125. Jahrgang

# Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:


| | |
|---|---|
| G. Bachl: | Die christliche Hoffnung |
| G. Rombold: | Kunst als Prophetie |
| A. Fuchs: | Die Verklärungserzählung des Markus-Evangeliums |
| W. Zauner: | Die Katholische Aktion |
| W. Blasig: | Dialog statt Predigt? |
| P. Gradauer: | Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge |
| F. Huemer: | Der Religionsunterricht im Spannungsfeld von Auftrag und Zeit |
| K. Böcklinger: | Neue Medizin und Familienethik |
| H. Hollerweger: | Erneuerung in Einheit |
| R. Zinnhobler: | Matthias Hiptmair |
| P. Gordan: | Kirche in der Welt von heute |


125. Jahr 1977 1. Heft

# Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1977


| | | Seite |
|---|---|---|
| | **Abhandlungen** | |
| Gottfried Bachl: | Die christliche Hoffnung | 5 |
| Günter Rombold: | Kunst als Prophetie | 19 |
| Albert Fuchs: | Die Verklärungserzählung des Mk.-Ev. in der Sicht moderner Exegese | 29 |
| Wilhelm Zauner: | Die Katholische Aktion | 37 |
| | **Pastoralfragen** | |
| Winfried Blasig: | Dialog statt Predigt? | 48 |
| Peter Gradauer: | Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge | 55 |
| Franz Huemer: | Der Religionsunterricht im Spannungsfeld von Auftrag und Zeit | 66 |
| Karl Böcklinger: | Neue Medizin und Familienethik | 75 |
| | **Mitteilungen** | |
| Hans Hollerweger: | Erneuerung in Einheit | 84 |
| Rudolf Zinnhobler: | Matthias Hiptmair | 91 |
| | **Berichte** | |
| Peter Gradauer: | Römische Erlässe und Entscheidungen | 99 |
| Paul Gordan: | Kirche in der Welt von heute | 102 |
| Rudolf Zinnhobler: | Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 | 107 |
| | **Literatur** | |
| | Eingesandte Bücher | 111 |
| | Buchbesprechungen | 115 |
| | Bibelwissenschaft AT, NT, Dogmatik, Moraltheologie, Sozialwissenschaft, Kirchenrecht, Pastoral, Liturgik. | |
| | **Bezugsbedingungen** | letzte Seite |



**Redaktion:** DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstr. 6. DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Josef Lenzenweger, o. Univ.-Prof., A-1010 Wien, Franz-Josefs-Kai 29. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.

**Anschriften der Mitarbeiter:** Dr. Gottfried Bachl, Hochschulprof., A-4020 Linz, Freistädter Straße Nr. 30. Dr. Winfried Blasig, Hochschulprof., D-8221 Ising am Chiemsee, Schloßstraße 2. Dr. Karl Böcklinger, Hochschulprof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 10. DDr. Albert Fuchs, Hochschulprof., A-4020 Linz, Harrachstraße 7. Paulus Gordan OSB, Erzabtei Sankt Martin, D-7792 Beuron. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Hans Hollerweger, Hochschulprof., A-4020 Linz, Lissagasse 4. Dr. Franz Huemer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Harrachstraße 7. DDr. Günter Rombold, Hochschulprof., A-4020 Linz, Bockgasse 3. Dr. Wilhelm Zauner, Hochschulprof., A-4020 Linz, Kaplanhofstraße 16. Dr. Rudolf Zinnhobler, ao. Univ.-Prof., A-4020 Linz, Petrinumstraße 12.

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

# 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. jur. can. Peter Gradauer
Professor für Kirchenrecht

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

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

125. Jahrgang 1977

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

DER ERZBISCHOF VON WIEN

*Redaktion und Lesern zum 125. Geburtstag!*

*Die Diözese Linz darf sich freuen, daß sie im Rahmen ihrer mehr als 300jährigen Geschichte theologischer Studien in ihrer Theologischen Hochschule eine Fachzeitschrift ins Leben gerufen hat, die weit über die Grenzen der Diözese und unserer Heimat Österreich bekannt geworden ist und überall Beachtung findet. 125 Jahre ist sie — durch manche schwierige Situation hindurch — erschienen und in die Hände der Priester und interessierten Menschen gelangt.*

*Vor allem aber hat die Zeitschrift in den 125 Jahren ihres Bestehens über alle neuen Akzentsetzungen hinweg eine solide theologische Linie bewahrt. Im Dienst an der Wahrheit geht die „Theologisch-praktische Quartalschrift" auch in der heutigen theologischen Auseinandersetzung ihren theologisch sachlichen Weg der Mitte weiter. So ist die Zeitschrift eine verläßliche, aktuelle Informationsquelle, die der theologischen Reflexion des einzelnen vielfache Anregung bietet. Daß sie heute so breite Anerkennung findet, erfüllt mich mit Genugtuung.*

*Es ist mir eine besondere Freude, den Professoren der Theologischen Hochschule, insbesondere aber der Redaktion der „Theologisch-praktischen Quartalschrift" für ihre theologisch ausgewogene Konzeption, für ihre wissenschaftliche Ausrichtung und die praktische Verwendbarkeit anläßlich des 125jährigen Jubiläums im Namen der Österreichischen Bischofskonferenz und als deren Vorsitzender für die Zukunft Gottes Segen zu wünschen.*

† Kard. König

*Herzlichen Segenswunsch zum Jubiläum!*

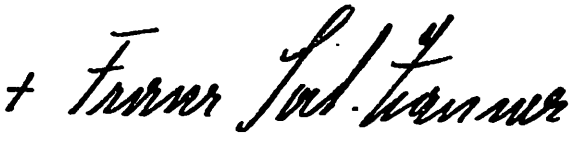
*In guter Erinnerung an unsere Tätigkeit an der diözesanen philosophisch-theologischen Hochschule unserer Diözese freuen wir uns aus ganzem Herzen, der Redaktion und den Lesern der Theologisch-praktischen Quartalschrift Linz unseren Glückwunsch zum 125. Geburtstag zu sagen. Wertvolle und schöne Jahre haben wir im Kollegium der Professoren verbracht und jungen Menschen, die sich zum Theologiestudium bereitgefunden haben und jenen, die den Weg zum Priestertum gegangen sind, ein Weggeleit durch unsere Tätigkeit bieten können. Immer wieder aber haben wir feststellen dürfen, daß die Theologisch-praktische Quartalschrift Linz weit über die Grenzen unserer Diözsese hinaus bekannt geworden ist. Dieser Verdienst gilt besonders den verantwortlichen Redakteuren, die durch diese lange Zeit kontinuierlich die Verantwortung für eine Zeitschrift übernommen haben, die unsere Theologie in den Praxisbezug gebracht den Lesern vorgelegt hat. Viele grundsätzliche und wegweisende Artikel sind geschrieben worden. Viele Texte haben den Seelsorgern Hilfe geleistet und andererseits zur theologischen Diskussion angeregt sowie zum aszetischen und liturgischen Weiterdenken und Weiterarbeiten angeregt. Die Vielfalt der jeweils aktuellen und trotzdem auf dem Boden einer gesunden theologischen Basis verfaßten Artikel haben ohne Zweifel große Dienste geleistet. Aus diesem Grund wünschen*

*wir „unserer Quartalschrift", daß sie auch in Hinkunft einen großen Kreis Interessierter erreiche.*

*Wir möchten der Redaktion für diese Arbeit recht herzlich danken. Die Theologisch-praktische Quartalschrift hat somit durch ihre hochqualifizierten Fachartikel und durch ihre praktischen pastoralen Anregungen einen guten Teil der Pastoral auch mitgetragen. Die große Abnehmerzahl, die uns besonders freut, ist ein Zeichen der Wertschätzung.*

*Mit herzlicher Verbundenheit, dankbar für die gute Tat der Redaktion und froh über die vielen Leser grüßen Sie*

*† Alois Wagner*



*† Franz Sal. Zauner*

Bei einem Menschen, der in die Jahre kommt, häufen sich die Jubiläen. Das ist nicht nur beim Menschen so. 1976 feierten die USA ihren 200jährigen Bestand, Österreich gar den 1000jährigen, und heuer begeht das Benediktinerstift Kremsmünster die 1200-Jahr-Feier seiner Gründung. Mit solchen Zentennar- und Millennarfeiern von Staaten und Stiftungen kann unsere „Linzer Quartalschrift" nicht konkurrieren. Sie feierte 1952 den 100. Jahrgang etwas verspätet, da sie ja schon 1848 gegründet worden war. Mit ihrer Vorläuferin, der „Theologisch-praktischen Monatsschrift" reichte sie bis 1802 zurück und könnte als die älteste theologische Zeitschrift im deutschen Sprachgebiet gelten. Nun sind wieder 25 Jahre vergangen, gewiß keine große Spanne in unserer schnellebigen Zeit, in der sich die Ereignisse rasanter entwickelt und die Anschauungen radikaler geändert haben. Zum aggiornamento des II. Vatikanums hat sich ein movimento gesellt, das wohl viele ängstigt, aber nicht mehr aufzuhalten ist. Die Schriftleitung hegt den Vorsatz, der sicher dem Wunsche der Leser entspricht: theologisch wie praktisch den Seelsorgern weiterhin die rechte Richtung zu weisen und wirksame Hilfen zu bieten, um den Anforderungen zu entsprechen, die die Zeit an uns stellt. Mit den Beiträgen dieses Jubelheftes stellen sich die Professoren der Phil.-theol. Hochschule der Diözese Linz als Herausgeber der Zeitschrift vor. Das dürfte nicht unbescheiden sein, nachdem wir sonst möglichst viele Mitarbeiter aus dem gesamten deutschen Sprachraum, auf den sich unsere Leser verteilen, zu Wort kommen lassen.

Dr. Josef Häupl
Schriftleiter

GOTTFRIED BACHL

# Die christliche Hoffnung

Die Bibel spricht sehr häufig von den Letzten Dingen des Menschen; das Ausmaß und die Dringlichkeit, in denen vor allem ihr christlicher Teil vom Thema des Kommenden beherrscht ist, macht uns den Eindruck, das Interesse dieser Schriften gehe zu allererst auf die Zukunft. Nachfragen und zufällige Gespräche ergeben, daß die Christen, die unsere Kirchen besuchen und die Schriftauslegung der Geistlichen hören, immer noch oder schon wieder redliche Auskunft erwarten, was es mit dem Tod und dem künftigen Leben auf sich hat. Ein Verlangen danach ist über den Kreis der Kirchgänger und Christen hinaus zu spüren. Nur eben: Die Prediger zwischen Bibel und Publikum neigen heute nicht zu diesem Thema, sie wenden sich lieber der Moral, den Sakramenten und anderen, weniger heißen Gegenständen zu. Das ist nach zwei Seiten hin ein Mangel; für die Menschen der Zeit Jesu wie für die Menschen der Gegenwart erscheint das Evangelium in seinem klarsten Licht, wenn es erkannt wird als Antwort auf die Frage: Was darf ich hoffen? Statt die Gründe für dieses Defizit aufzuzählen, ist es wohl nützlicher, den Versuch einer positiven Darstellung zu machen; diese kann freilich, soll sie einen halbwegs ausgewogenen Überblick bieten, für dieses Heft nicht mehr enthalten als ausführliche Hauptsätze.

Unsere Zeitschrift verfolgt seit ihrer Gründung eine praktische Absicht. Sie will theologische Erkenntnis dorthin übersetzen, wo das Evangelium in unmittelbarer Rede an die Zeitgenossen ausgelegt und als anziehendes Wort verständlich gemacht wird. Es geht dabei nicht um eine Auswahl volksnaher und leicht begreiflicher Sätze des Glaubens, sondern vor allem um eine Sprache, in der wirkliche Verständigung über alles, auch über die tiefsten Fragen und Einsichten möglich ist. Die durchaus beklagenswerte Entfernung der Theologie von der unmittelbaren Verkündigung ist nicht nur der Seelsorge anzulasten; natürlich gibt es da genug bequeme Weigerung oder Unfähigkeit, das nötige Glaubenswissen durch Denken zu erwerben, und die reichliche Arbeit in der Pfarre oder in der Schule beschränkt darüber hinaus die nötige Zeit, die man für ein ergiebiges Buch brauchen würde. Die Ursache liegt aber auch in einer Vernebelung, die von den Schriftgelehrten — zu denen auch die Dogmatiker gehören — betrieben wird. Die Sache der Theologie erscheint häufig in einer schwer erlernbaren Fremdsprache, die zum Großteil aus lateinischen oder griechischen Lehnworten, deutschen Neubildungen sowie deren überqueren Kreuzungen gemischt ist. Die Neigung, eine künstliche Verfremdung der Worte und der Satzordnung für Ernst, Tiefe und Wissenschaft, das Verständliche aber für flach und „unreflektiert" zu halten, hat die kritischen Gedanken der Zunft noch nicht auf sich gezogen; wie gering ihr Erkenntniswert ist, wäre leicht zu entdecken in einem Versuch, tiefsinnig vertrackte Seiten ins Deutsche zu übersetzen. In vielen Fällen ließe sich das ohne Verlust an Gedanken machen; und wahrscheinlich käme auf diese Weise manches Buch viel kürzer und kurzweiliger heraus. Was Paulus im 1 Kor schon über das Zungenreden, die entzückte, vom Geist geschenkte Koloratur im Gespräch mit Gott, sagt, sollte viel mehr für die erfundene Glossolalie der Theologen gelten: „In der Gemeindeversammlung will ich lieber nur fünf Worte in verständlicher Sprache reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend in himmlischer Sprache!" (14, 19). Diesem Wunsch möchten die folgenden Sätze entsprechen und so dem alten Anliegen der *Theologisch-praktischen Quartalschrift* gerecht werden.

## I

Die christliche Antwort auf die Frage: *Was darf ich hoffen?* hat ihren Grund in dem Entwurf des menschlichen Lebens, das über jede weltliche Gestalt hinaus auf eine nicht verfügbare Erfüllung gerichtet ist und zugleich in einer völlig freien Mitteilung,

in der Gott dem Menschen die Macht seines Lebens ganz öffnet. Jesus Christus ist die Gestalt der menschlichen Geschichte, in der die Offenheit des Menschen und die alles überbietende Zusage Gottes vereint sind, ein für alle mal und für alle.

1. Das Christentum versteht sich nicht als bloße Belehrung über das sittlich einwandfreie Leben oder als Lehre über einzelne Bedingungen des Daseins. Wie alle Religionen, die eine geschichtlich beachtenswerte Rolle spielen, erhebt es den Anspruch, die Gesamtheit aller Wesen und Ereignisse, die ganze Wirklichkeit zu deuten und ein Wort sagen zu können, in dem sich der Mensch absolut verstehen soll.

2. Das Christentum sieht die Wirklichkeit der Welt als eine gute Gabe der freien Liebe Gottes an; das Leben wird empfangen als ursprüngliche, reine Begabung und Ermächtigung zu sich selbst. Indem der Mensch als einzelner und im Verband der Gemeinschaft aus freier Verantwortung seine Möglichkeiten aufspürt, ausprobiert und verwirklicht, wird er, was er ist: Mensch. Im Laufe seiner individuellen wie seiner sozialen Geschichte gestaltet er die Welt, schafft er Kultur, baut er Sinngestalten und arbeitet hin auf eine Lebensordnung, die der absoluten Liebe entspricht, der er sich verdankt.

3. Jede Form der Verwirklichung, die dem Menschen in seiner Lebenszeit glückt, ist auf eine Weise zweideutig, die von keiner denkbaren Erfahrung aufgehoben werden kann. Zwar glückt dem Menschen, der das Leben wirklich wahrnimmt und sich ernsthaft daran wendet, Sinn als ein Zusammenhang grundsätzlicher Bejahung. Aber es gehört zur Wahrheit solcher Erfahrungen, daß sie den Menschen an die Grenze bringen, nicht nur an eine äußere, die ihm der Lauf der Dinge entgegenstellt, sondern unausweichlich an eine innere, die im Leben selbst liegt. Die Erlebnisse des Glückens und der Genugtuung tragen nach einem Wort Ernst Blochs die „Melancholie der Erfüllung" in sich. Denn ihr Ergebnis erreicht nie den Horizont der Erwartung; was erreicht wird, gilt schon im selben Augenblick als überholt durch die weiter gehende Hoffnung. Sie enthält die Enttäuschung an der zeitlich zerstückelten Form des Lebens, die grundsätzliche Enthüllung der Vorläufigkeit, in der wir leben, und die Bewegung auf ein Mehr an Leben.

4. Die Erfahrung von Sinn ist immer bedroht durch die Freiheit, die der Mensch in böse, zerstörende Willkür verwandeln kann. Die unheimliche Möglichkeit der Verweigerung vor dem Leben, der Beschädigung und Vernichtung, die der Mensch an der Natur, aber noch schrecklicher an seinesgleichen verüben kann und so oft schon verübt hat, offenbart noch tiefer als alle andere Beschränkung, in welchem Maße er auf eine Instanz angewiesen ist, die ihm nicht nur heilende Erfüllung schenken kann, sondern auch gewillt ist, über dem Abgrund der Sinnvernichtung das schöpferische Wort der Vergebung zu sprechen.

5. Die Endlichkeit und die Schuld haben ihr stärkstes Symbol im Tod des Menschen, weil er zugleich alle Möglichkeiten des Lebens in der Welt vernichtet und als Aufkündigung jeder Teilnahme an der Kommunion der Liebe erscheinen kann. Kein Nein zum Sinn ist schärfer als das Nein des Todes.

6. Wohl stirbt der Mensch, weil die Lebenskräfte seines Leibes aufgezehrt oder willkürlich zerstört sind, und sein Sterben hat wohl eine Beziehung zum Ganzen der Menschheit. Er vergeht als einzelner einer umgreifenden Gemeinschaft, der er angehört, und kann in gewisser Weise den Ertrag seines Daseins in dem Nutzen gerettet sehen, den die Gesellschaft aus seinem Leben und Sterben zieht. Aber der Anspruch des Menschen als einer Person, der sich vor dem Tod am stärksten zeigt, kann in diesen biologischen und sozialen Zusammenhängen nicht untergebracht und befriedigt werden. Das Plus, das hier sichtbar wird, kann mit dem praktischen Imperativ Immanuel Kants beschrieben werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner

Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest"[1].

7. Dieses Mehr des Menschen vor dem Tod bringt das entscheidende Postulat zum Vorschein, das die christliche Ewigkeitshoffnung menschlich plausibel macht, weil es sie in den weltlichen Lebensverhältnissen verankert. Die Freiheit des Menschen, in der sein weltübersteigender Rang begründet ist, kann nicht als reine Selbstgewinnung (Emanzipation) des einzelnen verstanden werden, denn auf diese Weise würden alle anderen zu bloßen Mitteln erniedrigt und als Anlässe für das Ich ausgebeutet; Gott wäre nicht als Gott, der Mensch nicht als Nächster, Gefährte, Freund und Geliebter geachtet. Nicht weniger verkehrt wäre es, die Freiheit als bloße Gelegenheit anzusehen, in der sich der einzelne in die größeren, mächtigeren und fremden Zusammenhänge hinein aufgeben sollte (Alienation); so geschähe an ihm die gleiche Verwendung und Entwertung, die sonst das nur sich suchende Ich seiner Umwelt antut. Freiheit gedeiht nur in der Kommunion, die in den vielfältigen Beziehungen der Menschen viele Grade, in der Liebe aber ihren einzigen und absoluten Brennpunkt hat; so oft sie glückt, sind Selbstsein und Hingabe versöhnt. Die Kommunion, die der Mensch in der Welt erlebt, ist der Ort, wo er Sinn erfährt und über jedes Hindernis hinaus Sinn postuliert. In diesem Zusammenhang allein verliert das Verlangen nach einem Leben, das den Tod übersteht, den oft getadelten ichsüchtigen Geschmack.

Es geht um eine Wirklichkeit, die freilich auch mein Interesse bejaht, es aber zugleich in höchst objektiver Weise übersteigt; um die ganze Kommunion, die vom Tod durchschnitten und gegen den Tod bejaht wird. Es geht in der Drohung des Todes gegen die Kommunion gar nicht zuerst um das Ich, sondern um den Geliebten, über den die vernichtende Macht herfällt. Im Wort der Liebe, das Menschen in dieser Welt füreinander haben, ist ein Zuspruch enthalten, der von weither kommt und von unbedingter Geltung sein soll: *Du sollst sein um Deinetwillen.* Die Liebe hat diesen entschiedenen Ton, weil sie zugleich die klarste Ahnung und stärkste Befürchtung des Nichts ist. Die Klage des liebenden Menschen hält die Zumutung des Lebens beim Anblick der beginnenden Verwesung aufrecht. Aber das verlöschende Gesicht fällt auf den Liebenden, der zuschaut, und macht ihn selbst zu einem Sterbenden. Was am anderen geschieht, geht ihm selbst an das Leben. Er fällt aus den Zusammenhängen, die ihn getragen und ihm das Leben ermöglicht haben: Im Kreislauf des Verstehens, der zwecklosen Zuneigung und der Vergebung. Das Lebensnotwendige wird entzogen: „Denn ohne Widerschein auf einem Menschenangesicht bin ich nicht stark genug, zu sein"[2]. Aus dem Brennpunkt der Liebe ist der Weg in die katholische, alle umfassende Solidarität offen. Was in der unmittelbaren Beziehung von Ich und Du als Forderung nach Leben einleuchtet, gilt über den intimen Kreis der Zuneigung hinaus allen Menschen. Es ist die aller wahren Liebe innewohnende höchste Objektivität, die den anderen um seinetwillen achtet und bewahrt sehen will, die ihr auch die Fähigkeit gibt, alle sowohl zeitlich wie räumlich schier unendlich entfernten Menschen in ihre Option für das Leben einzubeziehen.

8. Die Erfahrung des Menschen, der den Tod als Bruch der Kommunion erlebt, führt zur Erkenntnis seiner völligen Ohnmacht. Er hat kein Mittel, die Katastrophe abzuwenden. Die totale Wehrlosigkeit gegenüber dem Vergehen und die Einsicht in die ewige Würde der Liebe machen zusammen die Ahnung einer unendlichen Initiative möglich (die Begründung der Existenz Gottes) und geben dem Verlangen nach Dauer, das beim Tod des geliebten Menschen nicht stirbt, den Charakter einer bittenden Zuversicht: Gott möge sich als Gott erweisen, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft" (Röm 4, 17).

---

[1] Theorie-Werkausgabe (Hg. W. Weischedel) VII, 61.

[2] *Anton Wildgans*, Späte Ernte (Auswahl der Gedichte besorgt durch Theodor Csokor) Wien (o. J.) 56.

9. Im Glauben an Jesus Christus wird Gott erkannt als die absolute Macht der Liebe, die dem Menschen so zugewendet ist, daß sie 1. das menschliche Bedürfnis beantwortet, ohne von diesem gemessen werden zu können; 2. den Menschen, auch wenn er stirbt, nicht aus ihrem JA fallen läßt; und 3. auf diese Weise der Anschauung des Lebens das Licht schenkt, das diesem von Gott her gebührt. Was in der vordergründigen Betrachtung nichts als ein Anfang vom Ende ist, erscheint in der Sichtweite des Evangeliums als Anfang, den Gott für das größere Leben in seiner Gemeinschaft gesetzt hat. Der Tod ist darin für den Menschen in einem schmerzliche Zäsur, befreiender Übergang und Öffnung in die unendliche Kommunion der Liebe.

10. Der Vorwurf, der Mensch werde dadurch sich selbst und der Welt fremd gemacht, auf das Leben jenseits der Todesgrenze abgelenkt und vertröstet, könnte nur ein Christentum treffen, das 1. das Gutsein der Schöpfung nicht ernst nimmt und die Ermächtigung des Menschen zur Selbstfindung und Weltgestaltung vergessen hat. Auf dem Grund einer solchen Verkümmerung könnte eine bestimmte Vorstellung vom Verhältnis wirken, das zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt gelten soll. Es müßte begriffen werden als fortwährende Enteignung des Geschöpfes durch den Schöpfer, als ließe dieser „aus seiner ängstlich verkrampften Hand eine ‚Gabe' hervorgehen, die einerseits mitgeteilt, andererseits doch wieder nicht dem Empfangenden übereignet ist"[3]. Im Grunde würde damit das Jenseits zum Symbol des göttlichen Neides, als müßte die überweltliche Macht das Leben, das sie mißgünstig und widerwillig in die Welt gelassen hat, schnell an sich hinüberziehen, bevor es sich hier überhaupt gewinnen kann. 2. könnte der Vorwurf nur ein Christentum treffen, das die Rede vom Jenseits dazu verwendet, einer bestimmten Gruppe von Menschen zum Schaden anderer religiöse oder gesellschaftliche Vorteile zu verschaffen. 3. sind solche Vorwürfe nur denkbar als Folgerungen aus der Idee, Gott und Kreatur müßten einander schroff entgegengesetzt, also in ein Verhältnis der Konkurrenz und der gegenseitigen Enteignung gebracht werden. Sie werden überflüssig, wenn der christliche Satz *Gott ist die Liebe* (1 Jo 4, 8) in seiner vollen Bedeutung erfaßt wird. Liebe ist reine, absichtslose Gabe des Lebens, Zueignung des Seins, und so Zuneigung. Bezogen auf das Leben des Menschen in der Welt heißt das: Alles ist so gemeint. Das Verhältnis der Phasen des Lebens, des Hier zum Dort und des Jetzt zum Dann ist als ein Verhältnis der Steigerung — des Mehr — aufzufassen.

## II

Jesus Christus ist die Erscheinung Gottes in der Welt, in der das begonnene Werk der neidlosen Liebe — die Schöpfung — bestätigt und über die geschichtlichen Wege, die darin vom Menschen beschritten werden, hinaus einer unausdenkbaren Vollendung und Versöhnung — der neuen Schöpfung — entgegengeführt wird. Es ist die Wirklichkeit Gottes, der als Vater, Sohn und Geist die unmeßbare Liebe für sich ist, die sich im Sohn der Welt zuwendet. Das Maß der Zuwendung ist die unbedingte, absolute Liebe, die zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist die Hingabe und Beziehung ausmacht. Daher geht sie auf den Grund (Jo 13, 1). In Jesus von Nazareth ist das menschliche Leben in jeder Hinsicht ganz angenommen: Das volle Maß des Erlebens und Erleidens unter den Bedingungen des Fleisches (Phil 2, 7), die verlorene Einzelheit und die übergreifende Gemeinschaft, der Augenblick der Gegenwart und alle Zeiten. In der Offenbarung der grenzenlosen Bedeutung Jesu, die durch seine Erweckung aus dem Grab geschehen ist, wird das Ziel seines Weges mit den Menschen sichtbar: „Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, um unter allen der erste zu sein. Denn es war der Wille der ganzen Gottesfülle, in ihm Wohnung zu nehmen, und durch ihn das All zu versöhnen zu ihm hin, indem er Frieden stiftete durch seinen Tod am Kreuz — durch ihn ist alles, was auf Erden und im Himmel ist"

[3] *F. Ulrich*, Leben in der Einheit von Leben und Tod, Frankfurt/M (1973) 74 f.

(Kol 1, 18–20). So ist er die Fülle der Menschenzeit, indem er sie aufhebt in die Zukunft hinein, die er selbst ist.

1. Die christliche Hoffnung hat ihren Grund in der Beziehung, die zwischen Jesus und Gott wirklich ist; das Sein Jesu aus dieser Beziehung ist der alles umfassende Horizont, in dem die Zukunft für das menschliche Leben entworfen ist. Er wird also nicht als einzelnes Zeichen im größeren Rahmen einer Unsterblichkeitserwartung angesehen, sondern alle Zeichen, die es sonst geben mag, sind in ihm.
2. Was Gott in der Schöpfung als Anfang gesetzt hat, wird durch Christus, den Vollender, nicht verworfen, sondern weiter gebracht und so als die Initiative der ewigen Liebe bestätigt. Das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung ist daher aufzufassen als Bewegung einer Kommunion, in der Gott aus freier Gnade den Menschen zur Teilnahme an seinem Leben erweckt, auf den Wegen seiner Freiheit begleitet und zum Ziel bringt.
3. Die absolute Freiheit, aus der diese Bewegung hervorgeht, ist ein Wollen der Liebe, die dem Menschen unbedingt voraus ist, denn Gott *ist* Liebe, er *wird* sie nicht erst in den Leistungen der menschlichen Geschichte. Das ist für den Menschen ein Zweifaches: Die Garantie, er werde unbedingt als Person geachtet; der Schutz gegen die eigenen Versuche, sich unter die Zwänge der selbsterzeugten, schlechten Unendlichkeit zu stellen; er muß nicht absolut sein.
4. Die Zuwendung Gottes darf daher, weder was den Anfang noch was die Vollendung angeht, auf das Maß der menschlichen Empfänglichkeit und Würde gebracht werden; sie hat das Maß allein an sich selbst.
5. Die wahre Menschheit des Christus ist das Zeichen, daß Gott die Wirklichkeit der Welt unbedingt annimmt und in die größere Zukunft aufhebt.
6. Jesus ist kein Beispiel für die Überlegenheit des geistigen Menschen über Tod und schuldverfallene Welt, sondern das Ereignis der Versöhnung und Vollendung, die aus dem unbedingten Grund der Welt herkommt. Er steht an dem Punkt, wo der Tod und die Schuld als undeckbares Defizit an Leben und Liebe die Menschheit zu überwältigen und zu vernichten drohen. Er steht dort für alle Menschen, als Zeichen der Endlichkeit, der bedürftigen Öffnung und der ewigen Verwerfung ihrer Bosheit, aber auch als Signal des neuen, größeren Lebens und der ewigen Vergebung. Er ist der von Gott geschenkte Übergang.
7. Er ist es für alle anderen Menschen so, daß diese im voraus umfangen sind von der reinen Vorgabe des Lebens und der Versöhnung und daraus zugleich zu sich selbst bewegt und gefordert werden.
8. Der christliche Glaube enthält die Weigerung, eine Gestalt, ein System oder eine Epoche der Weltgeschichte für das Reich der Vollendung und Versöhnung zu halten. Das irdische Paradies könnte unter den Bedingungen dieser Weltzeit nichts anderes sein als „ein privilegiertes Reservat von einigen Hektar"[4] für das auserwählte Geschlecht, das die Gelegenheit hat, dorthin zu gelangen. Die versprochene Fülle der neuen Schöpfung bestimmt das hiesige Leben als Anfang; die Verheißung des Reiches aber enthält den Willen, niemand von den Menschen auf den Totenfeldern der Vergangenheit zurückzulassen. Der Vorbehalt gegen jede Vollendung vor dem Tod wird höchst plausibel aus den furchtbaren Ergebnissen der Versuche, das ewige Leben auf dieser Erde mit politischen und religiösen Mitteln herzustellen.
9. Der nüchterne Mut und die hoffende Zustimmung zur vorläufigen Weltgestalt geben dem christlichen Menschen genug Aufmerksamkeit für die Welt; seine Haltung sollte nicht zu verwechseln sein mit Verachtung, Müdigkeit und Liebäugeln nach anderswo, sondern den Eindruck einer tätigen Ekstase machen.
10. Die Zuwendung Gottes in Christus zeigt der Geschichte des Menschen ihren Ort: Wenn die Fülle der Zeit da ist, in der Zeit, umfängt sie als Ende alles, was

[4] *Teilhard de Chardin*, Mein Glaube, Olten-Freiburg/Br (1974²) 60.

noch geschieht. Aber was geschieht und getan wird, bleibt ohne Minderung das Drama der Lebensgestaltung. Ganz unanschaulich ist der Punkt, in dem der Ertrag der Geschichte von der begegnenden Schöpfermacht Gottes aufgenommen wird.

11. Der christliche Humanismus ist begründet in diesem schwebenden Gleichgewicht zwischen der geschehenen Zusage der Vollendung und der notwendigen Arbeit für das Leben vor dem Tod.

## III

Der Mensch begegnet im Tod, der für ihn das Ende der Weltzeit bedeutet, Jesus Christus. Er ist die Gestalt, in der Gott (als Vater, im Geist) die ganze Wirklichkeit der menschlichen Lebensgeschichte angenommen hat und nun aus der schöpferischen Macht seiner Liebe in die neue Weise des Seins aufhebt. In ihr empfängt der Mensch das versöhnte und geheiligte Leben, dessen Qualität nur als überfließende Erfüllung zu begreifen ist. Der Übergang dahin geschieht in einem Dialog, der das ganze Ausmaß des Lebens betrifft und zwischen dem empfangenden Gott und dem kommenden Menschen geführt wird.

1. In der Rede von der christlichen Jenseitshoffnung muß beachtet werden, wie die Schriften des NT den Zusammenhang zwischen dem Dasein in dieser Welt und dem Dasein im kommenden Leben beschreiben. Sie gebrauchen Gleichnisse und Bilder, in denen eine schöpferische Wandlung versprochen wird. Zum Gesetz dieses Überganges gehört es, daß für den Menschen die gegenwärtige Weltgestalt vergeht, wenn er stirbt, daß er aber selbst als soziales, personales und weltliches Wesen in die neue Seinsform versetzt wird. Das wird geschehen in einem freien Geschenk der liebenden Macht Gottes. Das Verhältnis, das innerhalb der Verwandlung zwischen den zwei Phasen besteht, kann nicht übersichtlich dargestellt und eingesehen werden; es kann allein an Jesus abgelesen werden, der aus dem Tod erhöht ist. An ihm sieht der Glaube einerseits Zusammenhang und personale Selbigkeit; denn es ist die Person, die nicht ausgelöscht, das Ich, das nicht aufgelöst, sondern mit seiner unabtretbaren Lebensgeschichte in das Neue versetzt wird. Andererseits sieht der Glaube ebenso klar den Bruch, weil es sich um eine Verwandlung in einen Zustand handelt, der aus dem, was sich in dieser Welt ereignet, nicht abgeleitet werden kann. Dem Enden und Sterben der hiesigen Lebensgestalt werden ein neuer Himmel und eine neue Erde, ein neues Leben entsprechen. Das Neue daran kann nur hervorgehen aus einem überbietenden Tun Gottes.

Die Verwandlung desselben Menschen wird daher in den Gegensätzen jetzt — dann, gegenwärtig — zukünftig, alt — neu, fleischlich — geistlich, irdisch — himmlisch ausgedrückt. Damit ist gesagt: Die Welt ist vorläufig und ein Anfang für das, was entworfen und vorgesehen, aber noch nicht sichtbar ist und doch die eigentliche Absicht Gottes mit der Welt darstellt. Im Tod endet daher nicht nur der Mensch und seine Welt, sondern auch die Möglichkeit, vom Baugesetz des Lebens in der Welt nach drüben zu schließen und die kommende Welt der Vollendung zu entwerfen. Es ist unmöglich, die Linien weiterzuziehen und die Verhältnisse etwa nur zu vergrößern. Die Qualität des Neuen, das aus der Freiheit Gottes aufsteigen wird, kann nur in der Sprache der Symbole und für unsere Vorstellung nur in sehr allgemeinen Umrissen angedeutet werden; sie vermitteln uns aber kein Bild, in dem die Einzelheiten klar zu einem Ganzen zusammengefügt werden könnten. Daher ist es der christlichen Theologie und dem Glauben verwehrt, jene Anschauungs- und Aussageformen, die uns für die Erfahrung der hiesigen Wirklichkeit zu Gebote stehen, geradlinig auf die kommende Welt anzuwenden. Das gilt besonders für die Formen des Raumes, der Zeit, der Quantität, alles dessen, was mit der Seinsform der Materie zusammenhängt; aber auch die Weise, wie das Bewußtsein, die Vernunft, der Wille, insgesamt die geistige Seele sein wird, ist einer beschreibenden Vorausschau entzogen. Daher hat die Theologie und die Verkündigung auf die Zeichnung des Jenseits zu verzichten, nicht aus

Unglauben, sondern aus der Hoffnung auf die übersteigende Verwandlung, die durch Gott geschieht. Dieser genügt es, wie Augustinus meint, zu erwarten, „Gott selbst werde nach diesem Leben unser Ort sein"[5].

2. Der Mensch ist als einzelner immer auf andere verwiesen und als unverwechselbare Person in die Beziehung mit anderen menschlichen Wesen gebunden. Diese unaufhebbare Zwiefalt seines Lebens prägt auch alle Aussagen über seine Zukunft, die ihm über den Tod hinaus bei Gott geöffnet ist. Diese hat daher einen Aspekt des Individuellen und einen Aspekt des Sozialen; deren Einheit aus der Sicht des Lebens vor dem Tod zu erblicken, ist unmöglich. Denn so oft von einem Punkt der menschlichen Geschichte die Vorstellung in die versprochene Zukunft gerichtet wird, kommt für unser Sehvermögen der Faktor Zeit dazwischen und drängt die letzten Dinge des einzelnen und die letzten Dinge der Gemeinschaft auseinander. In den einzelnen Todesstunden erlebt das Individuum, was die Gemeinschaft als solche nur zu einem späteren Zeitpunkt erfahren kann. Daher hat die Theologie ausgehend von Ansätzen, die schon im AT zu finden sind, die Ereignisse jenseits des Todes wie selbstverständlich in eine zeitliche Perspektive gesetzt.

Wenn nach dieser spontanen Schau ins Jenseits ein Mensch stirbt, geht er zwar in die endgültige Zukunft Gottes ein, aber so, daß er zugleich in eine Art Wartezustand versetzt wird. Dieser kann (nach der älteren Auffassung) ein schlafähnlicher Zustand sein, dem die volle Schau Gottes noch vorenthalten ist oder (nach der späteren) ein Zustand der leibfreien Seele, die bereits in der Seligkeit oder Verdammnis weilt, aber noch nicht die leiblich soziale Vollständigkeit des Menschen hat. Nach Ablauf der von Gott vorgesehenen Zeit, wenn die Zahl der Erwählten voll ist, geschieht am Jüngsten Tag die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht. Die einzelnen Menschen sind nun zur vollen Gemeinschaft versammelt und erleben, worauf sie seit ihrem Tod gewartet haben, und die leibfreie Seele erlangt ihre leibliche Ergänzung. Die Notwendigkeit, diese zeitliche Perspektive anzuwenden, ergab sich aus der nicht weiter bedachten Annahme, die Anschauungsformen des weltlichen Lebens seien mehr oder weniger unverändert auch für die kommende Welt in Geltung. Diese Annahme kann aber in ihrer überlieferten Selbstverständlichkeit nicht mehr gelten. Wer vom neuen Leben redet, muß daher darauf verzichten, die weltliche Zeit nach drüben oder oben zu verlängern, die Form der jenseitigen Dauer mit der Ewigkeit Gottes zusammenfallen zu lassen oder eine einsichtige Gleichzeitigkeit zwischen jetzt und dann zu entwerfen; es ist höchstens möglich zu sagen: Für den Menschen ist der Tod das Ende dieses weltlichen Lebens und die Weise, wie er als ganzer in die endgültige Beziehung und Gemeinschaft mit Gott eintritt. Alles andere steht unter dem Vorbehalt der Evidenz, die erst kommen muß.

3. Weil es nicht zum Wesen der Heilserwartung gehört, über die Baugesetze der kommenden Welt Bescheid zu haben, und weil auch die Theologie darin kein unentbehrliches Wissen sieht, kann der Verzicht darauf die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche lenken. In der Vorläufigkeit unserer Erkenntnis ist es genug, wenn alle letzten Dinge des Menschen in Jesus Christus geglaubt werden: Er ist der Inbegriff der Zukunft, für den einzelnen wie für die Gemeinschaft; zu ihm führt der Tod der Person und das Ende der Welt; durch ihn geschieht das Gericht am Menschen nach seiner gemeinschaftlichen und seiner einzelnen Seite. Ähnliches gilt für alle anderen Schritte, die im Ereignis des Letzten geschehen.

4. Der Glaube an die Erfüllung des menschlichen Lebens im Reich Gottes ist der Glaube an das Wunder der Auferstehung Jesu. Er ist im christlichen Credo der „Anführer des Lebens" (Apg 3, 15) für alle.

5. Der Tod des einzelnen Menschen und das Ende der gesamten Geschichte sind als ein Vorgang zu verstehen, weil die Beziehung der Person zur Gemeinschaft keine

[5] Enarrationes in Psalmos 30 n 8/PL 36, 252 und 70 n 5/878.

äußerliche Zutat, sondern wesentliche Bestimmung des Menschen ist. Im Tod dessen, der heute und morgen stirbt, geschieht das Ende der Gesamtheit; der Einheitspunkt dieses Vorgangs liegt unanschaubar jenseits der Geschichte. Der Jüngste Tag kann also nicht als das letzte Datum im Kalender der Weltgeschichte, sondern nur als ihr dauernder Übergang in die Fülle des Reiches angesehen werden.

6. Die leibliche Gestalt des Menschen faßt den Kosmos zusammen und ist seine symbolische Darstellung; als solche bringt der Mensch der neuen Schöpfung, die durch Gott geschieht, die Form und die Mühe seines Lebens entgegen. Was mit den stofflichen Systemen geschieht und wie die kommende Lebensform der hiesigen Leiblichkeit entsprechen wird, ist nicht zu erkennen.

7. Die Frage nach der Zeit des Überganges in die Vollendung kann mit den Maßstäben von *nah* und *fern* nicht angemessen beantwortet werden; die Art, in der das kommende Leben dauern wird, steht zu unseren Zeitverhältnissen in einem Bezug, der keine Termine etwa für das nahe oder spätere Weltende und die Wiederkunft Christi erlaubt. Weil die Menschheit immer, in jedem Augenblick eine wirklich sterbende ist, geschieht ihr Ende immer und sind die letzten Ereignisse für den Menschen von unmittelbarer Dringlichkeit — im heute möglichen Tod. Deshalb kann auch die letzte Erscheinung und Offenbarung des Christus nicht im Kalender fixiert werden, sie geschieht immer für die Welt, die endet.

8. Daher ist der Übergang nicht abhängig vom Grad der positiven oder negativen Entwicklung der menschlichen Geschichte, als müßte vorher der Fortschritt oder die Dekadenz ein höchstes Maß erreicht haben. Die Leistung des Menschen, seine Anstrengung für die Formung der Welt wird deshalb nicht gleichgültig, weil jeder die Verantwortung seines Lebens einzubringen hat; dadurch ist er immer auch mit dem Ganzen der Gemeinschaft und Welt verknüpft.

9. Der Tod als Augenblick des Überganges ist jeder Anschauung entzogen; aber es ist möglich, von einigen Bedingungen zu sprechen, unter denen dieses Ereignis geschieht. Entscheidend ist, daß der Mensch im Tod in völliger Ohnmacht erleidet, wie sehr er auf die Annahme durch die Schöpfermacht Gottes angewiesen ist, der neues Leben, neue Gemeinschaft und neue Möglichkeit der Mitteilung und Vereinigung stiftet. Der absolute Bruch jeder Kommunion ist angedeutet in der Vereinsamung der Sterbenden. Der Tod ist die Nacht, in der niemand wirken kann, weder die Zurückbleibenden noch der Sterbende selbst.

10. Deshalb ist es nicht angebracht, den Tod als die reinste Entfaltung der Freiheit des Menschen anzusehen und den Gipfel seiner Lebensentscheidung in diesen Augenblick zu verlegen. Eine solche Annahme liefe hinaus auf den Glauben, der Mensch sei fähig, sich in einem einsamen, das ganze Leben zusammenfassenden Entschluß, ewig zu machen. Im Tod wird aber nicht die Lage eines einzelnen für sich allein anders, der sich dann auch allein aus ihr hervorbringen könnte, sondern ein Verhältnis zwischen Menschen und Menschen, zwischen den Menschen und Gott. Nur durch den Dialog der Partner, also des Menschen mit Gott und der neuen schöpferischen Zuwendung Gottes, kann darin eine Wandlung geschehen. Die einzige Form der Freiheit, die in den Augenblick des Todes gebracht werden kann, scheint zu sein: sich mit dem Leben ohne Vorbehalt in die Nacht der Begegnung zu wagen. Die Freiheit des Menschen kann auch im Tod nur den Charakter einer Antwort haben.

11. Der Tod ist das unwiderrufliche Ende der Lebensgeschichte (des Pilgerstandes) nicht, weil der Mensch dabei in sein Verhängnis stürzen und für immer in den festgefügten Zuständen der Vergangenheit eingesperrt werden müßte. So könnte ihm die Zukunft, die Gott durch Christus schenkt, gar nicht als wirkliche Möglichkeit des Neuen erscheinen, sondern würde nichts sein als die Bestätigung des Gewesenen und so notwendig mit der Vergangenheit zusammenfallen. Der Tod ist auch nicht deshalb das Ende, weil sich der Mensch durch ihn selbst fertigen könnte; das wäre im Grunde nichts anderes als die Zustimmung zum absoluten Übergewicht, das die Vergangenheit

über die Zukunft, die nur aus der Gemeinschaft kommen kann, haben soll; beides wäre aber nicht Hoffnung, sondern Resignation. Im Tod wird der Mensch für immer in ein neues, unüberholbares Verhältnis zu Gott aufgenommen. In dieses wird alles eingebracht, was die Summe des Lebens ausmacht. Dieses Neue ist aber Leben und Bewegung. Daß in der Endgültigkeit des Lebensendes die Möglichkeit einer neuen Öffnung und wirklicher Zukunft aufgeht, wird offenbar an der Bitte, die im Tod für alle gesprochen wird. Diese Bitte ist Jesus Christus selbst (Hebr 5, 7–9), er ist der Erhörung gewiß (Mt 7, 7–8) und so der Schlüssel zur Unterwelt (Apk 1, 18).

12. Der Mensch begegnet im *Gericht* nicht seinem Schicksal in der Gestalt eines Weltgesetzes, an dem er seine gute oder schlechte Entsprechung abzulesen hätte; er begegnet nicht – als einer anderen Form dieses Schicksals – dem ewigen Fazit seines hiesigen Lebens; er begegnet nicht einem Gott, der am Ende nichts anderes zu tun hätte und tun wollte, als dieses Ergebnis festzustellen und mit dem Gewicht seiner absoluten Bestätigung zu belasten. Er begegnet vielmehr dem lebendigen Gott, von dem die Schrift sagt, daß er die Selbstbewegung der Liebe sei. Die Aspekte dieser endgültigen Begegnung sind folgende:

a) Das Bildwort aus der menschlichen Rechtsprechung bezeichnet jenes Ereignis, in dem der Dialog des Menschen mit Gott in endgültiger Freiheit und Offenheit stattfindet; ein Dialog, der nur begriffen werden kann als uneingeschränkter Vergleich der Lebensgeschichte des Menschen mit der Wahrheit Gottes. In diesem Gegenüber erfährt der Mensch seine Wahrheit mit einer Evidenz, der er nicht entgehen kann.

b) Auf die Frage: Wer ist der Gott, der richtet? antwortet das Christentum: Nicht der Gott, den die Religionskritiker verabscheuen, weil er das Geschöpf, das er dem Weltlauf ausgesetzt, allein gelassen hat und nur von außen kennt, nun von oben herab zur Rechenschaft zieht. Der Richter kommt aus der Geschichte des Menschen selber, als der Menschensohn. Im Christus geht die ewige Liebe Gottes den Weg des Menschen mit, erfährt alles, was das hiesige Leben ausmacht und hat damit die Zuständigkeit dessen, der in der Solidarität des gemeinsamen Lebens gestanden ist. „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der unfähig ist, unsere Schwachheit mitzuerleiden. Im Gegenteil: Die gleichen Versuchungen hat er erfahren wie wir, jedoch ohne Sünde" (Hebr 4, 15). Und: „Obwohl er Gottes Sohn war, hat er in der Schule des Leidens gehorchen gelernt" (5, 8). Denn „er, der in göttlichem Dasein lebte, hat es nicht wie eine Beute angesehen, Gott gleich zu sein, sondern hat sich dessen entblößt, um in ein Sklavendasein einzutreten, so wie es die Menschen leben, ihnen gleich. Unter den Bedingungen menschlichen Lebens war er zu finden" (Phil 2, 6–7). Aber diese Erfahrung ist nach dem Zeugnis der Schrift nicht doch nur dazu gemacht, daß nun der ewige Richter erst recht von außen und oben dem Menschen jedes Alibi versperren und das Urteil sprechen könnte. Diese Erfahrung des menschlichen Lebens ist der Weg und das Medium, in dem Gott das gesamte Ereignis der Menschengeschichte als eine Sache seiner Liebe bestimmt und sich als der Liebende gibt. Im Mitgehen zeigt Gott, daß er der menschlichen Bewegung auf ihn zu schon vorausgegangen ist. Er läßt an sich selbst den Weg der menschlichen Geschichte münden, auch in ihrem negativen Ergebnis. Das Zeichen, in dem die Wirklichkeit dieses Verhaltens Gottes dargestellt wird, ist für das Christentum das Kreuz. Im Gericht vor Gott geht es darum, wie sich der Mensch in dieser ursprünglichen Absicht Gottes mit ihm selbst erkennen muß, welche Figur er darin macht und ob er willens ist, für immer in diese Absicht einzustimmen.

c) Die christliche Botschaft stellt das endgültige Ereignis, in dem die menschliche Freiheit auf Gott trifft, als ein Geschehen der Verantwortung dar, in dem an der Evidenz Gottes enthüllt wird, was das menschliche Leben in dieser Welt an Wahrheit, Güte und Schönheit enthalten hat; wie weit es in der Liebe vorangekommen ist. Dieses Geschehen wird deshalb in einem zweifachen Aspekt beschrieben: als Heil, wenn der Mensch seine letzte freie Übereinstimmung mit dem Liebeswillen Gottes erfährt; als

Unheil, wenn er seine Distanz zu Gott, in die er sich frei gesetzt hat, einsehen muß. Alle Bilder der Schrift, die von Gott als der Zukunft des Menschen sprechen, sind diesen Aspekten zugeordnet: Hochzeitsmahl, Lohn, Freude, ewiges Leben, Himmel, Reich; ewige Pein, Strafe, Heulen und Zähneknirschen, Feuer, Hölle. In diesem Geschehen der Verantwortung ist der ursprüngliche Anspruch des Menschen auf ausgleichende Gerechtigkeit ernst genommen und von Gott selbst garantiert. Die Henker werden nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren, sondern Gerechte und Ungerechte erscheinen vor Gott in ihrem frei gewählten Widerspruch. Diese Evidenz der wahren Verhältnisse der Gerechtigkeit wird von Gott erwartet; sie ist ein Element der christlichen Hoffnung.

d) Der Maßstab, der in der Begegnung des Gerichtes vor dem Menschen aufgerichtet wird, ist der *Christus* inmitten seiner Brüder. Im personalen Gegenüber zu ihm erscheint zugleich das soziale Verhältnis, in das jeder einzelne gebunden ist und an dem er gemessen wird. Wenn in der Schrift von Mit-Richtern gesprochen wird, dann wird im Symbol des Tribunals dieser Anspruch der Gemeinschaft ausgedrückt. Das Defizit, das der Mensch an ihr verursacht hat, erscheint im Licht dessen, der sich mit den Menschen solidarisch erklärt hat; in gleicher Weise das Plus des Guten.

e) Das NT stellt neben diesen Anspruch der ausgleichenden Gerechtigkeit die Botschaft von der überschwenglichen Gnade, in der sich die absolute schöpferische Macht der göttlichen Liebe über das Böse zeigt. Die Verhältnisse der weltlichen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, das Böse in der menschlichen Geschichte sind nicht Bedingung und Maß der göttlichen Liebe.

f) Die Aussagen des NT sind so aufzufassen, daß sie im Licht der endgültigen Zukunft das gegenwärtige Leben des Menschen meinen und bestimmen. Sie dürfen also nicht ausgelegt werden als vorausnehmende, sachhaft wissende Schilderung dessen, was sich einmal so ereignen wird, oder was sich für bestimmte gestorbene Menschen schon so ereignet hat. Sie sind Aufdeckung der Möglichkeiten, in denen sich der Mensch befindet, solange er frei und verantwortlich das Leben dieser Welt lebt. Heil wie Unheil stehen auf dem Spiel.

Gott behaftet den Menschen unbedingt beim Guten, Wahren und Schönen. Diese Beziehung auf die gegenwärtige Lage des Menschen ist wesentlich für alles, was im NT zur Zukunft des Menschen vor Gott gesagt wird. Die Rede der Verheißung öffnet die Möglichkeit endgültiger Gottesnähe und der Aufnahme in den todlosen Kreislauf der Liebe; die Rede der Drohung öffnet die Möglichkeit endgültiger Distanz von Gott und der Ausschließung aus dem Kreislauf der Liebe.

g) Diese Eigenart der christlichen Botschaft macht es unmöglich, aus dem Aspekt des ausgleichenden Gerichtes oder aus dem Aspekt der überschwenglichen Gnade einen wissenden Einblick in das abzuleiten, was Gott tatsächlich über die Toten entscheidet oder schon entschieden hat: daß entweder schon viele oder wenige Menschen in der Hölle, andere im Himmel sind oder doch mit Sicherheit sein werden; oder daß alle in den Himmel kommen.

h) Der Verzicht auf einen solchen wissenden Einblick in das Handeln Gottes schließt nicht ein den Verzicht auf ein bestimmtes Bild der Hoffnung. Es ist vielmehr die Aufgabe der Theologie, dieses Bild aus der Botschaft des NT und der gesamten christlichen Überlieferung zu erheben und anschaulich zu machen. Das ist besonders wichtig in der Gegenwart, da die Rede vom Gericht Gottes entweder vermieden wird oder in einseitigen Formen geschieht; da die Frage: Wer ist Gott? mit neuer Eindringlichkeit gestellt wird. Sie hat ihre eschatologische Form, wenn gefragt wird, was der Mensch schließlich von Gott zu erwarten habe.

Obwohl der Christ weder sich selber noch anderen den Verlauf und Ausgang jenes Dialoges schildern kann, sondern auf sein Wagnis zugeht, bewegt er sich nicht in einem Raum der Willkür und des ganz und gar Unverläßlichen. Denn von diesem letzten Dialog weiß er, weil ihm *jetzt* die Gnade, das ewige Ja Gottes zugesprochen

und in ihm lebendig ist. Die christliche Beziehung zur Ewigkeit ist daher Hoffnung auf Heil, daß jener Dialog in letzte Übereinstimmung hinein ohne Ausnahme glückt. Deshalb entspricht es nicht der Hoffnung, wenn der Himmel als Gewinn und die Hölle als Verlust der Gottesgemeinschaft so dargestellt werden, als lägen sie in der ewigen Absicht Gottes wie neutrale Möglichkeiten gleich-gültig nebeneinander und als befände sich der Mensch in diesem Zweierlei des Willens Gottes. Was wir den Texten, an die wir uns zu halten haben, entnehmen können, ist das Zeugnis für den einen Willen Gottes, der auf das Heil aller Menschen, das unendliche Glücken ihres Lebens gerichtet ist, und nicht nur als Theorie am Himmel hängt, sondern wirklich im Menschen zum Ziele kommen will. Die Möglichkeit, aus dieser Absicht Gottes herauszutreten oder -zufallen und in die Trennung von Gott zu geraten (= in die Hölle zu kommen), ist vor jedem einzelnen Menschen wirklich offen, solange er auf dem Weg seiner freien Verantwortung in dieser Welt geht. Diese Möglichkeit wohnt dem Erlebnis seiner Freiheit inne, sie kann aber und *muß* christlich umfangen und getragen werden von der Hoffnung, Gott werde dereinst für alle das Wort der Versöhnung haben, und von allen werde es mit Versöhnung beantwortet werden.

i) Es entspricht im höchsten Maß dem Glauben, daß Gott die Liebe ist, wenn ihm hoffend die höchste Zumutung entgegengebracht wird: Daß sie allein schaffende Macht, schaffender Sinn ist und alles Leid, alles Böse, alles Unrecht im Gericht so heilt und vergibt, daß darin alle Gerechtigkeit zu ihrem vollen Frieden kommt, ohne ihren verteilenden und verdammenden Triumph haben zu müssen; daß Gottes schöpferische Liebe so den Kreislauf der Vergeltung ein für allemal vergebend durchbricht. Die Liebe Gottes, über die hinaus nichts Größeres gedacht werden und sein kann, ist fähig, dem Opfer Genugtuung zu verschaffen und dem Henker zu vergeben, so daß beide, jeder in seiner Weise, der neuen Gerechtigkeit teilhaftig werden.

j) Diese Zumutung fordert das Ärgernis heraus, das vom Anspruch der verteilenden Gerechtigkeit ausgeht: Was hat der Gute von seinem guten und vielleicht unglücklichen Leben, wenn der Böse Gottes Vergebung findet? Dieses Ärgernis ist theologisch notwendig und entspricht dem Maß der schöpferischen Liebe Gottes, das in den Grenzen der menschlichen Gerechtigkeit nicht zu fassen ist. Denn „in einem geheimnisvollen und allerheiligsten Sinn, der unendlich weit davon entfernt ist, die Majestät des Guten anzutasten, steht Gott noch über dem Guten, und damit über dem Bösen. Er ist selbst das Gute, aber in unausdenkbarer Freiheit. In ihm ist eine Freiheit, die aller Bindung, selbst durch etwas derart Letztes wie den Begriff des Guten, entrückt ist. Aus dieser Freiheit heraus ist er mächtiger als die Schuld. Diese Freiheit heißt die Liebe. Liebe ist nicht nur lebendiger, nicht nur gütiger als bloße Gerechtigkeit, sondern mehr als sie; höher, mächtiger, im Sein wie im Sinn. Aus dieser Liebe heraus vermag Gott sich zu erheben, und ohne daß er die Wahrheit und Gerechtigkeit antastete, darf und vermag er zu erklären, die Schuld sei nicht mehr"[6].

Das Ärgernis wird überwunden in dem Maß, als der rechtende Mensch sich dieser absoluten freien Liebe übergibt und sie gewähren läßt, belehrt von dem Wort, mit dem Jesus das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg schließt: „Nimm das Deine und geh heim! Ich will aber diesem letzten geben genau wie dir. Oder ist es mir nicht erlaubt, mit dem Meinen zu tun, was ich will? Oder ist dein Auge scheel, weil ich gut bin?" (Mt 20, 14–15).

k) Darum ist die Hoffnung, die sich auf das letzte Schicksal des Menschen vor Gott richtet, für den Christen eine: Daß alle Menschen, ohne Ausnahme, in das Leben Gottes aufgenommen werden und daß keiner davon ausgeschlossen wird. Die Fürbitte der Christen muß daher im liturgischen wie im privaten Bereich allen gelten. Diese alle umfassende Solidarität der Hoffnung ist die Seele der christlichen Botschaft, nicht eine spekulierende Theologie der strafenden Vergeltung.

---

[6] *Romano Guardini*, Der Herr, Würzburg (1951[9]) 147.

l) Wenn von der Achtung gesprochen wird, die Gott der menschlichen Freiheit angedeihen läßt, ist wohl im Auge zu behalten, daß es sich dabei nicht um eine menschenförmige Achtung handeln kann, die sich im Grunde erschöpfen könnte in einer äußerlich gewährenlassenden und zuschauenden Passivität vor der unzugänglichen Entscheidung einer anderen Person. Da die Freiheit des Menschen in der absoluten Lebensmacht Gottes ihren Ursprung hat, Gott also den Menschen frei macht von innen her, kann ihm die Möglichkeit nicht abgesprochen werden, das Herz des Menschen in seiner heimlichsten Intimität so anzurühren, daß diese frei ganz zu sich selbst und zu Gott findet. Darum sollte man es auch vermeiden, einen merkwürdigen Vorbehalt vor das zu setzen, was Gott im Gericht vermag. Er lautet: die Endgültigkeit der Gesamtentscheidung des Menschen läßt auch von seiten Gottes her keine Änderung mehr zu, weil er eine solche Stellungnahme des Menschen unbedingt achtet und ihn keinerlei Zwang unterwirft. Damit wird die göttliche Freiheit auf eine Ebene mit der menschlichen gesetzt und vergessen, daß alles, auch die Freiheit als solche, in ihm lebendig ist, sich bewegt und ist (Apg 17, 28). Die höchste, Gott allein entsprechende Form der Achtung menschlicher Freiheit kann nicht in einem äußerlichen In-Ruhe-Lassen bestehen, sie kann doch nur geschehen, wenn Gott sich im Dialog mit dem Menschen diesem in höchster Lebendigkeit zuwendet. Die Endgültigkeit, in die der Mensch im Tod gelangt, kann nicht heißen, daß nun die Qualität der personalen Beziehung aufgehoben wird, sondern nur eine neue, nicht mehr überholbare Weise andeuten, in der Gott und Mensch füreinander und ineinander sind[7].

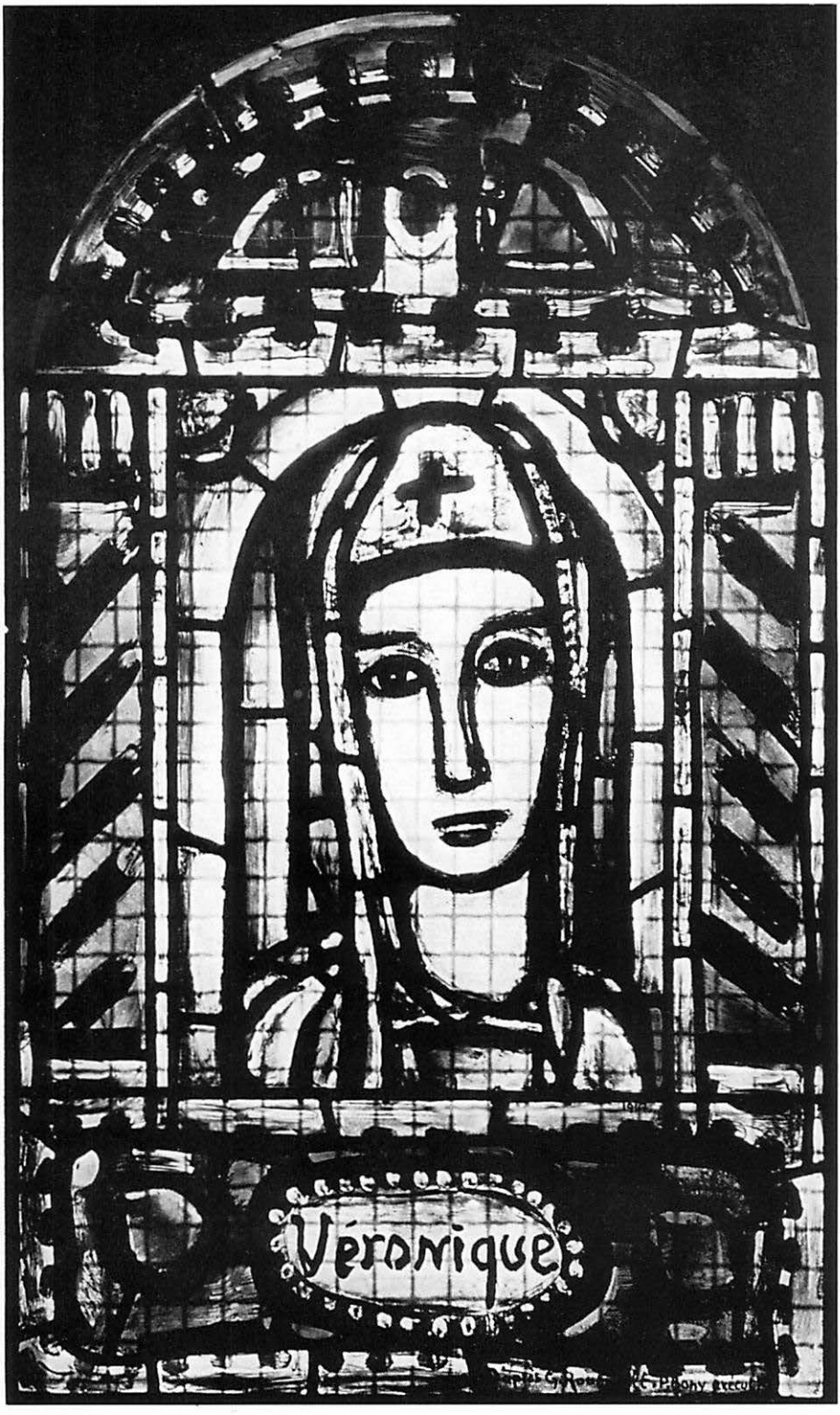
m) Die christliche Rede vom Gericht Gottes ist daher keine Waffe der Prediger, die damit ihren Jenseitsterror ausüben und mit Hilfe der angedrohten Sanktionen in der kommenden Welt ihre irdische Rolle oder auch ihre gesellschaftlichen Privilegien festmachen dürften; sie ist keine Aufkündigung der Solidarität des Christen mit der sündigen Welt, als ob er schon in diesem Leben zu einer Gruppe gehören könnte, die vom Gericht nur zu reden, nicht aber auch für sich selbst zu hören hätte; die der Ankündigung des Gerichtes über andere zustimmen und Beifall klatschen, sich selbst aber außerhalb seines Anspruchs wissen dürfte. Weil das Gericht aufzufassen ist als der endgültige Dialog zwischen der absoluten Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen, weil jeder Mensch und jeder Christ nicht nur für sich allein zu Gott steht, sondern immer die gesamte Summe seiner Verknüpfungen mit der Welt in dieses Verhältnis einbringt, weil er daher im Gelingen des Lebens wie in dessen schuldhaftem Defizit mit allen anderen verbunden ist, kann er vom Gericht Gottes nur so sprechen,

---

[7] Die merkwürdige Logik der Endgültigkeit, die viele theologische Überlegungen zum Gericht Gottes enthalten, ist wieder zu lesen in *J. B. Lotz*, Tod als Vollendung. Kunst und Gnade des Sterbens, Frankfurt/M (1976) 102; da heißt es, die Endgültigkeit der Gesamtentscheidung, die der Mensch im Tod treffe, lasse weder von seiten des Menschen noch von seiten Gottes irgendeine Änderung zu. Von seiten des Menschen nicht, weil er sich „ganz oder bis in sein Innerstes ausgesagt hat oder ihm nichts mehr zu sagen bleibt, was seine letzterreichte Prägung zu ändern vermöchte." Das scheint nur möglich zu sein, wenn der Mensch als metaphysische Einzelheit gedacht wird, die sich nicht in dialogischer Freiheit, sondern in gott-loser Selbstsetzung vollendet, was im klaren Gegensatz zu dem steht, was auch Lotz die dem Menschen eigene „Fähigkeit zum Unendlichen" (capacitas infiniti) nennt. Diese ist aber immer Antwort und von ihrem vorausgesetzten Wort nicht zu trennen.
Von seiten Gottes könne eine Änderung nicht erwartet werden, weil er die „endgültige Entscheidung des Menschen unbedingt achtet und ihn bezüglich seiner letzten Hinkehr zu seinem Ursprung keinerlei Zwang unterwirft". Ohne weiteres wird die Freiheit Gottes der menschlichen auf einer Ebene menschlicher Verhältnisse gegenübergestellt. Die Weise, wie *Gott* dem Menschen gegenüber unbedingt ist, bleibt ungedacht. Am Ende des Absatzes freilich heißt es auf einmal: „ob ein solcher Abfall im erhöhten Licht des Todes durchgehalten wird, ist Gottes Geheimnis." Dieses Licht kann offenbar nicht vom Menschen stammen, obwohl es nach der These der Endentscheidung so sein müßte — es wird Gottes Geheimnis genannt und nun doch ihm anheimgestellt, ob es beim „endgültigen" Beschluß bleibt. Ist damit nicht gegen die zwei Behauptungen der Endgültigkeit wieder alles geöffnet und möglich gemacht?

*Folgende Bilder illustrieren den Artikel von G. Rombold: Abb. 1 zu S. 23:*

*Max Beckmann, Der Traum, 1921, 180 × 90 cm, im Besitz von Morton D. May, St. Louis (Foto Kunsthalle Mannheim). Mit frdl. Erlaubnis von Dr. Peter Beckmann*


Véronique

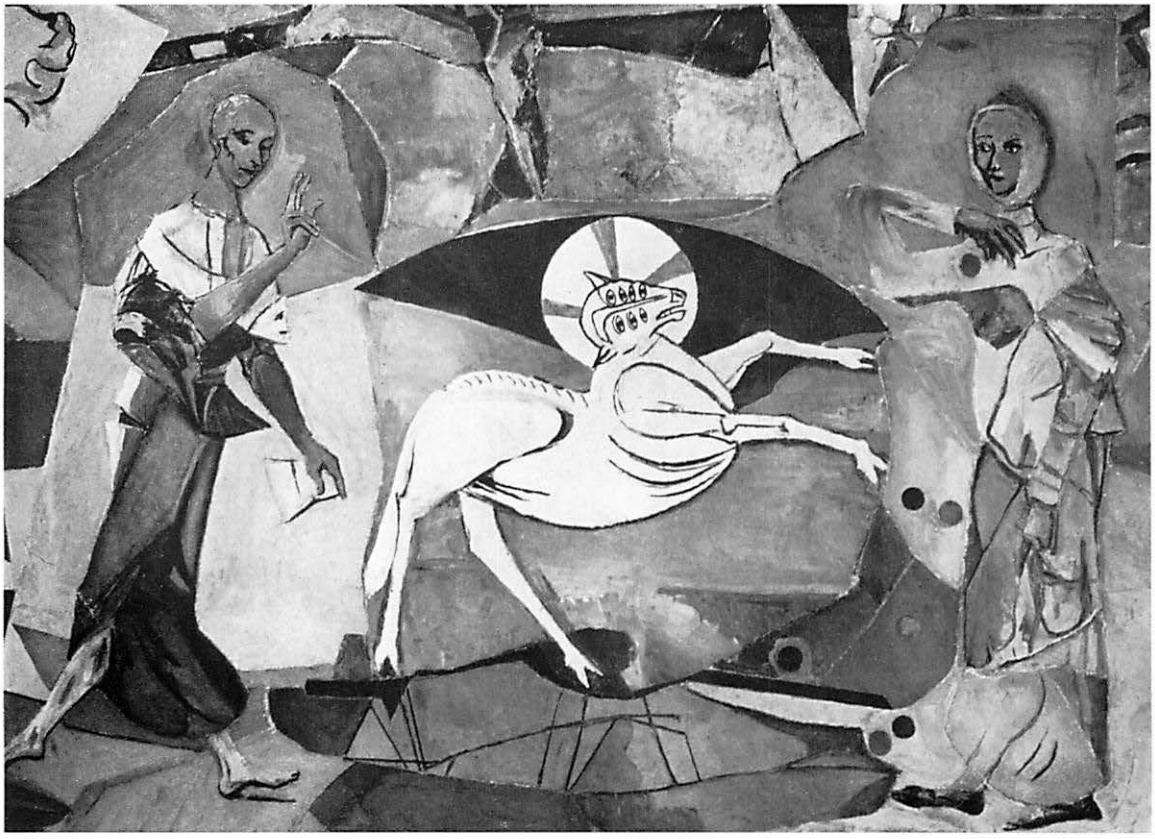


*Abb. 2 zu S. 27:*
*Herbert Boeckl, Ausschnitt aus dem Altarwandfresko der Engelskapelle in Seckau: Das „springende Lamm" zwischen dem „Starken Engel" und der göttlichen Weisheit (Foto Walter Wellek)*

*Rechts, Abb. 3 zu S. 27:*
*Georges Rouault, Véronique, Glasfenster in Assy (Foto Dr. Erich Widder)*

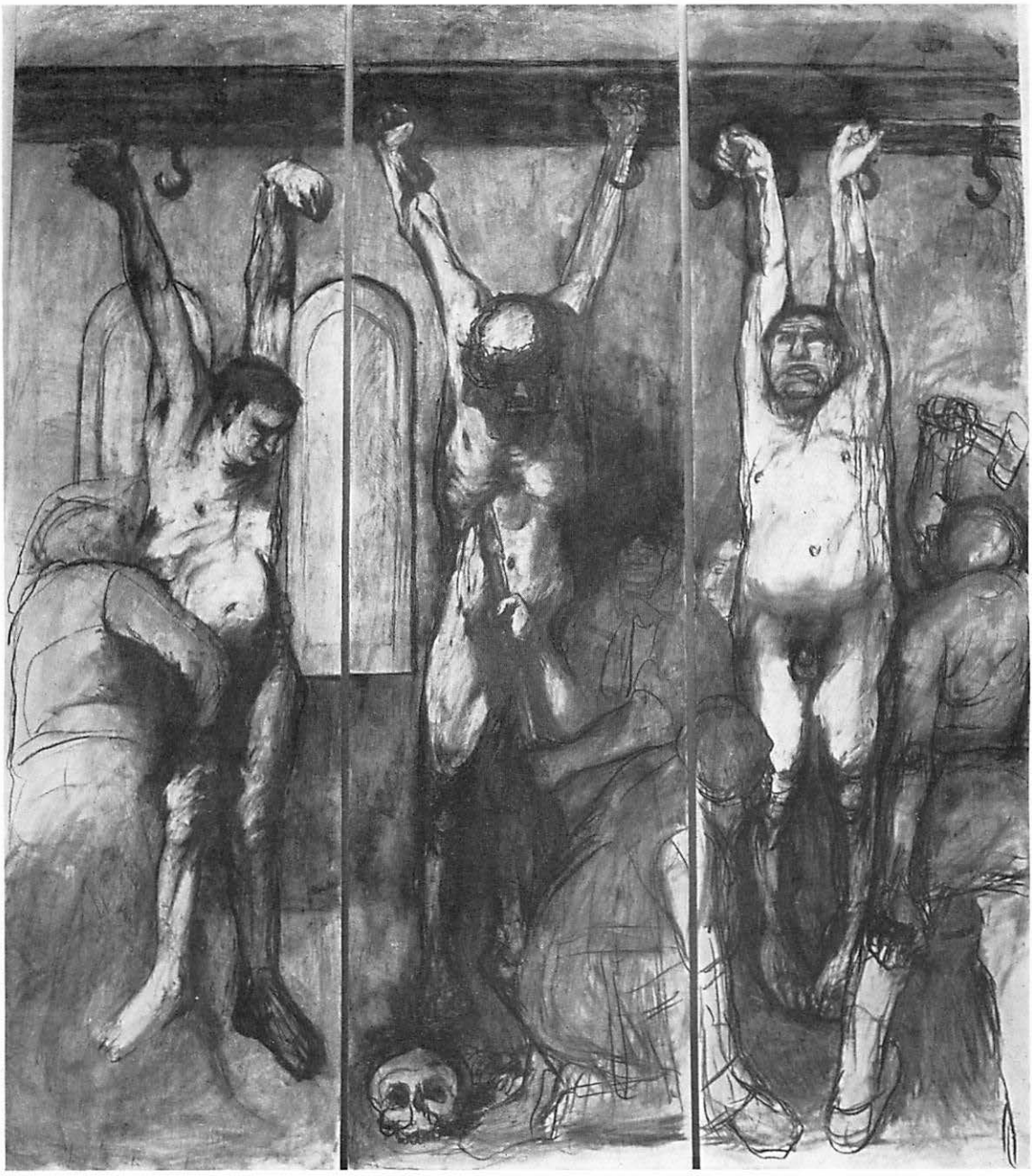


*Abb. 4 zu S. 28:*
*Alfred Hrdlicka, Golgotha,*
*lebensgroße Zeichnung*
*in Grafit und Kohle auf Holz*
*in der Evang. Kirche Berlin-*
*Plötzensee, 1970*
*(Foto Fritz Miho Salus)*

daß er 1. keinen Vorbehalt setzt, als wüßte er für sich oder seine Gruppe eine Garantie jenseits der freien Gnade Gottes, die für andere nicht gelten sollte; denn der absoluten Liebe begegnet er recht nur im absoluten Verzicht auf Vorbehalte; 2. als Bote des Gerichtes über die Menschenwelt aus der Hoffnung spricht, er werde Heil und Rettung finden nicht *vor* dem Gericht, sondern *im* Gericht, unter das er mit allen anderen gestellt ist.

13. *Tod, Gericht und Auferweckung* bezeichnen die verschiedenen Seiten des einen Vorgangs, in dem der für diese und mit dieser Welt sterbende Mensch von Gott aufgenommen wird und in die Lebenssphäre gelangt, die vom neuen Sein geprägt ist. Auferweckung als Tat Gottes am Menschen meint also die Metamorphose des Lebens; sie wird dem Menschen geschenkt als Antwort Gottes auf den Anfang, der in der irdischen Lebenszeit mit dem Dasein gemacht wurde. Gott stellt nicht einen Menschen neu zusammen aus den Teilen, die bei seinem Tod auseinandergerissen wurden und als gesonderte Wesenheiten — der unsterblichen Seele und verstreuter Leibatome — so lange weiter dauern, bis sie wieder, gewiß auf ein Neues, in die gehörige Verbindung gebracht werden. Der ganze Mensch stirbt und der ganze empfängt die unvergleichbare Gabe des Neuen. Denn das Enden der Weltgestalt erfaßt den Menschen nach seiner leiblichen und seelischen Seite. Was die überlieferte Lehre die *unsterbliche Seele* nennt, ist nicht ein schlicht vom Menschen trennbarer Teil, sondern er selbst, insofern er zum Unterschied von allen anderen Weltwesen von innen her geöffnet und befähigt ist, mit dem Unendlichen und Unvergleichlichen, den wir Gott nennen, in eine Kommunion der Erkenntnis und der Liebe zu treten.

Die Annahme, die unsterbliche Seele sei es, die den zeitlichen Abstand zwischen Einzeltod und Auferweckung aller am Jüngsten Tag überbrücke, geschieht in der Voraussetzung, die Wirklichkeit über dem Todeslimit sei eine Verlängerung der Welt vor dem Tod. Eine solche ist nach der Erkenntnis, welche die Quellen der Offenbarung ermöglichen, nicht gegeben; die Bibel spricht überdies immer von dem einen Menschen, der Geist im Fleisch, Person in der Gemeinschaft ist und so auferweckt wird. Daher ist es recht und genug, im Verzicht auf alle jenseitigen Termine zu sagen: Im Tod geschieht die Rettung des Lebens durch Gott, die Auferweckung, und was jetzt schon ganz für den einzelnen Menschen geschieht, das hat zugleich den Charakter der Gemeinschaft.

14. Die Vorstellung von dem, was die christliche Überlieferung den *Himmel* nennt, ist in mancher Weise verkürzt und beschattet; z. B. durch einen flachen Begriff von der Endgültigkeit, die der Mensch im Tod erreicht; er ist häufig mit der Ahnung verbunden, Himmel sei nichts als die Fortdauer eines belohnten Zustandes, der im Tod eingetreten ist und im Gericht festgestellt wurde. Das Werden des Himmels als Wachsen der vollendeten Menschheit zu Gott hin ist oft nicht mehr als der Transport der Seelen in einen bereitgemachten Raum der Freude; und nicht zuletzt ist es die Einebnung des Neuen, Unmeßbaren, das mit dem kommenden Leben verbunden ist, die immer wieder die Frömmigkeit phantasie- und freudlos und für die Gedanken einer unaufhörlichen Wiederverkörperung der schweifenden Seele anfällig macht. In der Tat: Wenn es nur um einige oder viele Neuigkeiten geht, können davon nicht genug gesammelt und dafür nicht genug Gelegenheiten gehabt werden, und unabsehbare Kreisläufe werden nötig. Dagegen wird die christliche Hoffnung auf ein Sein in der Angesicht-Nähe Gottes, das Neue in ihm: dem Vater, dem Christus und dem Geist selbst sehen; was aus der unendlichen Macht des Seins und der aufrufenden Kraft des ewigen Liebeswortes dann in den Menschen kommt und im Menschen wirkt, wird ihm das Maß einer Kommunion öffnen, die ihn nicht mehr zu weiteren Reisen in die zeitliche Zerstreuung antreiben muß. Wenn die geschenkte Fülle wirklich im Menschen ankommen und ihn durchströmen soll, wird sie verbunden sein mit einer dichteren Form der Selbstgegenwart, einer weiteren Fähigkeit, Wirklichkeit aufzunehmen, und einer entfesselten Kraft der personalen Mitteilung und Teilnahme.

Die ewige Ruhe *und* das ewige Leben sind die unausdenkbare Versammlung des Geistes und der Kraft des Menschen im Augenblick, da sich die Angesicht-Nähe Gottes ereignet. Und erst wenn Gott so alles in allem ist, aber dann auch ein für alle mal, kommt jene Unruhe zum Ziel, die den Menschen mit der Bitte oder der erbitterten Forderung umtreibt, Gott möge Aufklärung schaffen, warum er ihm auf der Welt vor dem Tod ein solches Ausmaß an Gefährdung und Leid zumutet. Die christliche Hoffnung ist von dem Glauben getragen, die ewige Liebe werde im Gang ihrer wachsenden Zuneigung, Teilnahme und wirklichen Übereignung an den Menschen, diesem in der alles überbietenden und unendlich weiter bringenden neuen Schöpfung den Weg zeigen und das Warum nennen können; an der Haltung des ganzen Vertrauens, das Jesus in seinem Gottesverhältnis ausdrückt, ist dieser endgültige Trost vorausgenommen und unserem Glauben zugänglich gemacht.

Auf dem Weg dorthin – das darf die Hoffnung nicht überfliegen – hält den Menschen *die große Stimme Jesu:* „Wir besitzen einen Erlöser, der ein universaler Mittler ist, alle Dinge erfüllt und der Erstgeborene aller Geschöpfe ist. Dieser Jesus ließ von Anfang der Welt an in seinen erlösten Gliedern eine einzige Stimme erschallen, eine Stimme, die nach und nach anschwoll, bis sie in ihm selbst am lautesten wurde, damals, als er seinen Geist aufgab. Und diese einzige Stimme verkündet, daß es kein anderes Leben gibt, als das Leben im *Worte,* und daß die Welt, wie sie aus dem *Worte* hervorging, so auch durch das *Wort* im Dasein erhalten und zu ihrem Ursprung zurückgelenkt wird"[8].

---

[8] *Nikolaus Cusanus,* Excitationes, 1. 3; zitiert nach: *H. de Lubac,* Glauben aus der Liebe, Einsiedeln (1970) 404.

GÜNTER ROMBOLD

# Kunst als Prophetie

*Zur Situation der Kunst*

Die Situation der Kunst, die Klee bereits vor Jahrzehnten mit den Worten ausdrückte: „Uns trägt kein Volk", hat sich weiter verschärft. Während im spätkapitalistischen Westen clevere Manager Kunstwerke als Statussymbol und Wertanlage verhökern, wird im staatskommunistischen Osten („Staatskommunismus" ist eigentlich eine contradictio in adiecto) die Kunst zur ideologischen Verbrämung des eigenen Systems mißbraucht, falls man es nicht vorzieht, nichtlinientreue Kunst in den Westen zu exportieren, um dafür Devisen einzuheimsen.

Dabei gerät der Begriff der Kunst selbst in eine Krise. Seit Marcel Duchamp einen Flaschentrockner und eine Klosettmuschel ausstellte, ist immer wieder Anti-Kunst proklamiert worden. Die Frage ist allerdings, ob damit nur ein bestimmter Begriff von Kunst oder ob Kunst überhaupt angegriffen werden soll und getroffen wird.

Für die Kunstauffassung des 19. Jh. sind zwei Phänomene charakteristisch: die Privatsammlung und das Museum. In beiden Fällen wird Kunst ausgegrenzt aus der übrigen Wirklichkeit. Die verhängnisvolle Folge ist, daß man das Gestaltete überhaupt nur wahrnimmt, wenn man eine bestimmte Bewußtseinsstellung einnimmt, nämlich die des Kunstgenusses. Ist diese Bewußtseinsstellung nicht vorhanden, so geht man achtlos an den erstaunlichsten Dingen vorbei. Dagegen protestieren Dada und die Nachfolger, wobei der Satz „Nichts ist Kunst" unversehens in den anderen „Alles ist Kunst" umschlagen kann. Der Bürger, der gewohnt war, seine Wohnung mit Kunst auszuschmücken, steht irritiert vor diesem Phänomen und weiß gerade mit den interessantesten Objekten und wegweisenden Tendenzen nichts anzufangen. Wie soll man auch Minimal Art oder Concept Art sammeln, von Happenings ganz zu schweigen. Die beamteten Verteiler staatlicher Subventionen tun sich genau so schwer. Schließlich kann man den Museumsbesuchern auch nicht zuviel zumuten, falls man überhaupt selbst zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden versteht. Kunst drängt wieder in die Öffentlichkeit, aber nicht in eine vom Staat protektionierte. Schon Picasso hatte dagegen protestiert, daß mit Kunst Wohnungen ausgeschmückt werden. „Guernica" ist trotzdem in einem Museum gelandet. Heute gehen die Künstler auf die Straße, um dort zu verkaufen oder zu schockieren. Oder sie veranstalten wie Karl Prantl Symposien, um gemeinsam mit anderen in der Landschaft, in einem Steinbruch, zu arbeiten.

Bemerkenswert ist die Unsicherheit des Marxismus vor dem Phänomen Kunst. Karl Marx selbst war sich bewußt, daß die Kunst sich nicht ohne Gewalt in sein System einordnen läßt: „Bei der Kunst ist bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehn"[1].

Werner Hofmann hat in seiner Schrift „Kunst und Politik" gezeigt, wie der Marxismus in den zwanziger Jahren die revolutionären Tendenzen der Kunst, die alle zum Marxismus hindrängten, zurückgestoßen hat. Schon 1925 stellte Lissitzky betroffen fest: „Man sucht von oben eine revolutionäre Kunst zu schaffen. Der Staat hat immer einen David gehabt, der heute den Schwur der Horatier und morgen die Krönung Napoleons malt. Nur: heute fehlt der David." Nicht minder schockiert zeigte sich Brecht darüber, daß man die Künstler in der stalinistischen Ära dazu zwang, „sozialistische Inhalte" in „bürgerlichen Formen" auszudrücken. Werner Hofmann macht die bos-

[1] *Karl Marx*, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW (= Marx-Engels, Werke, Berlin 1957 ff), Bd. 13, 640.

hafte Bemerkung: „Damit kehrte der erstarrte Marxismus zum Bildungsbürgergeschmack seines Begründers zurück"[2].
Die Ursachen für diese Haltung des Staatskommunismus sind leicht einzusehen: eine revolutionäre Kunst stellt sich immer gegen das System, und zwar nicht nur gegen das fremde (das wäre Propaganda), sondern noch mehr gegen das eigene. Das aber kann kein System dulden. Staatskommunistische Kunst hat daher dasselbe zu bewerkstelligen wie nationalsozialistische Kunst nach einem Wort von Josef Goebbels: „Organisation des Optimismus". So neu ist das ja nicht. Im Grunde fordert Platon in der Politeia nichts anderes: „In den Staat ist nur *der* Teil der Dichtkunst aufzunehmen, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt"[3]. Die Kirche hat da auch einige Erfahrung. Die Kunst des Barock war (unter anderem!) die Kunst der Gegenreformation und sollte die Leute wieder in die katholischen Gotteshäuser locken. Und der Kult des „trefflichen Mannes" Martin Luther hat eine Inflation von Luther-Bildern besorgt.

*Problematische Alternativen*

Wo ist nun der Platz des Künstlers und der Kunst? Soll er unmittelbar an der Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitarbeiten und auf die Barrikaden steigen?

Das kann einmal richtig sein; schließlich hat der Künstler — wie jeder andere — das Recht, auf die Barrikaden zu steigen, wenn eine Extremsituation ihn dazu herausfordert. Da zeigt sich vielleicht sogar, daß nicht nur sogenannte Künstler Kunst hervorbringen. Es entsteht anonyme Kunst wie beim Pariser Maiaufstand oder in den Tagen der russischen Invasion in der ČSSR. Für einen Augenblick scheint sich die Zukunftsvision von Karl Marx zu verwirklichen: „In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderem auch malen." Dahinter steht bekanntlich die utopische Vorstellung, daß in einer kommunistischen Welt die Arbeitsteilung aufgehoben würde.
Können solche Extremsituationen verallgemeinert werden? Kann man die Aufgabe der „Kunst" auf diese Möglichkeit einschränken? Das hieße, einem höchst einseitigen Denken verfallen.
Die andere Extremhaltung ist die des Rückzuges in die innere Emigration, zu der sich Männer wie Oskar Schlemmer in der NS-Zeit entschlossen haben. Heute ziehen zahlreiche Maler und Schriftsteller in der Sowjetunion es vor, auf solche Weise dem Zwang zum befohlenen sozialistischen Realismus zu entkommen.
Hinter dieser Haltung kann eine sehr verschiedene Einstellung stehen. Sie kann aus einer Ablehnung dieser bestimmten Politik oder aus der Überzeugung von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Kunst und Politik hervorgehen. Im ersten Fall ist der Rückzug in die innere Emigration selbst ein politischer Akt, ein Akt des Protestes, im zweiten Fall wird Kunst als Eigenbereich proklamiert, der von der Politik unberührt bleibt.

*Welchen Bezug hat Kunst in der Vergangenheit zur gesellschaftlichen Realität gehabt?*

An dieser Stelle ist eine kurze Rückblendung in die Geschichte am Platz. Welche Rolle hat Kunst in ihr gespielt?

Ich glaube, daß es unmöglich ist, darauf eine einzige Antwort zu finden. Die Funktion der Höhlenmalereien als Jagdzauber läßt sich kaum vergleichen etwa mit der imperialen Kunst des römischen Kaiserreiches, deren Aufgabe die Verherrlichung des Kaiserhauses war (ein klassisches Beispiel: das Relief der Vergöttlichung des Antoninus Pius im Giardino della Pigna im Vatikan. Der Genius der Unsterblichkeit trägt das kaiserliche

[2] *Werner Hofmann*, Kunst und Politik, Köln 1969, 19.
[3] *Platon*, Politeia 607 a.

Ehepaar, das von Adlern umgeben ist, in die Lüfte. Die sitzende Roma und die Personifikation des Campus Martius blicken dem Paar nach).
Mittelalterliche Kunst wiederum entwirft eine Gegenwelt, reich an Paradiesen und Inseln der Seligkeiten, aber ebenso reich an Angstträumen von Gerichts- und Höllenszenen. Die Bilder eines Fra Angelico mit ihren zarten, sanften, hellen Farben sind solche Traumgebilde, so wie umgekehrt die Dämonen und Monstren der Romanik Ausgeburten der Phantasie sind.
Es erhebt sich die Frage: Ist die Kunst nichts anderes als der Spiegel der inneren und äußeren Welt einer Epoche? Oder kann sie auch Einfluß darauf gewinnen, kann sie Wirklichkeit verändern, etwa im Sinne des Marxschen Postulates der 11. These gegen Feuerbach: „Die Philosophen (hier sprich: Künstler) haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern"?
Werfen wir einen Blick auf die Übergangszeiten, die für unser Problem von besonderer Bedeutung sind.
Offensichtlich hat gerade große Kunst immer Neues gebracht, war sie Ausdruck eines neuen Sehens, einer neuen Bewußtseinslage. So tauchen in der Spätantike, im 3. Jh., interessanterweise also bereits vor dem Sieg des Christentums, neue Tendenzen auf, die auf das Flächige gehen, das für die ganze frühmittelalterliche Kunst so bezeichnend ist, und die formale Voraussetzung bildet für die Entrückung der Wirklichkeit ins Jenseitige. Ebenso erkämpfen die Maler der Renaissance Schritt für Schritt die Wiedereroberung der Darstellung der irdischen Wirklichkeit.
In solchen Entwicklungen ereignet sich höchstwahrscheinlich beides: Eine neue Bewußtseinslage sucht ihren Ausdruck, und umgekehrt wirken diese Bilder prägend auf das Sehen der Zeitgenossen, helfen also mit, ihre Bewußtseinslage zu verändern. Uns fällt ein Wort von Paul Klee ein, das in diesem Sinne verstanden werden kann: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar".
Die eigentlich revolutionäre Aufgabe der Kunst besteht sicher eher in diesem Sichtbarmachen, als in einem unmittelbaren Aufruf, auf die Barrikaden zu steigen.

*Die neue Situation seit der Aufklärung*

Wir können uns allerdings nicht verhehlen, daß die Situation der Kunst seit der Aufklärung grundlegend anders geworden ist; daß dieser Einschnitt tiefer reicht als andere vorhergehende.
Die neue Bewußtseinsstellung ist kritisch, worauf schon Hegel in seiner Ästhetik hingewiesen hat: „In unseren Tagen hat sich fast bei allen Völkern die Bildung der Reflexion, die Kritik und bei uns Deutschen die Freiheit der Gedanken auch der Künstler bemächtigt und sie in betreff auf den Stoff und die Gestalt ihrer Produktion, nachdem auch die notwendigen besonderen Stadien der romantischen Kunstform durchlaufen sind, sozusagen zu einer tabula rasa gemacht"[4]. Fortan ist der naive Künstler eine Ausnahme, und der „sentimentalische" im Sinne Schillers (wir würden sagen: der „reflektierende") wird die Regel.
Von entscheidender Bedeutung ist ferner das veränderte Verhältnis zur Natur und zur Geschichte. Goethe konnte seinem Verhältnis zur Natur im Tiefurter Journal von 1782 noch folgendermaßen Ausdruck geben:
„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen . . .
Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr.

---

[4] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Ästhetik, in: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1970, Bd. 14, 235.

Nein, was wahr ist und falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ihr Verdienst."
Während Goethe sich der Natur hingibt, versucht der nachgoethesche Mensch, die Natur zu verwandeln.
Ebenso geht es mit der Geschichte: Sie wird nicht mehr als gegeben, sondern als vom Menschen gestaltet verstanden. Damit freilich hört auch die Verbindlichkeit der gegebenen geschichtlichen Situation auf. An die Stelle des geschlossenen Zeitstils tritt ein Stilpluralismus. Nochmals Hegel: „In dieser Weise steht dem Künstler, dessen Talent und Genie für sich von der früheren Beschränkung auf eine bestimmte Kunstform befreit ist, jetzt jede Form wie jeder Stoff zu Dienst und Gebot"[5].

*Nähern wir uns dem „Ende der Kunst"?*

Wir wissen, daß nach Hegel das Ende der Kunst mit der Vollendung der Geschichte zusammenfällt, wenn „der Geist an sich als Weltgeist sich vollendet", wenn das Ziel der Geschichte erreicht ist: „das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist"[6]. Wir wissen ebenso, daß der Marxismus kräftige Anleihen bei dieser Hegelschen Eschatologie gemacht hat, indem er allerdings Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt und den Kommunismus als Endziel der Geschichte erklärt hat. Es blieb den letzten Schriften von Herbert Marcuse vorbehalten, diesen Gedanken auf die Kunst anzuwenden. Er äußert die Vermutung, daß Kunst dem zugehörig sei, „was Marx die Vorgeschichte der Menschheit nannte, d. h. der Geschichte des Menschen vor seiner Befreiung zu einer freien Gesellschaft" ... „Die Verwirklichung von Kunst als einem Prinzip gesellschaftlicher Rekonstruktion setzt einen grundsätzlichen gesellschaftlichen Wandel voraus. ... Diese Vorstellung von Kunst als Technik oder als Anleitung zum Aufbau einer Gesellschaft verlangt nach dem Zusammenspiel von Wissenschaft, Technik und schöpferischer Phantasie, um ein neues Lebenssystem zu entwerfen und aufrechtzuerhalten"[7]. Das wäre dann zugleich die „Aufhebung und Transzendierung der Kunst".
Man kann sich umgekehrt fragen, ob nicht die Vollendung der Geschichte zugleich ihre Aufhebung bedeutet. Dem „kritischen Kritiker" sei es erlaubt, weniger systematisch zu denken als Hegel, Marx und Marcuse, und die Frage, ob und wann die Geschichte ihr Ziel erreicht, offen zu lassen. Uns genügt die Feststellung, daß seit der Aufklärung *nachweisbare* tiefgreifende Veränderungen im Verhältnis von Kunst und Gesellschaft eingetreten sind. Zwei davon haben wir bereits konstatiert: Einerseits versuchen das politische und kommerzielle Management, die Kunst in die Hand zu bekommen, was nichts prinzipiell Neues darstellt, aber kaum jemals mit solcher Perfektion betrieben wurde. Andererseits entzieht sich der Künstler diesem Druck oftmals durch innere Emigration.
Es fragt sich allerdings, ob diese Tatsachen, so ernst sie zu nehmen sind, nicht doch Randerscheinungen sind, ob nicht vielmehr die eigentlichen künstlerischen Entscheidungen an ganz anderer Stelle fallen.

*Kunst als Protest*

Die Hypothese sei gewagt, daß Kunst seit der Aufklärung weithin als Protest gegen die Welt, wie sie sich vorfindet, zu verstehen ist. Dieses kritische Moment findet sich in früheren Zeiten nur in Ansätzen. Eine Vorwegnahme der modernen Situation findet teilweise bereits im späten Mittelalter statt. Die Künstler beginnen, die Torheiten der Menschen zu geißeln — denken wir nur an die zahlreichen Darstellungen der 7 Todsünden. Die Bosheit der Menschen wird bloßgestellt (Jörg Breu und Jörg Ratgeb).

---

[5] *Hegel*, op. cit., Bd. 14, 236.
[6] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, ed. Lasson, [6]Hamburg 1952, 559 bzw. 564.
[7] *Herbert Marcuse*, Zur Lage der Kunst in der eindimensionalen Gesellschaft, in: Kunst und Politik, Karlsruhe 1970, o. S.

Erasmus schreibt ein „Lob der Torheit"; Pieter Breughel stellt sein ganzes Schaffen unter dieses Thema. Bei Leonardo spielt die Karikatur eine bedeutende Rolle. Dennoch wird in dieser Zeit noch nicht die Welt als Schöpfung und die Gesellschaft als solche in Frage gestellt. Das geschieht erst in der Aufklärung. Man denke nur an Voltaires Candide, in dem der Autor alle Laster seiner Zeit geißelte, zugleich aber auch an der Weltordnung als solcher Kritik geübt hat. Zur gleichen Zeit hat es Goya wohl als erster gewagt, die Häßlichkeit der königlichen Familie darzustellen; es ist derselbe Goya, der gegen den Krieg protestiert und menschlicher Bosheit immer wieder die Maske vom Gesicht gerissen hat.

Mit Recht schreibt Albert Camus, daß „beinahe alles, was im Händler-Europa des 19. und 20. Jh. an Wertvollem, zum Beispiel in der Literatur entstand, *gegen* die Gesellschaft der Zeit geschaffen wurde. Man kann sagen, daß bis etwa zur Französischen Revolution die vorherrschende Literatur im großen und ganzen eine Literatur der Zustimmung war. Vom Augenblick an, da die aus der Revolution hervorgegangene bürgerliche Gesellschaft gefestigt ist, entwickelt sich jedoch eine Literatur der Auflehnung"[8].

Der Literatur der Auflehnung entspricht eine Malerei und Skulptur der Auflehnung: Der Protest gegen den Krieg, wie er in den Radierungen von Otto Dix zum Ausdruck kommt, der die zerfetzten Leiber der Soldaten im Schützengraben des I. Weltkrieges darstellt, das zornige Gericht über die Schieber und Schmarotzer der Nachkriegszeit in den Zeichnungen von George Grosz. Ähnliches geschieht nach dem II. Weltkrieg, wo Zadkine in Rotterdam sein Mahnmal schafft: „Die zerstörte Stadt": Der zu Tode getroffene Mensch mit dem aufgeschlitzten Leib erhebt anklagend die Arme zum Himmel. Später richtet sich der Protest der Künstler gegen den Vietnamkrieg; eine bis dahin optimistische amerikanische Pop Art verwandelt sich in eine „Art of Protest"[9].

Der Protest kann allerdings noch radikaler werden: Er kann sich gegen die conditio humana als solche richten. So jedenfalls sind unseres Erachtens die Werke von Max Beckmann, dieses Giganten der deutschen Malerei der ersten Jahrhunderthälfte, zu begreifen. Wir wollen das an einem Beispiel verdeutlichen: dem „Traum" von 1921 (Abb. 1). Es ist eine merkwürdige Gesellschaft, die in das schmale Hochformat des Bildes gepreßt wird: ein Drehorgelspieler mit einer Trompete, ein Blinder in Gefängnistracht mit einem riesigen Fisch unter dem Arm, ein Krüppel ohne Beine in der Tracht eines Clowns, ein Mädchen, das im Traum den Griff einer Baßgeige umfaßt — und mitten drin ein Kind, mit weit geöffneten, erstaunten Augen, auf einer Kiste sitzend, und eine kleine Spielfigur (Kasperl?) an sich drückend. Es ist eine Versammlung des Elends, die sich da in der engen Stube zusammenfindet, wobei jeder mit sich selbst beschäftigt ist und keiner sich um den anderen kümmert. Schmerzlich stoßen sie an die Grenzen ihres Käfigs. Der Mann in Gefängnistracht, der auf eine Leiter gestiegen ist, stößt mit dem Armstumpf an die Decke: Dort ist alles zu Ende. Die ganze räumliche Situation ist beängstigend: Der Fußboden senkt sich in übertriebener Perspektive nach unten, einem Abgrund entgegen. Das einzige, was den Sturz ins Chaos verhindert, ist die Strenge des Bildbaues. Der überdeutliche Realismus, die Plastizität der Gestalten steht in krassem Gegensatz zur Traumphantastik des Bildinhaltes[10]. Es ist der Traum eines hellwachen Bewußtseins, wie er in den aufgerissenen Augen des Kindes zum Ausdruck gebracht wird.

---

[8] *Albert Camus*, Der Künstler und seine Zeit, in: Albert Camus, Kleine Prosa, Hamburg 1961, 19.

[9] *Rena Hansen*, The Art of Protest, in: Kunst und Kirche, Linz und Gütersloh, Heft 2/1973, 74 ff.

[10] Vgl. die bedeutsame Interpretation des Bildes von *Wilhelm Fraenger:* Max Beckmann, Der Traum — Ein Beitrag zur Physiognomie des Grotesken, in: *M. von Erffa und E. Göpel:* Blick auf Beckmann, München 1962, 36 ff.

Was soll das Ganze? Das Bild ist auch im Kontext mit anderen Werken Beckmanns zu lesen, was hier nicht geschehen kann. Wenn man das tut, spricht alles dafür, daß Beckmann damit eine Darstellung der Existenz des Menschen anzielt. Diese ist als absurd gekennzeichnet. Er ist der Blinde, der mit seinem Lärm die Welt erfüllt, er ist der Verstümmelte, der bei seinem Aufstieg an die Decke stößt, er ist das verschreckte Kind, das sich hilflos in eine ausweglose Situation gestellt sieht. Von allen Seiten ist er eingeengt. Nirgends zeigt sich ein Ausweg. „Das Leben ist ein Traum, erzählt von einem Schwachkopf" (Shakespeare). Beckmanns Protest richtet sich nicht nur gegen einzelne benennbare Schrecken, sondern gegen das Dunkel, das die menschliche Existenz umgibt.

Max Beckmann steht nicht allein. Auch die Surrealisten, allen voran Max Ernst, haben die Absurdität menschlichen Daseins dargestellt — wie in der Literatur ein Kafka, Camus, Samuel Beckett und Thomas Bernhard. Selten nur öffnet sich in der modernen Kunst ein Ausweg aus der heillosen, absurden Situation des Menschen. Es ist nicht von außen an sie herangetragen, wenn wir sie als Protest gegen Gewalt, Krieg und Mord, und als Revolte gegen die conditio humana begreifen.

Wird diese These akzeptiert, so lassen sich einige Epiphänomene erklären. Einmal das verzweifelte Bemühen der Machthaber, die Kunst unter Kontrolle zu bringen. Das ist in der Tat eine für die Kunst bedrohliche Situation, denn „die Kunst lebt nur von dem Zwang, den sie sich selber auferlegt: An fremdem Zwang stirbt sie"[11]. Zum zweiten erklärt sich der wütende Widerstand der bürgerlichen Gesellschaft, die kritisiert wird. Sie sucht alles Unbequeme als „entartete Kunst" oder „Verlust der Mitte" zu disqualifizieren, ohne daß ihr in den Sinn kommt, daß in der Kunst möglicherweise der berechtigte Protest gegen eine entartete Gesellschaft laut wird. Und schließlich erklärt sich daraus die veränderte Situation des Künstlers selbst, die Camus mit den Worten umreißt: „Gewiß hat es im Zirkus der Geschichte immer Märtyrer und Löwen gegeben. Die ersten nährten sich von den Tröstungen der Ewigkeit, die letzteren von schön blutigem historischem Fleisch. Aber der Künstler saß bisher auf der Zuschauerbank. Er sang zum Vergnügen, für sich selber oder im besten Fall, um den Märtyrer zu ermutigen und den Löwen ein wenig von seinem Heißhunger abzulenken. Jetzt dagegen befindet der Künstler sich in der Arena. Und selbstverständlich tönt seine Stimme verändert — sie ist bedeutend unsicherer geworden"[12].

*Auf der Suche nach Utopia*

Niemand kann allein vom Nein leben. Gerade das Nein zur Welt, wie sie ist, fordert die Phantasie heraus, eine andere zu ersinnen. Die Kunst des 20. Jh. hat gerade in ihren radikalsten Entwürfen Utopien einer anderen Welt entworfen.

Kandinsky hat bekanntlich die reine Abstraktion und die reine Realistik, die er auch höhere Phantastik nennt, hellsichtig als die beiden Extrempositionen der modernen Kunst bezeichnet[13].

Die radikalsten Vertreter der reinen Abstraktion, der Konstruktivismus, die holländische De Stijl-Bewegung und das Bauhaus wollten die ganze chaotisch sich darbietende Wirklichkeit dem ordnenden Geist des Menschen unterwerfen und auf diese Weise die „Einheit aller Dinge und Erscheinungen" (Gropius) erreichen. Das ganze Leben sollte gestaltet, mithin Kunst werden.

In faszinierender Weise wurde diese Konzeption von Mondrian bis zur letzten Konsequenz getrieben. Seine Entwicklung lief auf immer stärkere Reduktion seiner Bilder hinaus: auf das Achsengefüge von Vertikale und Horizontale, auf die Primärfarben Rot, Blau und Gelb. Es wird ein dynamisches Gleichgewicht angestrebt, wobei jegliche Symmetrie ausgeschlossen bleibt. Worum geht es Mondrian letztlich? Seine

---

[11] *Albert Camus*, op. cit. 29. [12] *Albert Camus*, op. cit. 15 f.
[13] *Wassily Kandinsky*, Über das Geistige in der Kunst, [5]Bern 1956, 127.

großartigen „Kräftegleichungen" wollen die gegensätzlichen Spannungen, die in der Schöpfung wirksam sind, zur Ruhe bringen. Daher werden diese Bilder zu kosmischen Gleichungen einer Welt, wie sie sein soll, einer Schöpfung im Gleichgewicht, und — wie Mondrian ausdrücklich sagt — einer „Gesellschaft der Gleichgewichtsbeziehungen". Die Vertreter der reinen Realistik, d. i. höheren Phantastik, formulieren die entgegengesetzte Extremposition der modernen Kunst. Ihre Bannerträger sind die Surrealisten. Sie revoltieren gegen eine von der Vernunft auf das Durchschaubare reduzierte Welt und erstreben die Einheit vom Irrationalen her. Der absoluten Ordnung des Konstruktivismus stellen sie das Ideal der absoluten Anarchie entgegen.

Deutlich ist, daß die künstlerische Revolution, wie sie sich in diesen beiden Gegenbewegungen manifestiert, von der politischen unabhängig ist und sich nicht auf diese reduzieren läßt. Vielmehr protestiert sie gerade gegen das politische Dogma von der totalen Machbarkeit der menschlichen Zukunft durch den Apparat.

Am Rande sei vermerkt, daß zuweilen im Gefolge des Bauhauses die Tendenz übermächtig geworden ist, die Umwelt des Menschen total zu planen. Trotz solch fataler Erscheinungen läßt sich sagen, daß die utopische Welt, die der Künstler visionär erschaut, niemals in der realen Zukunft aufgeht, die der Politiker herbeiführen möchte und zuweilen wirklich herbeiführt. Gerade deshalb ist und bleibt der Künstler der Rivale des Politikers.

*Säkularisierte Prophetie?*

Wenn wir eine Kategorie suchen, die die beiden genannten Aspekte, den Protest gegen die Gegenwartswelt und den Entwurf von Zukunftsmodellen, umschließt, bietet sich eher die des Prophetischen dar. Diese Kategorie ist ursprünglich religiös. Die Propheten des Alten Bundes übten Kritik an der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit und verhießen Heil oder Unheil; freilich nicht als Ereignisse, die unabänderlich auf den Menschen zukommen, sondern als eine Zukunft, die vom Verhalten des Menschen abhängig ist.

Der Unterschied soll nicht verwischt werden. Die atl prophetische Verkündigung geht immer vom göttlichen Auftrag aus und setzt eine Gottesbegegnung voraus. Der Künstler erfährt seinen prophetischen Auftrag in seiner Begabung, seiner Fähigkeit, das auszusprechen, woran alle leiden und worauf alle hoffen. Man könnte von einer säkularisierten Form des Prophetismus sprechen, von einer Existenzweise, die von manchem modernem Maler oder Dichter glaubwürdiger verkörpert wird als vom Priester — wir nennen nur Namen wie Cézanne und Beckmann, Dostojewskij und Camus. Der Künstler, der es wirklich ist, ist ein Stachel im Fleisch der Gegenwart.

*Eine dialektische Antithese*

Man kann sich natürlich fragen, ob die Kategorie des Prophetischen die wesentlichen Phänomene der modernen Kunst trifft. Es gibt zweifellos Erscheinungen, die weder als Protest noch als Entwurf von Zukunftsmodellen zu verstehen sind.

Auffällig ist der stete Rückgriff auf das Ursprüngliche (das Prähistorische, Primitive usw.). Die Dresdner Brücke-Maler und Picasso entdecken gleichzeitig und unabhängig voneinander die Kraft der Neger-Plastik. Man könnte das so erklären, daß sie das Ursprüngliche gesucht haben, um sich desto eher vom Gestrigen losmachen zu können. Das mag seine Richtigkeit haben, genügt aber nicht zur Erklärung.

Für die Intentionen der Maler des „Blauen Reiters" sind die Zoobilder des jungen August Macke erhellend. Spazierengehende Menschen in einer traumhaft schönen Welt der Tiere und Bäume: Spricht daraus nicht die Sehnsucht nach dem Paradies?

Noch deutlicher ist das bei den Tierbildern von Franz Marc. Marc sucht im Tier die paradiesische Reinheit, die er im Menschen nicht mehr findet. Als einziges menschliches Symbol der Reinheit bleibt für ihn die Madonna auf der Mondsichel, die er in sein

„Tirol"-Bild hineinmalt, oder die Verbindung des Sichelsymbols mit dem Tiersymbol, wie es uns im „Turm der blauen Pferde" begegnet, wobei Blau ebenfalls ein Symbol für Reinheit ist. Marc ersehnt eine andere Schöpfung, eine Schöpfung vor dem Sündenfall — eine romantische Sehnsucht, wie das Blau ja auch die Symbolfarbe der Romantik war. Auch das ist eine Utopie, allerdings eine, die ihr Urbild in der Vergangenheit sucht.

Dann ist da das Spielerische. Nicht nur das Theatralische der Selbstdarstellung eines Dali oder das Gequält-Spielerische der Face-Farces eines Arnulf Rainer. Auch die einfache Freude am Machen gibt es, und sie ist nicht umzubringen. Sie spricht aus jedem Bild eines Paul Klee, dessen Bilder allesamt Spiele aus Farben und Formen sind. Aus ihnen spricht eine Heiterkeit vergleichbar der Musik Mozarts, der Paul Klee sich verwandt fühlte.

Und immer wieder taucht das Erotische auf. Die abstrakte Kunst hatte so sehr davon abstrahiert, daß es förmlich wiederkehren mußte, nun oft genug aufdringlich (Warhol), aggressiv (Frohner), zuweilen aber auch mit jener Verführungskraft, die dem Erotischen innewohnt.

Der Eros sucht die Erfüllung im Augenblick. Das zeigt sich deutlich bei jenem Großen der Moderne, in dessen Werk der Eros zentral ist: bei Marc Chagall. Immer wieder stellt sich Chagall mit seiner Braut selbst dar. Die ganze Himmelsseligkeit der Liebe findet sich in diesen Bildern.

Doch bei Chagall gibt es auch Bilder der Vergangenheit: Die Häuser seiner russischen Heimatstadt Witebsk tauchen auf, oder jüdische Schicksalsbilder. Und die Gegenwart ist nicht nur Seligkeit: In ihr vollzieht sich auch das Grauen der Kreuzigung des jüdischen Volkes. In einigen apokalyptischen Visionen („Sturz des Engels") wird auch die Zukunft mit ihren Schrecken und ihrer Hoffnung beschworen.

Rückgriffe auf das Ursprüngliche, das Spielerische, das Erotische: Ist Kunst nicht immer schon so gewesen? Kann man — wenigstens auf dieser Ebene — von etwas prinzipiell Neuem sprechen? Daß die Formen neu sind, versteht sich von selbst: Jede Zeit hat neue Formen hervorgebracht.

Auf die Gesellschaft bezogen: Hat Kunst nicht immer noch — ganz schlicht gesagt — die Aufgabe der Entlastung? Befreit sie uns damit nicht immer wieder vom Ernst des Sein-Müssens und Sein-Sollens? Also auch vom Ernst des Protestes und der Zukunftsgestaltung? Rührt sie so nicht wie eh und je an die Geheimnisdimension des Lebens, aber eben — spielerisch verwandelnd?

*Die Suche nach dem „Anderen"*

Die Gegensätze sollen nicht verharmlost werden. Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß es gegensätzliche Positionen in der Gegenwartskunst gibt, daß das geradezu zur Definition der Moderne gehört. Dennoch: Stehen der Rückgriff auf das Ursprüngliche, das Spielerische, das Erotische in einem unaufhebbaren Widerspruch zum Prophetischen? Steht hinter der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies nicht auch der Wunsch nach dessen zukünftiger Wiedergewinnung? Spielt der Mensch nicht auch, um das Spiel der Zukunft zu gewinnen? Ist der Eros nicht die Vorwegnahme, die Gegenwärtigsetzung der Utopie der vollendeten Welt?

Ist die Aufgabe des Propheten nicht der Hinweis auf das „Andere", die „andere" Dimension neben und außerhalb der Welt des bloß Vorhandenen? Wenn das richtig ist, umschließt der Begriff des Prophetischen Protest und Verheißung. Allerdings ist beides in der Moderne in charakteristischer Weise radikalisiert. Die kritische Bewußtseinslage ist vorherrschend geworden, der Protest ist schärfer, die Verheißung drängender geworden. Und dabei geht es nicht nur um die Verheißung besserer Verhältnisse, sondern einer vollendeten Welt.

Das Prophetische der modernen Kunst ist — das sei nochmals gesagt — nicht gleichzusetzen mit dem Prophetischen des jüdisch-christlichen Glaubens. Sie weist hin auf

die „andere" Dimension des menschlichen Lebens. Allerdings kann auch in der modernen Kunst die Dimension des „ganz Anderen" im biblischen Sinne durchblitzen. Das sei an einigen exemplarischen Werken verdeutlicht.

Wir wählen absichtlich Werke, die weit auseinanderliegen. Zunächst ein Künstler, der aus der jüdischen Tradition kommt, näherhin aus der Welt des russischen Chassidismus: Marc Chagall[14]. Nach der Lehre des Chassidismus ist der Mensch berufen, die göttlichen Funken in allem zu entdecken, in ein brüderliches Verhältnis zu allen Wesen zu treten, zu Menschen, Pflanzen und Tieren. Religion ist Freude in Gott[15]. Erst auf diesem geistigen Hintergrund erschließt sich die letzte Tiefe des Eros im Werk Chagalls: In ihm erfährt der Mensch die Einheit der Gegensätze und damit das göttliche Prinzip. Darauf weist etwa ein Werk hin wie „Der Hahnenschrei"[16]. Unten groß der Feuerhahn, über ihm schwebend eine Kuh mit männlichem und weiblichem Kopf. Wir erinnern uns des Wortes des Schöpfungsberichtes: Mann und Weib werden ein Leib sein. Die religiöse Symbolik wird angedeutet durch die Buchstaben BAL CH — ein Hinweis auf den Gründer des Chassidismus, Baalchem-tow, und seine Lehre, die Einheit der Liebenden sei Symbol der Einheit in Gott. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Weg Chagalls konsequent zu den großen Glasfenstern führte: In der Kathedrale zu Metz, in der Fraumünster-Kirche in Zürich, in der Synagoge zu Jerusalem.

Große symbolische Dichte spricht auch aus Herbert Boeckls Engelskapelle in Seckau/Steiermark, einem Hauptwerk religiöser Kunst unserer Zeit, das unbegreiflicherweise außerhalb Österreichs kaum bekannt ist (Abb. 2). Die gesamte Ausmalung der vier Wände der Kapelle wurde von 1952 bis 1960 von Boeckl geschaffen. Thema ist die Heilsgeschichte, unter dem bestimmenden Gesichtswinkel der Apokalypse. Alle Schrekken der Geschichte werden verwandelt von der göttlichen Gnade. Darum die vielfältige, aber im ganzen helle und freudige Farbigkeit der Fresken.

Die formale Mitte des Altarwandfreskos bildet die Darstellung des apokalyptischen Lammes, eines fast wörtlichen Zitats einer romanischen Darstellung in Spanien (Tahull). Zur Rechten des „springenden Lammes" steht die göttliche Weisheit, die sich das siebte Siegel von der Brust reißt, zur Linken der „starke Engel", der in der Hand das offene Buch des Gerichts hält. Darunter stehen (auf unserer Abb. nicht mehr sichtbar) die vier apokalyptischen Wesen. Formal ist das Werk sowohl vom Expressionismus als auch vom Kubismus geprägt, mit Elementen der abendländischen Tradition (Romanik) durchsetzt, und zu einer typisch Boeckl'schen Lösung gelangt.

Eine ähnlich eigenwillige Synthese hat auch Georges Rouault gefunden. Er gelangt von Rembrandt über den Expressionismus zu sich selbst. Bei ihm schlägt der Protest in christliche Erlösunghoffnung um. In seinem Frühwerk dominieren — ähnlich wie bei Georges Grosz — die Richter und Generäle auf der einen, die Dirnen und armen Soldaten auf der anderen Seite. Doch im Becher der göttlichen Gnade wird das Salz unserer Tränen in Freude verwandelt. In seinem großen graphischen Zyklus „Miserere" begegnet der geschundene Mensch seinem Bruder Christus. Im Spätwerk hellt sich auch die Palette des Malers auf, an die Stelle der dunklen Braun-, Grau- und Violettöne der Frühzeit treten nun strahlendes Gelb und Rot und helles Grün. Auch bei Rouault findet die Durchlichtung eine konsequente Erfüllung in den Glasfenstern von Assy: im Schmerzensmann und in der Veronika (Abb. 3). Veronika ist das Bild des erlösten Menschen, der unter dem Zeichen Christi, dem Kreuz steht.

---

[14] Zuerst bemerkt von *Curt Grützmacher*, Die „chassidische Botschaft" im Werk Marc Chagalls, in: Christliche Kunstblätter, Linz, Heft 4/1958, 16 f.

[15] *Martin Buber*, Die chassidische Botschaft, in: Werke, München und Heidelberg 1963, Bd. 3, 739 ff.

[16] Abb. in: *Franz Meyer:* Marc Chagall, ²Köln 1968, 463.

Die Nähe des Expressionismus zum Religiösen ist schon oft gesehen worden. Doch wäre es ein großer Irrtum, nur in dieser Richtung die Offenheit auf das Religiöse hin zu sehen. Wer je in der Taufkapelle von Audincourt gestanden ist, weiß, daß auch eine völlig abstrakte Gestaltung einer religiösen Interpretation gegenüber offen ist. Die hellen, freudigen Farben, das Goldgelb, Orange und Violett der Fenster machen bewußt, daß in diesem Raum zeichenhaft Verwandlung von Schuld und Not in Freude geschieht.

Autoren wie Kurt Lüthi oder Walter Warnach haben die These vertreten, die abstrakte Kunst führe in eine religiöse Tiefe, die der gegenständlichen Kunst verwehrt sei[17]. Wenn diese These in ausschließender Weise verfochten wird, müssen wir ihr heftig widersprechen. Natürlich sind Äußerungen wie diese zu einer Zeit gemacht worden, da die abstrakte Kunst auf ihrem Höhepunkt angelangt war. Mittlerweile hat der Realismus fröhliche Urständ gefeiert und verlorene Positionen wiedergewonnen. Er hat auch durch eine Reihe bedeutender Werke nachgewiesen, daß er zu äußerst dichten religiösen Aussagen fähig ist. Als Beweisstück bilden wir eine Kreuzigung ab, die Alfred Hrdlicka für die Evangelische Kirche in Berlin-Plötzensee geschaffen hat. Diese Gemeindekirche ist an jener Stelle errichtet, wo in der NS-Zeit der Henkersschuppen stand, in dem viele politische Gefangene ihr Leben lassen mußten, u. a. auch die Männer des 20. Juli. Hrdlicka konfrontiert die biblischen Szenen mit der unmittelbaren Gegenwart. Seine großen Bildtafeln, die den Raum umstellen, sind Themen gewidmet, wie: Tod der Indianer, Tod im Boxring, im Showbusiness, Tod des Demonstranten. Mitten hinein sind eine Kreuzigung und die Emmausszene gestellt. Alle Zeichnungen sind in Grafit und Kohle auf Holz ausgeführt. Die Kreuzigung (Abb. 4) zeigt die drei mächtigen Leiber der Opfer von Golgatha, die ihre Kreuzigung an den Fleischerhaken des Henkerschuppens von Plötzensee erleiden. Eine nur angedeutete Gestalt stößt Christus die Lanze ins Herz: Die Anonymität und beliebige Auswechselbarkeit des Mörders ist offensichtlich. Außerordentlich stark ist die theologische Aussage der Emmausszene: Gefangene sind hier die Jünger von Emmaus, die ihren Herrn daran erkennen, daß er ihnen das Brot bricht. Der Herr ist einer der ihren — ein Mitgefangener. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind (und sei es auch im Henkersschuppen), da bin ich mitten unter ihnen."

Der Plötzenseer Totentanz zeigt wie kaum ein anderes Werk der jüngsten Zeit, wie der Protest des Künstlers gegen Unrecht sich mit der biblisch-prophetischen Botschaft verbündet. Es hat mich erschüttert, daß in Salzburg ein nackter Torso eines Gekreuzigten von Hrdlicka als „Blasphemie" verkannt und aus dem Bereich der Theologischen Fakultät entfernt werden mußte (nachdem man ihn beschmiert hatte): Auch das ist ein Zeichen der Zeit, daß vielfach die Radikalität einer religiösen Herausforderung gar nicht mehr erkannt wird.

Die These steht: Kunst in dieser Zeit — gerade sofern sie hohen Rang besitzt — ist zu begreifen als Protest und Verheißung. Sie wächst damit in die Dimension des Prophetischen, meist im durchaus säkularisierten Sinn, zuweilen jedoch auch im Zeichen der biblischen Botschaft.

---

[17] *Walter Warnach:* Abstrakte Kunst im Kirchenraum? in: Christliche Kunstblätter, Linz, Heft 3/1955, 98 ff; *Kurt Lüthi:* Ist Passionskunst heute noch möglich? in: Christliche Kunstblätter, Heft 1/1969, 38 ff.

ALBERT FUCHS

# Die Verklärungserzählung des Mk-Ev in der Sicht moderner Exegese

## 1. *Vorbemerkungen*

Dieser Artikel beabsichtigt nicht, auf bisher ungelöste Fragen der ntl Wissenschaft Antwort zu geben, er will vielmehr Ergebnisse der modernen Bibelforschung, die nicht ohne weiteres erreichbar und verständlich sind, in einer auch für Nicht-Bibliker faßlichen Form einem größeren Leserkreis zugänglich machen[1]. Dabei muß nicht eigens gesagt werden, daß neue Auslegungen keinen absoluten Anspruch auf Richtigkeit erheben, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Schrift und Überlieferung sich erst bewähren müssen, dort und da auch Korrekturen oder Ergänzungen erfahren können. Doch würde es wenig Aufgeschlossenheit und mangelnden wissenschaftlichen Mut verraten, stünde man ungewohnten und überraschenden Forschungsergebnissen prinzipiell reserviert und ablehnend gegenüber. Das Festhalten an der traditionellen, vertrauten Auffassung darf nicht vorschnell mit festem Glauben und unerschütterlicher Treue zur Kirche verwechselt werden. In vielen Fällen zieht man es eben vor, das Gewohnte zu wiederholen, statt sich der Anstrengung des Neuen zu stellen. Kriterium für neue Ansichten kann in der Theologie allgemein wie in der Bibelwissenschaft insbesondere nicht der Maßstab des Gewohnten bzw. Ungewohnten sein, sondern allein der Umstand, ob und in welcher Weise eine neue Sicht eines alten Problems das Glaubensverständnis einer Zeit fördert. Nach ntl Verheißung wird der Hl. Geist die Kirche in die volle Wahrheit einführen (Joh 16, 13). Somit ist zu rechnen, daß auch die von ängstlichen Gemütern oft zu rasch verdächtigte moderne Exegese sich als Gewinn und Vertiefung und keineswegs als Unterminierung oder Auflösung des Glaubens erweisen wird.

## 2. *Einleitung*

Ohne Zweifel gehört die Perikope von der Verklärung Jesu (Mk 9, 2–10 par) zu den eindruckvollsten Erzählungen des NT, aber auch zu jenen Teilen, die der Erklärung und dem sachgerechten Verstehen große Schwierigkeiten bereitet haben. Grund dafür sind weniger die Unterschiede zu der Mt- und Lk-Version, als vielmehr die Fremdartigkeit und Vieldeutigkeit des „Berichtes" selbst, mit der dieser einem Leser von heute entgegentritt. Nicht zu verwundern, daß die synoptischen Berichte bzw. das von der Verklärungserzählung *Gemeinte* seit jeher verschieden ausgelegt wurden. Man versuchte aus der dreifachen Überlieferung (Mt, Mk, Lk) harmonisierend, durch Einebnung der spezifischen Unterschiede, ein verläßliches Bild vom tatsächlichen Geschehen zu gewinnen, um so von der literarischen Darstellung zum Geschichtlichen vorzustoßen, auf das man nicht zu Unrecht größtes Gewicht legte. So löblich dieses Bemühen war, es entspricht weder dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft noch der Lage der Leser in der Urkirche.

Heute hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Evv des Mt und Lk theologisch-pastorale Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen des Mk-Ev darstellen, so daß eine im gleichen Traditionsstrom dreifach überlieferte Erzählung (wie die Verklärungsperikope) keine größere historische Sicherheit verbürgt als eine nur einmal überlieferte. Die mehrfache Weitergabe ist in diesem Fall eher ein Zeugnis für die *Bedeutung*, die

[1] An neuerer Literatur zum Thema ist vor allem *H. Baltensweiler*, Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte (AThANT, 33), Zürich 1959, *M. Horstmann*, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8, 27 — 9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NTA, 6), Münster 1969 und *J. M. Nützel*, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Forschung zur Bibel, 6), Würzburg 1973 zu nennen. Besonders die Arbeit des Letztgenannten vermittelt wertvolle methodische und sachliche Neuerkenntnisse und bietet einen echten Fortschritt in der Interpretation des schwierigen Stückes. Die alten exegetischen Erklärungen werden von *J. Blinzler*, Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (NTA, 17/4), Münster 1937 und *J. Höller*, Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte, Freiburg 1937 zitiert und erläutert.

die *Kirche* der von der Verklärungsperikope gemeinten Sache beimaß, als Ausdruck mehrfacher, *unabhängiger* Überlieferung. Was die Lage der urchristlichen Leser betrifft, ist zu bedenken, daß sie nicht in der gleichen Situation waren wie wir. Da ihnen das Mt- und Lk-Ev noch nicht zur Verfügung standen, mußte ihnen aus dem Mk-Ev allein verständlich sein, was wir erst durch Vergleichung der „Berichte" besser zu verstehen suchten. Heute wissen wir, daß der Blick auf die Seitenreferenten eines Evangelisten und ungeprüfte Gleichsetzung mit ihnen die Erkenntnis seines eigenen Profils erschweren, ja unmöglich machen können. Darum erscheint es geraten, uns einem einzigen Evangelisten (Mk) zuzuwenden und die anderen für diesen Zusammenhang außer Betracht zu lassen.

### 3. *Geschichtlicher Rückblick*

Vor Behandlung unseres Themas kann es nicht schaden, einen Blick in die Kommentare zu werfen, die sich schon um Antwort bemühten auf die Fragen, die der Verklärungsbericht einem angemessenen, der jeweiligen Zeit entsprechenden Verständnis stellt. Ohne Vollständigkeit zu erstreben oder strenge Systematik (was die Vielfalt der Probleme kaum zuläßt), soll das eine oder andere aufgegriffen werden als negativer Hintergrund der neuen Auslegung, um die Vielschichtigkeit des Problems aufzudecken. Der Leser mag dann selbst entscheiden, ob ihn die neue Erklärung methodisch und sachlich einen Schritt vorwärts bringt.

Schon in frühchristlicher Zeit hat man sich mit der Verklärung Jesu auseinandergesetzt. Abgesehen von der Stelle 1 Petr 1, 16–18, wo der unbekannte christliche Autor auf die Herrlichkeit, die Jesus von Gott empfing, und auf die Stimme vom Himmel zu sprechen kommt, die bei der Verklärung zu hören ist, hat das Thema sehr bald das Interesse apokrypher Schreiber gefunden. In der äthiopischen Petrus-Apokalypse (Kap. 15–17) ist eine Himmelfahrtserzählung aus der Verklärung geworden; im griechisch erhaltenen Akhmimfragment (Kap. 1–20) sieht der Autor in ihr eine Auskunft über die Herrlichkeit, die den Gerechten zuteil werden wird; für den Verfasser des 20. Kap. der Petrusakten bedeutet sie eine Offenbarung des eigentlichen Wesens Jesu, das durch seine irdische Gestalt nur verdeckt wird; in den Johannes-Akten (Kap. 90) werden zwei Umwandlungen erwähnt, wovon eine phantastisch ausgestaltet ist; auch die Thomas-Akten (Kap. 143) bringen eine kurze Notiz[2]. Schon hier variiert also der Sinn, den man der Verklärung beimißt, und gehen die Auffassungen auseinander.

Verfolgten die angeführten Apokryphen auch andere als ernsthaft-exegetische Absichten mit ihren Ausmalungen der synoptischen Szene, so hat die große Zahl der Meinungen, die man in unserem Jh. bezüglich der Verklärung vertrat, mit ihnen doch die Abwechslung und Vielfalt gemeinsam. Noch in den letzten Jahrzehnten glaubte man, die Verklärung als visionäre Vorausschau auf die Parusie oder auf die Auferstehung Jesu begreifen zu können. Andere sprachen von einer Inthronisation Jesu als Messias, bei der ihm königliche und priesterliche Würde verliehen worden sei, oder von seiner Einsetzung zum himmlischen Menschensohn. Solche Überzeugungen konnten sich mehr oder minder mit der Auffassung verbinden, daß es sich bei Mk im wesentlichen um den Bericht eines Augenzeugen handle, der verläßlich weitergebe, was sich – auf dem Tabor oder Hermon – historisch ereignet hatte. Mit Rücksicht auf den Fundort im Ev lag es selbstverständlich nahe, die eine wie die andere These mit dem Leiden Jesu in Beziehung zu setzen und in der Verklärung den Sinn und

---

[2] Diese Texte sind in deutscher Übersetzung zugänglich bei *E. Hennecke / W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [4]1971.

Ausgang der Passion Jesu im voraus angedeutet zu sehen[3]. Weiters ist noch zu erwähnen, daß man auf literarischer Ebene und völlig ohne Rücksicht auf jede Historizität die Verklärung auch als bloß vorverlegte Ostererscheinung ausgab oder sie — wie die Apokryphen — als Vorbild und Vorgeschmack der Verwandlung der Gläubigen interpretierte.

Es ist darum begreiflich, daß die große Zahl der verschiedenen Interpretationen und Hypothesen (von denen die angeführten nur einen schmalen Ausschnitt darstellen) und der vielfache Widerspruch, in dem sie zueinander stehen, immer aufs neue nach einem gangbaren Weg und nach einer echten Lösung aller Fragen suchen ließen. Es hat den Anschein, als ob die exegetische Behandlung des Problems mit Hilfe neuer Methoden und aufgrund neuer Einsichten doch einen Schritt vorwärts getan hätte.

Für unsere Perikope ist zunächst von der heute allgemein gültigen Erkenntnis auszugehen, daß die Sicht bzw. Darstellung eines Evangelisten von einem bestimmten Ereignis oder Sachverhalt durchaus nicht identisch sein muß mit dem, was nach Auffassung vieler für den Glauben die undiskutable Voraussetzung zu sein scheint, nämlich einer historisch genauen, dem äußeren Verlauf der Dinge in jeder Einzelheit entsprechenden Beschreibung und Wiedergabe. Nicht zuletzt durch die form- und redaktionsgeschichtliche Forschung hat sich weithin die Erkenntnis durchgesetzt, daß der Text eines Evangeliums auch anderen Zielen dienen kann als bloß dem, ein historisches Referat zu bieten, und daß die *Interpretation* eines Ereignisses für den Glauben ebenso wichtig ist wie das Ereignis selbst. An der Frage der Wunder Jesu etwa zeigt sich ja für jeden in handgreiflicher Weise, daß es nicht nur auf das Faktum selbst, sondern ebensosehr auf dessen Deutung ankommt: Sind Jesu Wunder Zeichen der Präsenz Gottes und Symptome *seiner* Gegenwart oder sind sie Äußerungen eines dämonischen Charakters, der seltsame und verwirrende Blüten treibt, wie die Pharisäer Jesus unterstellen (Mk 3, 22)? Je selbstverständlicher jemand die Wunder Jesu in positivem Sinn versteht und ihnen Bedeutung zumißt, desto mehr müßte er damit rechnen, daß nicht erst er, sondern schon die Evangelisten an einer bestimmten, positiven *Interpretation* historischer Fakten interessiert waren und *diese* ihren Lesern — zugleich mit dem Geschehen selbst — vermitteln wollten. Für unsere Perikope bedeutet dies aber, daß eine richtige Erklärung nicht in erster Linie und allein darnach fragen darf, was historisch geschehen ist, sondern sich zuerst darum kümmern muß, welche Sicht der Evangelist vorlegt, um darin und dahinter nach dem historischen Kern zu fragen. Aus diesem Grund fragt somit auch die moderne Exegese zuerst nach dem eigentlichen Inhalt und der Aussageabsicht einer Perikope, nach der in ihr enthaltenen Theologie und Glaubensverkündigung über Jesus und dann erst nach dem dahinter liegenden historischen Geschehen. Nach diesen allgemeinen, aber für die heutige Exegese wesentlichen Überlegungen, gehen wir an den Text selbst heran.

### 4. *Analyse des Textes*

Einen Anstoß für divergierende Meinungen bot von jeher gleich die erste Angabe, die sich im „Bericht" von der Verklärung Jesu findet: „nach sechs Tagen". Damit schien von allem Anfang an das in Betracht stehende Ereignis mit einem vorausgehenden Geschehen in enge Verbindung gebracht, und es lag somit nahe, nach konkreten Anhaltspunkten dafür zu suchen. Man griff auf das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 27–30) zurück, zog den unmittelbar vorausgehenden Vers Mk 9, 1 heran: „Amen, ich sage euch, von denen, die hier stehen, werden einige nicht sterben, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in seiner ganzen Macht gekommen ist", oder man glaubte, die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung Jesu (Mk

[3] Man glaubte sich dazu berechtigt, ohne zu bedenken, in welchem Ausmaß man damit für Jesus und seine Jünger das menschlich undurchleuchtbare Dunkel des Leidens, der Todesangst und des Sterbens faktisch bestritt und wie sehr man — ohne es zu wollen — das Maß des Menschlichen an der Erlösung leugnete. Aber die Verstrickung in falsche Konsequenzen ist nicht nur dieser Meinung eigen.

8, 31–33) bzw. auch die Rede vom Leidensweg der Jünger (Mk 8, 34–38) als Bezugspunkt nehmen zu müssen. Wer in der Verklärung eine vorverlegte Auferstehungsgeschichte sah, mußte selbstverständlich nach vorausliegenden Ostererscheinungen greifen und wen der Petrusvorschlag vom Bauen von Behausungen für die himmlischen Gestalten (Mk 9, 5) wegen des Wortes σκηνή (Zelt, Behausung) an das Laubhüttenfest denken ließ, der setzte die himmlische Offenbarung zeitlich wie auch inhaltlich mit diesem Fest in Beziehung.
Man bedachte dabei zuwenig, daß eine solche in temporalem Sinn aufgefaßte Angabe „nach sechs Tagen" wenig oder keinen Sinn besaß und keinen Zusammenhang erkennen ließ, solange man, was im frühesten Stadium zweifellos der Fall war, die Geschichte von der Verklärung Jesu *für sich*, ohne den Kontext eines umgebenden Evangeliums, erzählte. In einer isoliert weitergegebenen Verklärungsgeschichte war eine solche Notiz nur rätselhaft und unbrauchbar, sofern sie nicht — völlig untemporal — in *theologischem* Sinn verstanden wurde und den Hörer an ein ihm aus Ex 24, 16 wohlbekanntes, auch „nach sechs Tagen" stattfindendes Ereignis denken ließ. Mit der Interpretation als Erinnerung an die Sinaioffenbarung, die bereits mit den ersten Worten auch die Verklärung in einem ähnlichen Licht erscheinen ließ, war aber schon die grundsätzliche Wendung von einer naiv-historischen zu einer mehr theologischen Sicht des Berichteten getan. Der zitierte Übergriff auf das Laubhüttenfest war insofern fraglich, als die Verklärung keinen weiteren Zusammenhang mit dem Fest und seiner Exodustypologie erkennen ließ; das Verständnis als vorverlegte Ostererscheinung scheiterte u. a. daran, daß der Auferstandene in allen evangelischen Berichten immer allein, nie in Begleitung himmlischer Gestalten wie Mose und Elija oder von Engeln erscheint.
In allen bloß historischen Auffassungen blieb also ein ungeklärter Rest bzw. führten diese Meinungen eher zu größeren Schwierigkeiten als zu mehr Klarheit. Man könnte zusätzlich noch anfügen, daß so konkrete Zeitangaben wie die genannte bei Mk (mit Ausnahme vom 14, 1, wo sie einem Schema dient) fehlen und daß eine solche deshalb auch bei 9, 2 verdächtig ist. Dies gilt insbesondere dann, wenn man bedenkt, daß uns die altkirchliche Überlieferung bezüglich der meisten entscheidenden Ereignisse im Leben Jesu mit genauen Zeitangaben im Stich läßt. Wie hätte sie da daran interessiert sein sollen zu berichten, was der Verklärung Jesu historisch sechs Tage vorausging?

Die nächsten aufschlußreichen Beobachtungen verbinden sich im Mk-Text mit dem auf den ersten Blick wenig sagenden Verb παραλαμβάνει, „er nimmt (sie) mit". Einmal hat man festgestellt, daß dasselbe Wort bei 10, 32 (dritte Leidensweissagung) und 14, 33 (Getsemani) im Kontext von Offenbarungen erscheint, die den Jüngern das wahre Wesen der Person Jesu erläutern, was in analoger Weise auch für Mk 9, 2 zutrifft, und zweitens handelt es sich in den genannten Fällen jedesmal um Szenen, in denen die *Initiative* Jesu zum Ausdruck kommt. Schon aus diesem letzten Sachverhalt geht hervor, was sich später noch viel deutlicher ergeben wird, daß das Ereignis der Verklärung keineswegs unvermutet kam und gewissermaßen über Jesus selbst überraschend hereinbrach. Ganz im Gegenteil *führt* (ἀναφέρει) Jesus offensichtlich drei ausgewählte Jünger mit voller Absicht „auf einen hohen Berg", *um* sie dort ausdrücklich Zeugen seiner Verklärung werden zu lassen. Ganz eindeutig geht aus der markinischen Ausdrucksweise somit gleich anfangs hervor, daß das himmlische Geschehen zwar Jesus allein betrifft, aber auch für die Jünger höchste Relevanz besitzt bzw. in gewissem Sinn gerade *ihretwegen* geschieht. *Ihnen* soll etwas über Jesus gesagt werden, was ihnen bisher unbekannt und verborgen war. Bereits hier ist erkennbar, daß es dem Evangelisten sehr angelegentlich um Belehrung der Jünger zu tun sein muß.
Mit dieser Exegese geht ganz konform, daß im weiteren Wortlaut von einem *„hohen Berg"* die Rede ist und von einem Geschehen für *„sie ganz allein"*. Beinahe jedem Bibelleser ist „der Berg" als Ort atl Gottesbegegnung bekannt, mag er an die Sinaioffenbarung oder das Isaakopfer denken, oder an den Sion, wo Jahwe sein Zelt auf-

geschlagen hat. Auch für die Leser des Mk-Berichtes konnte „der Berg" also an eine solche Gottesbegegnung denken lassen, um so mehr, als es der Autor anscheinend vermied, einen konkreten Namen zu nennen. Man erinnert sich im NT unwillkürlich an die einzige im Mt-Ev berichtete Ostererscheinung, wo der Auferstandene den Jüngern ebenfalls „auf einem Berg" erscheint (Mt 28, 16) und sich als Weltherrscher offenbart. Mehr als an geographischen Auskünften ist der Erzähler also anscheinend an theologischen Dingen interessiert, und es könnte böse Folgen haben, ihn nur dem Wortlaut nach zu verstehen.

Es liegt in der Linie des Gesagten, wenn die Offenbarung Jesu (keine Verwandlung von einem Wesen in ein anderes) sich nur auf die drei mitgenommenen Jünger beschränkt, „sie ganz allein". Was sie auf „dem Berg", dem Ort der Gottesbegegnung, erfahren, ist nach Darstellung des Evangelisten eine verborgene Wahrheit über Jesus, die dem natürlichen Erkennen verschlossen bleibt und nur von Gott bestimmten Zeugen erfahrbar wurde. Wieder geht es anscheinend mehr um Theologie und Glauben als um ein protokollarisches Referat.

Ein neues Element kommt mit der Verwandlung Jesu in die Szene, und wieder stellt man gleich anfangs fest, daß überraschenderweise der Bezug zu den Jüngern betont ist. Sie geschieht *vor ihnen,* unterstreicht der Autor, während unser landläufiges Interesse an Jesus allein und dem „Wie" seiner „Verwandlung" haftet. Man kann die vielfach erörterte Frage, ob die Metamorphose Jesu nach dem Muster hellenistischer Götterverwandlungen geschah, als völlig unbedeutend und als für den Autor gänzlich uninteressant beiseite schieben. Ihm ist vor allem die Transzendenz und der übernatürliche Charakter der Verklärung wichtig, die er mit dem leuchtenden Weiß der Kleider Jesu zum Ausdruck bringt, „wie sie kein Walker auf Erden so weiß machen kann". Den Jüngern wird eine Seite an der Person Jesu erfahrbar, die ihnen vor dieser Offenbarung gänzlich unbekannt und verschlossen war.

Im anschließenden Stück gibt es mehr als ein Element, das der traditionellen Exegese Schwierigkeiten bereitete. Verschiedene Fragen knüpfen sich nicht nur an das Erscheinen von Elija und Mose und ihr Gespräch mit Jesus, sondern auch und in besonderem Maß an das Wort des Petrus vom „Hüttenbauen", das schon in der Erzählung selbst keinen Anklang findet (V. 6).

Wie bei der Verwandlung Jesu fällt auf, daß auch das Auftreten von Elija mit Mose vom Erzähler wieder auf die Jünger bezogen wird; „und es erschienen *ihnen*", heißt es betont für jeden, den ihr Gespräch mit Jesus dies übersehen lassen möchte. Unüberhörbar soll ihr Erscheinen also *den Zeugen* etwas vermitteln, oder mit anderen Worten: Nur *ihretwegen* treten sie auf. Es kann kaum anders sein, als daß diese in der traditionellen Exegese fast völlig übersehene Notiz der Geschichte eine ungewohnte Wendung gibt. Schritt für Schritt wird dem Leser deutlich, daß für den Evangelisten eine „Belehrung" der Jünger im Zentrum steht, daß ihm die an *sie* ergehende *Offenbarung* wichtiger ist als das „Wie" der Verklärung selbst. Für sie muß jene Erfahrung bezüglich der Person Jesu, die ihrem natürlichen Wissen nicht zugänglich war, von größter Wichtigkeit sein. Hier liegt das eigentliche Anliegen des Erzählers.

Eine Vielfalt von Meinungen betrifft die Bedeutung des Mose und Elija und den Inhalt ihres Gesprächs mit Jesus. Für die einen vertreten sie Gesetz und Propheten, ihr Gespräch zeige, daß der Alte Bund nicht aufgehoben, Jesus kein Gesetzesbrecher sei, nach anderen reden sie von der bevorstehenden Passion und deren Sinn; der größte Gesetzgeber und der größte Eiferer für das Gesetz stellten sich auf Seite Jesu, falls nicht beide als eschatologische Vorläufer betrachtet werden, usw. Man glaubte auch die Rolle in Betracht ziehen zu müssen, die Mose und Elija in der Überlieferung des Volkes zur Zeit Jesu zukam. Aber mit keinem Wort deutet der Evangelist an, daß er mehr an das eine als an das andere denkt, ihr Auftreten allein ist ihm anscheinend genug. Aber gleich anschließend hat der Redaktor doch vermerkt, wie er ihr Kommen versteht und wie er es nicht verstanden wissen will.

Einem aufmerksamen Leser könnte auffallen, daß der Vorschlag des Petrus, für jede der drei Personen eine Behausung zu errichten, nicht bloß als deplaziert erklärt und abgewiesen, sondern überhaupt und so ausführlich erwähnt wird, in einem sonst sehr knappen Bericht, der – historisch verstanden – weit interessantere Dinge verschweigt. Gerade auf dem Hintergrund der Beobachtung, daß weder die Verwandlung bzw. das Verklärtsein Jesu näher beschrieben noch Genaueres über Mose und Elija gesagt oder der Inhalt des Gespräches angegeben wird (gar nicht von dem zu reden, was uns aus dem historischen Verlauf des Lebens Jesu, seiner Jugend, seinen näheren Familienverhältnissen, dem genauen Ablauf seines öffentlichen Lehrens, seinem messianischen Selbstbewußtsein oder dem politischen Prozeß nicht überliefert wurde), entsteht der Verdacht, daß der Tadel, den Petrus erfährt, einen anderen Zweck verfolgt, als uns von einer belanglosen Verlegenheit zu berichten. Wie man dem Sachverhalt entnehmen muß, ist diese drastische Kritik an Petrus darauf angelegt, *den Leser* auf das Unangemessene in dessen Vorschlag aufmerksam zu machen. Was aber war das, was den ursprünglichen Lesern des Berichts so nahelag?
Nicht zu Unrecht hat man darauf hingewiesen, daß die Errichtung von Wohnungen *für jeden einzelnen* so ausführlich erwähnt und gerade dieser Vorschlag als abwegig bezeichnet wird. Himmlische Gestalten brauchen keine irdischen Behausungen, wie schon Thomas von Aquino erklärt. Das Kommen von Mose und Elija soll nicht an ihre Rückkehr aus dem Himmel und ihr Bleiben auf dieser Erde denken lassen, wie es der Petrusvorschlag im Auge hat und die Volksüberlieferung es wenigstens von Elija, besonders in den letzten Tagen der Welt, erwartete. Dieses Denken ist völlig verkehrt, denn ihr Erscheinen bedeutet keine Auskunft über sie, sondern allein eine Offenbarung über Jesus.
Sobald man diese Perspektive erfaßt und die Kritik an Petrus als Wegweiser für den Leser verstanden hat, ist es nicht mehr schwer, das eigentliche Anliegen des Erzählers zu begreifen: Es geht um Jesus und das wahre Verständnis seiner Person. Nicht die großen Gestalten der jüdischen Heilsgeschichte stehen im Mittelpunkt, sondern auf Jesus lenkt der Redaktor die ganze Aufmerksamkeit des Lesers. Er, den die drei Zeugen der Verklärung aus ihrer täglichen Erfahrung heraus als völlig und restlos dieser Welt zugehörig kennen, den sie nur als einen, wenn auch prophetisch begabten, Menschen wie *ihresgleichen* betrachten, gehört auch der *himmlischen* Welt an, er steht auf einer Stufe mit den Größten der jenseitigen Welt und sogar über ihnen. Jesus ist mehr als ihr „Meister", er gehört seinem *wahren Wesen* nach zur himmlischen Welt.
Es ist offenkundig, daß es Mk um keine Nebensächlichkeiten, sondern um das zentrale Thema der Christologie geht. Für uns, für die von jeher klar ist, Jesus für mehr als einen gewöhnlichen Juden zu halten, liegt dieses Anliegen im ersten Moment nicht nahe. Aber man begreift sehr schnell, daß es für die erste Generation der Christen eine enorme Schwierigkeit bedeutet haben muß, den transzendenten Charakter der Person Jesu richtig zu beschreiben, und Menschen, die davon zum erstenmal hörten, einsichtig zu machen. Mit *diesem* Problem setzt sich Mk auseinander.

Auf erzählerischer Ebene setzt Mk fort mit der Erwähnung einer Wolke, aus der die Stimme zu hören ist: „Dieser ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn". Nachdem sie verschwunden ist, sind die Jünger wieder mit Jesus allein. Für den, der bisher das theologisch-christologische Anliegen der Perikope verfolgt hat, besteht kein Zweifel, daß Mk auch in diesem Abschnitt um mehr zu tun sein wird als um realistische Wiedergabe.
Es bedeutet kaum eine Schwierigkeit, die Wolke als biblisches Symbol für die Gegenwart Gottes zu erkennen, das vertraut ist vom Sinai her, von der Wolkensäule, die den Israeliten in der Wüste vorauszog, die das Allerheiligste bedeckte, von der Wolke bei der Himmelfahrt Jesu oder von den Wolken, auf denen der Menschensohn kommen wird. Weniger leicht ist es, den genauen Sinn des Inhalts der Stimme festzulegen. Sie erinnert zwar eindeutig an die bei der Taufe Jesu, ist aber doch wieder charakteri-

stisch davon unterschieden. Von nicht geringer Bedeutung ist, daß sie sich hier nicht, wie bei der Taufe, an Jesus selbst richtet, sondern *deklarativ* an andere wendet. Diesen wird gesagt, wer Jesus ist; Jesus selbst weiß es im Mk-Ev schon seit seiner Taufe.

Der aufmerksame Leser entdeckt aber bald noch einen weiteren Unterschied zur Szene von der Taufe Jesu. Hier wie dort wird Jesus zwar als der „geliebte Sohn" Gottes selbst bezeichnet und damit der höchste christologische Titel verwendet, aber es fehlt bei der Verklärung die spezifische Fortführung „an dem ich mein Wohlgefallen habe". Der Zusatz, der bei der Taufe an den geisterfüllten Knecht Jahwes (Jes 42, 1) denken läßt, ist hier vermieden, so daß der Sohn-Titel unbestimmt bleibt. Obwohl es im AT zahlreiche weitere Sohnesstellen gibt, ist keine mit der Stimme aus der Wolke identisch. Um so mehr erhält die Aufforderung, auf ihn zu hören, die dieser Perikope eigen ist, alles Gewicht.

An diesem Punkt gerät man nochmals in Schwierigkeiten. Denn einmal ist nicht gesagt, worauf genau gehört werden soll, und zweitens ist nicht so klar, an wen sich die Aufforderung richtet. Für die isoliert erzählte Verklärungsgeschichte geht es ja nicht an, sich etwa auf die bei Mk vorausgehende Leidens- und Auferstehungsweissagung zu beziehen, und überdies vermeidet die Aufforderung zudem jedes Detail und ist so allgemein wie möglich. Gerade dann ist aber andererseits der Kreis der Zeugen ein Problem, der das Hören des Wortes des Sohnes Gottes auf die drei Anwesenden beschränkt. Wieder einmal scheint es also so, als hätte Mk mehr die Leser und sein eigenes Anliegen im Sinn als die Wiedergabe eines historischen Geschehens. Seine Zuhörer fordert Mk auf, auf das Wort Jesu ohne Einschränkung zu hören, und er begründet dies damit, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Wenn man feststellt, daß die Verklärung keinerlei Wechsel im Verhalten der Jünger bewirkt, kann man um so sicherer sein, daß sie von der Stimme gar nicht in erster Linie gemeint sind.

Fast als Anhang zum eigentlichen Geschehen auf dem Berg erzählt Mk, daß Jesus seinen Begleitern verbot, von dem zu reden, was sie gesehen und erlebt hatten, „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist". Wer historisch denkt und diesen Auftrag wörtlich nimmt, gerät hier nochmals leicht in die Enge. Man versteht schlecht, warum die Offenbarung Jesu als Sohn Gottes verschwiegen werden soll, wenn sie doch gerade in dem Auftrag gipfelt, auf ihn *schlechthin* zu hören. Es geht ja in der uns vorliegenden Fassung der Erzählung nicht an, die Verwandlung Jesu oder das Gespräch mit Mose und Elija vom folgenden zu trennen und das Schweigegebot nur auf den ersten Teil zu beziehen. Als Ausweg bleibt wohl nur, daß man dieses Schweigegebot im Zusammenhang mit den übrigen Schweigegeboten sieht, die im Mk-Ev noch mehrfach zu finden sind. Wiederholt heißt es z. B. bei Heilungswundern, die in aller Öffentlichkeit und vor vielen Zeugen geschehen, daß der betreffende Geheilte nichts davon sagen dürfe.

Wenn man Jesus nicht unsinnige Befehle unterstellen will, bleibt nur die Möglichkeit, die Schweigegebote nicht als historische Anordnungen Jesu zu betrachten, sondern als literarisches Hilfsmittel, mit dem Mk seine Leser zu einem tieferen Verständnis des Geschehens führen will. Da das letzte im Mk-Ev auffindbare Schweigegebot (eben das bei der Verklärung) mit Ostern terminisiert ist, bis dorthin seinen Sinn hat und dann überflüssig wird, ist die Konsequenz kaum von der Hand zu weisen, daß alle mit Schweigegebot belegten Ereignisse erst von Tod und Auferstehung Jesu her in vollem Ausmaß begreiflich sind. Auch die bei der Verklärung ergehende Offenbarung bezüglich des wahren Wesens der Person Jesu ist somit nach Mk erst von dort in ihrem ganzen Ausmaß zu begreifen. Man braucht aber selbst bei dieser Auffassung, daß man wie hier die Schweigegebote als literarische Wegweiser versteht, nicht daran zu zweifeln, daß Jesus selbst eine vorschnelle äußere Propaganda vermied, da sie ihm und seiner Verkündigung eher geschadet als genützt hätte.

*5. Ergebnis*

Wenn man nach dieser Einzelanalyse die Perikope als ganze in den Blick nimmt, ergibt sich auf dem Hintergrund der üblichen Exegese doch ein recht ungewohntes Bild. Statt eine nähere Information über die Verklärung Jesu und sein himmlisches Wesen zu erhalten, statt eine nähere Mitteilung über Ort und Umstände des ungewöhnlichen Geschehens, eine Beschreibung der Gestalt des Mose und Elija und ähnliches zu bekommen, statt unseren Glauben an das Wunderbare im Leben Jesu eindeutig in einem einmaligen, greifbaren und historisch treu überlieferten Ereignis verankert zu sehen, steht man ein wenig überrascht vor der *Theologie* und *christologischen Verkündigung* eines Evangelisten in seiner Kirche. Wir sind mehr Zeugen seiner Belehrung *über* Jesus als Beteiligte an einer Offenbarung Jesu selbst.

So ungewohnt dieses Ergebnis im Hinblick auf die Verklärung Jesu im ersten Moment erscheinen mag, so erkennt man bald, daß wir uns dabei in keiner anderen Situation befinden als sie im ganzen NT gegeben ist. Nirgends sind wir selbst *unmittelbar* Zeugen der Ereignisse, überall werden uns diese *durch die Kirche*, von den urkirchlichen Lehrern und Missionaren, *verbürgt*. Soweit Glaube überhaupt mit Überlieferung zusammenhängt, ist er aufgebaut auf dem „Fundament der Apostel und (urchristlichen) Propheten" (Eph 2, 20). Wie sicher, wie verläßlich ist aber diese Überlieferung? Wissen wir heute noch, wofür sich die erste Generation verbürgt? Wurde sie nie mißverstanden und die Botschaft unbewußt verfälscht, von absichtlichen Entstellungen ganz abgesehen? Gerade beim Glauben haben wir das Recht, darauf eine überzeugende Antwort zu erhalten.

Es scheint, daß Mk gerade in der uns interessierenden Perikope darauf eine Antwort gibt, daß er zur Frage der Tradition mit Rücksicht auf sein Problem Stellung nimmt. Wenn man seiner Aussage folgt, ist es ja wohl nicht ohne Absicht, *wen* er Zeugen für das sein läßt, was er seinen Lesern verkündet. Petrus, Jakobus und Johannes, die laut Mk Zeugen der Verklärung sind, sind ja keine unbekannten Gestalten der Urkirche, sondern ihre Führer und ihr Fundament; gerade als die *von Jesus selbst berufenen und bestätigten Zeugen seines Lebens und seiner Lehre* haben sie Autorität. Wenn der Autor des Mk-Textes der Verklärung offensichtlich für seine Leser bzw. seine Kirche die Frage zu beantworten hat, welche Geltung dem Wort Jesu zukommt, welche Autorität es beanspruchen kann, unter welchen Bedingungen bzw. bis zu welchen Grenzen es befolgt werden muß und wo es seinen Anspruch verliert, und dieser Frage die *schrankenlose* Autorität Jesu gegenüberstellt (hört auf ihn!), dann ist der einzige springende Punkt die Begründung dieser Macht.

Hier nun zitiert der Verfasser die Säulen der Kirche, Petrus, Johannes und Jakobus, Männer, die *seiner* Kirche bestens vertraut sind und deren Charakter und Verläßlichkeit jeder in der Kirche selber kennt. Sie treten dafür ein, im jahrelangen Umgang mit Jesus, aus seinem Wort, aus seinem Verhalten und seinen Taten, in seinem ganzen *irdischen* Leben, wie die Situierung der Verklärungsperikope *vor Ostern* anzunehmen zwingt, *die persönliche Erfahrung gemacht zu haben*, daß in der Person Jesu die transzendente Macht Gottes selbst anwesend und wirksam war. In ihm sind sie dem Anspruch der jenseitigen Welt begegnet, schon in seinem irdischen Leben haben sie ihn als Sohn Gottes *erlebt*, und *darum* hat sein Wort *absolute* Geltung. Die staunende Äußerung der Jünger über das leuchtende Weiß der Kleider Jesu „wie sie kein Walker auf Erden so weiß machen kann" verrät dabei deutlich, daß sie diese Erfahrung nicht als menschliche Leistung, sondern ausdrücklich als übernatürliche Tat und Offenbarung Gottes verstehen, als Öffnen der Augen durch Gott für das wahre Wesen Jesu, das nur im Glauben erfaßt werden kann und natürlichem Erkennen verschlossen bleibt, nach dem Wort: „Mit ihren Augen sehen sie nicht und mit ihren Ohren hören sie nicht" (Mk 4, 12).

Je weiter eine Epoche der Zeit nach vom historischen Jesus entfernt ist, desto mehr wird sie es zu schätzen wissen, daß dieses Zeugnis in einer Sprache und Begrifflichkeit

abgefaßt ist, die uns heute wenigstens auf den ersten Blick fremd ist. Das palästinensische Kolorit der Erzählung, die Verflechtung der Sprache und der Bilder mit dem AT, Vorstellungen und Erwartungen, die dem Judentum zur Zeit Jesu eigen sind, die Anführung der drei Zeugen noch ohne Erwähnung kirchlicher Ämter und Stellungen sind fast unschätzbare Zeichen dafür, daß der Grundstock der Erzählung und auch noch die heute bei Mk vorliegende Gestalt der Perikope bereits in frühester Zeit entstanden ist und alle Kennzeichen an sich trägt, verläßlichstes Stück der Tradition zu sein. Der Evangelist hat mit seiner Art zu „erzählen" getan, was er konnte, um die Fundamente *des* Glaubens so fest wie möglich zu legen, um den ihm in dieser Perikope so sehr zu tun ist: Dem Wort Jesu grenzenlose Autorität in der Kirche zu sichern, weil diese in der von den Zeugen erlebten Gottessohnschaft Jesu begründet fest und über alle Zweifel verankert war. Wenn auch erst Tod und Auferstehung Jesu in *vollem* Sinn verständlich werden ließen, was „Sohn Gottes" in Wahrheit bedeutet, verbürgen die von Mk zitierten Zeugen mit ihrer ganzen Existenz, daß er es doch bereits in seinem irdischen Leben war.
Es bleibt dem Leser überlassen zu beurteilen, ob er diese Sicht der „Verklärung" Jesu als Verlust oder als Gewinn für seinen Glauben anzusehen vermag.

WILHELM ZAUNER

# Die Katholische Aktion

## Ursprünge, Entwicklungen und Chancen des als KA organisierten Laienapostolates

Die Katholische Aktion (KA) ist eine der interessantesten und bedeutendsten Strömungen in der Kirche des 19. und 20. Jh. Auf ihrem Boden ist vieles von dem gewachsen, was die Kirche von heute beeinflußt und prägt: Die Stellung und Bedeutung des Laien in der Kirche wurde vor allem durch sie bewußt gemacht. Die christliche Gemeinde wurde wiederentdeckt. Durch die KA wurden viele und verschiedene Charismen in der Kirche erweckt und ins Spiel gebracht. Sie hat versucht, den Gedanken der Brüderlichkeit von der Französischen Revolution zurückzuholen und wieder zu einem Leitbild der christlichen Gemeinde zu machen. Sie hat die Bedeutung der Familie für die Kirche wieder in den Blick gerückt und auch viele Hilfen für sie geleistet. Sie hat die Öffnung der Kirche auf die Kirchen hin mit bewirkt. Sie hat den Aufbruch der Kirche zur Welt mitvorbereitet und mitvollzogen. Zusammen mit der Liturgischen Bewegung hat sie unzähligen Menschen Orientierung und Lebenshilfe vermittelt, hat ihnen erschlossen, was Kirche ist, und hat ihnen in einer Zeit größter Umwälzungen ein Bleiben in der Kirche ermöglicht. Für vielerlei Nöte hat sie handfeste und auch finanzielle Hilfe geleistet. Als Beispiele für Österreich seien nur der Familienfasttag, die Aktion „Bruder in Not" und die Sternsingeraktion genannt.
Trotzdem meinen heute manche, die Zeit der KA sei abgelaufen, sie habe keine Aufgabe mehr oder sei in den Kanzleien erstickt. Der erste Schwung, die Begeisterung und das Bewußtsein, Neuland zu betreten, seien längst vorbei. Manche Bischöfe und selbst Vertreter der KA schauen sehnsüchtig nach dem ‚großen Regen' aus, der die ausgetrockneten Bächlein wieder munter machen könnte. Neue Organisationen und Organisationsformen entstehen, aber es ist die Frage, ob sie die Impulse der KA aufnehmen und weitergeben und ob sie sich überhaupt als KA weiterführen lassen. Im folgenden soll versucht werden, das Gesamtphänomen in den Blick zu bekommen, um einem Urteil über Zukunftschancen zu dienen.

### I. Ursprung der KA: Reagieren der Katholiken auf eine neue Situation von Gesellschaft und Kirche

Die Ursprünge der KA im mitteleuropäischen Bereich sind in dem Schockerlebnis der Kirche des 18. und 19. Jh. zu suchen, das durch die Aufklärung und Säkularisation, durch die Französische Revolution sowie durch einen mächtigen und kirchenfeindlichen

Liberalismus ausgelöst wurde. Die Amtsträger der Kirche allein sowie die professionellen Theologen waren nicht imstande, mit dieser Situation fertig zu werden. Das Ansehen der institutionellen Kirche war schwer geschädigt, und viele wandten sich von ihr ab. Das Ideengut der Französischen Revolution, der Deutschen Klassik und des Deutschen Idealismus waren stärker als Theologie und Kirche, die auf deren Sprache und Probleme nicht einzugehen vermochten. Die industrielle Revolution überraschte auch die Kirche und fand eine viel zu späte Reaktion.

Da nun die Kirche als ganze nicht auf die neue Situation zu reagieren vermochte, bildeten sich um einzelne Persönlichkeiten — Priester wie Laien — kleine Gruppen, vor allem Intellektueller, die die neuen Strömungen geistig zu verarbeiten suchten, auf die vielfältige Herausforderung der Zeit reagierten und so auf eine neue Weise die Kirche und ihre Stellung in ihr entdeckten[1]. Sie gingen zu den Quellen, indem sie versuchten, sich an der Person Jesu Christi und am Evangelium zu orientieren. Sie entdeckten aufs neue Liturgie, Theologie und kirchliche Diakonie sowie die Verantwortung, die auf Glaube und Taufe basiert.

Für die theologisch-intellektuelle Bewältigung der Fragen der Zeit war die Tübinger Theologische Fakultät mit ihrer ‚Theologischen Quartalschrift' (gegründet 1819) ein bedeutender Vorposten. Viele Intellektuelle glaubten im 19. Jh, die religiöse Welterklärung werde einmal völlig durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse verdrängt und die Religion werde mit dem Fortschreiten der (Natur-)Wissenschaften verschwinden. J. H. Newman griff die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen auf und zeigte, daß Gott der Urheber sowohl der Schöpfung als auch der Offenbarung ist und daher Glaube die Vernunft nicht aus-, sondern einschließt.

In Wien baute Klemens Maria Hofbauer eine Intellektuellen-Seelsorge auf, die vielen Mut machte, sich den geistigen Herausforderungen der Zeit zu stellen. Schließlich fand nach der moralischen Depression von 1870/71 und einer „Fin-de-siécle-Stimmung" in Frankreich der „Renouveau catholique" mit Paul Claudel, Charles Péguy, Léon Bloy, Bernanos u. a. Mund und Sprache. Eine Entsprechung dazu war in Deutschland der literarische Katholizismus, der in dem 1903 von Carl Muth gegründeten „Hochland" einen besonderen Ausdruck fand und mit Gertrud von Le Fort, Erich Przywara und Romano Guardini verbunden ist.

Der sozialen Frage begegneten charismatische Persönlichkeiten zunächst mit caritativer Tätigkeit. 1833 wurde der Vinzenzverein gegründet, als dessen treibende Kraft sich bald der Pariser Professor für Literaturgeschichte Antoine Frédéric Ozanam erwies. Er erkannte die Notwendigkeit sozialer Reformen und wurde eine wichtige Figur der kath. Sozialbewegung. Als deren Begründer und Lenker gilt Bischof Wilhelm E. Frhr. von Ketteler, der ebenso früh erkannte, daß die sozialen Probleme, die mit der Industrialisierung aufkamen, mit caritativer Tätigkeit allein nicht gelöst werden konnten. Er forderte eine Neufassung der kath. Soziallehre und trat für eine entsprechende staatliche Sozialpolitik ein.

Der Studenten- und spätere Großstadtseelsorger von Berlin Dr. Carl Sonnenschein versuchte, Akademiker und Arbeiter in persönlichen, menschlichen Kontakt zu bringen. Er organisierte Studentenkurse zu sozialer Bildung und zur Begegnung mit der sozialen Wirklichkeit. Schließlich gelang es Josef Cardijn, durch Gründung der JOC eine Methode und Organisation zu entwickeln, die in vielen Betrieben Menschen für die soziale Frage sensibilisierte und eine konkrete Hilfe brachte.

Die soziale Frage und die Wiedergewinnung der Freiheit für die Kirche waren die Hauptanliegen der „Katholischen Bewegung", die im 19. Jh. die Lösung von staat-

---

[1] Vgl. zum ganzen Abschnitt *F. Klostermann*, Das organisierte Apostolat der Laien und die KA, in: *F. Klostermann / H. Kriegl / O. Mauer / E. Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich II, Wien 1967, 68—136.— Ebenso: *F. Klostermann*, Katholische Aktion nach dem II. Vatikanum, in: Der Seelsorger 5 (1966) 309—319.

licher und kirchlicher Macht betrieb und dem Papsttum trotz Verlustes des Kirchenstaates zu einer hervorragenden Stellung innerhalb der Völker und Staaten verhalf. Der Situation entsprechend war sie vor allem auf Verteidigung der Freiheit und der Rechte der Kirche sowie der Interessen der Katholiken im öffentlichen Leben ausgerichtet.

Nach der Revolution des Jahres 1848 und der Garantie der bürgerlichen Freiheiten kam es zur Gründung vieler kath. Vereine, die die Absichten und Wirkkräfte der Kath. Bewegung zu kanalisieren und zu organisieren versuchten. Adolf Kolping übernahm 1847 als Präses den im Jahr zuvor gegründeten Gesellenverein, aus dem bald darauf der „Kath. Gesellenverein" entstand, der in Süddeutschland und Österreich, in der Schweiz und in den USA Verbreitung fand. Auf akademischem Boden wurde der Cartell-Verband (CV) gegründet. Kath. Volksvereine strebten einen Aufstieg der Arbeiter und eine freie Entfaltung aller Volkskräfte an[2].

Von der Abtei Solesmes ging die Liturgische Bewegung aus, erfaßte durch die Benediktiner den ganzen deutschen Raum, wurde von der Jugendbewegung aufgenommen und durch das Volksliturgische Apostolat von Pius Parsch in jede Gemeinde getragen. Gefördert durch die liturgischen Maßnahmen Pius' X., theoretisch fundiert durch die Mönche der Abtei Maria Laach (Abt Ildefons Herwegen und Odo Casel OSB) sowie durch J. A. Jungmann SJ, vom Institutum Liturgicum Trier gepflegt und entwickelt, hat sie noch den Enthusiasmus der Konzilsväter des II. Vatikanums geweckt und eine evolutionsfreudige Mehrheit fundiert.

Zu Marksteinen für alle Verbände und Bewegungen wurden die Katholikentage[3], eine Art „Generalversammlung" der deutschen Katholiken, die im Abstand von ein bis zwei Jahren (erstmals 1848 in Mainz) abgehalten wurden, einige davon auch in Österreich.

## II. KA in Österreich

Die Entwicklung in Österreich verlief in engem Kontakt mit Deutschland. Auch hier gab es Massenorganisationen religiös-politischen Charakters wie den „Volksbund der Katholiken Österreichs", den Christlichen Volksverein, den Reichsbund der Kath. Jugend Österreichs, Kath. Frauenorganisationen, auf akademischem Boden den Cartell-Verband (CV).

Schon bald wurden Versuche unternommen, Ordnung in die Verbände und Bewegungen zu bringen. Der Österreichische Katholikentag 1923 war u. a. dem Anliegen der Koordination und der Ausrichtung der kath. Verbände auf eine kirchliche Zielsetzung hin gewidmet. Prälat Fried versuchte Ende der zwanziger Jahre, alle kath. Organisationen zu einem Dachverband unter dem Namen „KA" zu vereinen. Man hatte dabei die Vorstellung, daß KA nicht eine Organisation, sondern ein Anliegen ist, das durch die einzelnen Organisationen verwirklicht werden soll. So hat es 1928 Kardinal Faulhaber für Deutschland und seine KA formuliert: „Wir werden nicht neue Vereine gründen, nicht neue Maschen an das vielmaschige Netz anfügen, den Vereinen nicht neue Statuten geben, wohl aber eine neue Seele, ein apostolisches Ideal"[4].

Freilich ließ sich dieser Gedanke nicht leicht verwirklichen. Bis 1933 bestand in Österreich die KA als Organisation zunächst in einer bloßen Apparatur von Ausschüssen und Konferenzen. Das apostolische Ideal der KA ließ sich auf diese Weise schwer den Organisationen und Vereinen mitteilen.

---

[2] Vgl. *E. Ritter*, Die Katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954.

[3] Vgl. *J. B. Kißling*, Geschichte der deutschen Katholikentage, 2 Bde., München 1920; *E. Filthaut*, Deutsche Katholikentage 1848—1958 und soziale Frage, Essen 1960.

[4] Zit. nach *Klostermann*, Das organisierte Apostolat, 89.

Der Katholikentag des Jahres 1933 brachte eine Neubesinnung für das kath. Vereinswesen. Schon in der Vorbereitungszeit wurde das Bedenken geäußert, man habe mit einer bloßen Arbeitsgemeinschaft der Verbände noch keineswegs dem Anliegen Pius' XI. entsprochen, daß die Laien in das hierarchische Apostolat eintreten sollten. Kardinal Innitzer stellte den Katholiken, Priestern wie Laien, den Primat der Seelsorge als Gebot der Stunde vor Augen. Die theoretische Aufbereitung dieser Vorgabe leistete Dr. Karl Rudolf, die organisatorische Umsetzung Leopold Engelhardt. Es wurden sogenannte ‚Hauptstellen der KA' geschaffen, die sich als Arbeitsgemeinschaften für bestimmte Gebiete verstanden. Man scheute sich jedoch, sie als eigene Organisation aufzubauen und vertraute darauf, daß sich die Ideen der KA von selbst durchsetzen würden. Aus den Hauptstellen wurde wieder ein Dachverband kath. Organisationen. In einzelnen Diözesen wurden „Generaldirektoren" der KA bestellt, deren oberster diözesaner Leiter der Bischof selbst war. In den Pfarren war der Pfarrer der Leiter der KA.
Immerhin gelang es durch diese Bemühungen, die Organisationen in größere Nähe zur offiziellen Kirche zu bringen und immer mehr auf religiös-kirchliche Zielsetzungen festzulegen.
Als 1938 die kath. Organisationen fast zur Gänze aufgehoben wurden, blieb doch der Grundgedanke der KA erhalten und gelangte zu weiterer Reife: Vorrang der Seelsorge, sakramental-liturgisches Leben, Erwecken innerer Gegenkräfte gegen die herrschenden Mächte der Zeit, noch stärkerer Anschluß an die offizielle Kirche. Vieles ist in dieser Zeit neu entstanden: Die Seelsorgeämter, die kath. Hochschulgemeinden, die Schriftenmission, das theologische Laienjahr, der Kontakt mit anderen Kirchen, — um nur einiges zu nennen.

In dieser Zeit reifte aber auch die Erkenntnis, daß die KA zur Durchsetzung ihrer Ideen eine eigene Organisation braucht. So entschloß man sich nach 1945, trotz starker Organisationsmüdigkeit, trotz eines gewissen idealistischen und spiritualistischen Zuges jener Zeit, trotz einer großen Scheu, sich zu deklarieren und zu binden, die KA als eigene Organisation in jeder Diözese und Pfarre aufzubauen. Im Vordergrund stand der Gedanke des Apostolats, die christliche Durchdringung der Welt und der Gesellschaft. Dieses Apostolat empfängt seine Impulse aus einem intensiven religiös-sakramentalen Leben. So wuchs die neue KA als eine Altars-, Bildungs- und Aktionsgemeinschaft, wozu bei der Jugend noch die Lebensgemeinschaft kam. Die Hierarchie hat die oberste Leitung der KA. Nach den 1963 von der österreichischen Bischofskonferenz genehmigten Statuten ist die KA „das von den Bischöfen eigens beauftragte Laienapostolat der Kirche in Österreich". In den Statuten von 1970 heißt es nur „ein von den Bischöfen besonders beauftragtes Laienapostolat der Kirche in Österreich", um ein Monopol auszuschließen.

### III. Die Haltung der Päpste zu den Aktivitäten der Katholiken

Schon Leo XIII. sprach, besonders im Zusammenhang mit der Trennung von Kirche und Staat, von der Notwendigkeit einer „Aktion der Katholiken". Er griff die großen Anliegen der Sozialen Bewegung auf und stellte in seiner Enzyklika „Rerum novarum" (1891) eine kirchliche Soziallehre vor. Durch die Erhebung des hl. Thomas v. A. zum Kirchenlehrer setzte er ein Zeichen der Ermutigung, daß auch die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Welt des Glaubens ihren Platz finden werden. Er wies auf die Bedeutung der Familie hin und hat damit in einer Zeit größter gesellschaftlicher Umwälzungen die Gesundheit dieser kleinsten Zelle der Kirche und Gesellschaft in den Vordergrund gestellt.

Pius X. hat der liturgischen Erneuerung maßgebliche Impulse und der gesamten Kirche durch die Kodifizierung des Kirchenrechts ein neues Selbst- und Unabhängigkeitsbewußtsein gegeben. Damit erfüllte er ein Hauptanliegen der Katholischen Bewegung. Schon 1905 sprach er in seiner Enzyklika „Il fermo proposito" über die kath. Aktion

und sagte, zu ihr gehöre nicht nur das, was eigentlich zur göttlichen Mission der Kirche gehört, die Seelen zu Gott zu führen, sondern auch das, was sich von jener göttlichen Mission natürlicherweise herleitet, die christliche Kultur in der Gesamtheit aller einzelnen Bereiche, die sie bilden[5].

Im I. Weltkrieg bemühte sich Benedikt XV. unverdrossen, wenn auch erfolglos, Frieden zu stiften und die neue völkerrechtliche Stellung des Papstes zur Vermittlung zu nützen. So erfuhr er selbst schmerzlich, daß das kirchliche Amt allein immer weniger zur Lösung der großen Fragen der Völker beitragen kann. Er gab im Jahre 1916 der kath. Aktion als Patron den hl. Franz von Assisi und unterstrich damit die Bedeutung des Laien und der charismatischen Persönlichkeit für Kirche und Gesellschaft.

Als Pius XI. sein Pontifikat antrat, rief er angesichts des organisierten Atheismus in seiner ersten Enzyklika (vom 23. Dezember 1922)[6] die ganze Welt zur kath. Aktion auf. Dies geschah ohne viel vorhergehende Planung und ohne organisatorische Vorstellungen. Ähnlich hat Johannes XXIII. das II. Vatikanum angekündigt. Dieser ausdrückliche Auftrag des Papstes machte die Aktion der Katholiken nun zu einer eigenen, selbständigen Größe und kirchlichen Kraft, zur „Kath. Aktion". Pius XI. beschrieb sie als „Teilnahme (participatio) der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche"[7]. Sie sollte deshalb auch in den klassischen Organisationsformen der Kirche, in der Diözese und Pfarre, verankert werden. Die unmittelbare Folge war eine Stärkung des diözesanen Prinzips, eine Stärkung der Hierarchie, eine Dezentralisierung der Kräfte der Kirche auf die Bischöfe hin. Insofern wurde durch diese Konzeption schon das II. Vatikanum vorbereitet.

Pius XII. beschrieb die KA als Mitarbeit (collaboratio) am hierarchischen Apostolat der Kirche, ließ aber keine Zweifel darüber, daß die Hierarchie selbst die Richtung dirigiert. In seiner Ansprache auf dem 1. Kongreß des Laienapostolates (1951) sagte er: „Wenn wir den kämpfenden Christen der Katholischen Aktion mit einem Werkzeug in der Hand der Hierarchie vergleichen, so soll damit gesagt werden, daß sich die kirchlichen Oberen seiner in der Weise bedienen sollen, in der sich der Schöpfer und Herr der vernunftbegabten Geschöpfe bedient, als Zweitursachen, ‚mit Milde voller Schonung' "[8].

Zum Verständnis einer solchen Beschreibung muß man sich vor Augen halten, daß die „Zweitursachen", deren sich der Schöpfer bedient, durchaus eigene Initiative haben, ja daß ihnen der Schöpfer gerade gibt, daß sie selbst handeln können. Die KA ist also nicht nur ein „verlängerter Arm des Bischofs", wie sie manchmal beschrieben wurde, sondern sie besitzt durchaus Eigenständigkeit. So sagte Pius XII. in seiner Ansprache an den Welt-Laienkongreß (1957): „Dieses Apostolat bleibt immer Apostolat von Laien und wird nicht ‚hierarchisches Apostolat', wenn es auch mit kirchlichem Mandat ausgeübt wird"[9]. Die Beschreibung der Tätigkeit der KA als Teilnahme (participatio) am offiziellen Apostolat der Kirche findet sich bei Pius XII. nicht mehr, wohl aber heißt es: „Die KA trägt stets den Charakter eines offiziellen Apostolates der Laien"[10], und dieses Apostolat ist „Mitarbeit (collaboratio) am hierarchischen Apostolat der Kirche"[11].

Zur Zeit Johannes' XXIII. hat sich das Konzil ausführlich mit der KA beschäftigt. Davon wird noch die Rede sein. Paul VI. erklärte im August 1971 bei einer General-

[5] Enzyklika Pius' X. „Il fermo proposito" vom 11. 6. 1905 nr. 4; ASS 37 (1904—1905) 743—744.

[6] Enzyklika Pius' XI. „Ubi arcano" vom 23. 12. 1922, AAS 14 (1922) 673—700.

[7] Pius XI., Brief an Kardinal Bertram vom 13. 11. 1928, AAS 20 (1928) 385: „Laici apostolatum hierarchicum quodammodo participant."

[8] Pius XII., Ansprache an den 1. Kongreß des Laienapostolates vom Jahre 1951, AAS 43 (1951) 789.

[9] Pius XII., Ansprache an den Weltkongreß für Laienapostolat vom 5. 10. 1957, AAS 49 (1957) 928.

[10] AAS 49 (1957) 929.

[11] Pius XII., Ansprache an die KA Italiens vom 4. 9. 1940, AAS 32 (1940) 362.

audienz in Castel Gandolfo, es gebe viele Formen, in denen sich die Vitalität des Glaubens und der Liebe, die wir heute Apostolat nennen, verwirkliche. „Dennoch bleibt die klassische Formel des Apostolates jene, die enge und organische Beziehungen zwischen der apostolischen Aktivität der Laien und der kirchlichen Hierarchie stabilisiert und immer noch Katholische Aktion heißt. Wir hören nicht auf, den Klerus zu ermahnen, diese Apostolatsform zu fördern und zu unterstützen"[12]. Somit ist die KA bis in die jüngste Zeit herauf die von der obersten Leitung der Kirche gewünschte offizielle, „klassische Formel des Apostolats".

Es ist hier der Ort, auf einen vierfachen ‚Geburtsfehler' einzugehen, den man der KA nachsagt:

1. ‚Die KA ist von oben befohlen worden.' Sie sei nicht aus dem Volk herausgewachsen und deshalb auch nie im Volk verwurzelt. — Das ist nur bedingt richtig. Der kurze Blick auf die Geschichte der KA hat gezeigt, daß unter verschiedenen Namen, später sogar als kath. Aktion schon vieles von unten gewachsen war, ehe Pius XI. zur KA aufrief. Es stimmt jedoch, daß dadurch eine „Revolution von oben" stattgefunden hat sowie, daß Ansehen und Wirkkraft der KA stark gewonnen haben. Eine Bewegung kann nicht von oben befohlen werden. Doch die KA war im 20. Jh. mehr Tat als Bewegung, und zu einer Tat kann sehr wohl von oben aufgerufen werden.
2. ‚Die KA war ursprünglich nur innerkirchliche Seelsorgehilfe.' — Richtig daran ist, daß die KA den Primat der Seelsorge festhielt und sich nie in bloß gesellschaftspolitische Aktion verlor. Doch wurde schon gezeigt, daß sich die vielen Bewegungen und Verbände, die als Vorläufer der KA anzusehen sind, vor allem den Fragen der Zeit, besonders der Lösung der sozialen Frage, zugewandt haben. Pius X. hat ihr alle Bereiche der christlichen Kultur zugewiesen. Pius XI. hat der KA den Auftrag gegeben, die Königsherrschaft Christi in allen Menschen aufrichten zu helfen, im Beruf, in der Familie und im öffentlichen Leben. Der „Osservatore Romano" nannte 1926 die KA einmal „die in der Gesellschaft wirkende Kirche"[13].
3. ‚Die KA war von Anfang an naturständisch gegliedert und ist deshalb mit den großen gesellschaftlichen Entwicklungen nicht recht mitgekommen.' — Die naturständische Gliederung bot sich an. Dennoch standen der Gedanke der kategoriellen Seelsorge sowie die Organisation nach Sachbereichen am Anfang der KA. Die soziale und die liturgische Bewegung gingen zudem über alle ständische und organisatorische Gliederung hinweg.
4. ‚Die KA ist nur aus der Not der faschistischen Unterdrückung zu verstehen und bewährt sich nur in Zeiten, in denen die Kirche in die Sakristeien abgedrängt wird.' — Die entscheidenden Ideen der KA reichen weit vor die Zeit der faschistischen Unterdrückung zurück, wenngleich sie sich in dieser besonders bewährt haben. Eine Kleruskirche hat der Staat viel leichter im Griff als eine Kirche, in der auch die Laien aktive Verantwortung tragen.

Die KA hatte also keinen dieser vier ihr nachgesagten Geburtsfehler. Dennoch muß man zugeben, daß sie bei allen Verdiensten nicht das Zündende einer großen Bewegung hatte. Schon der Name klingt kühl und sachlich, hat nichts Originelles und Mitreißendes. Das durch die Bezeichnung ‚Aktion' Versprochene wurde nicht recht realisiert. Es fehlte die innere Einheit vieler Taten, Motive und Personen, die für ein großes Ziel zu mobilisieren sind. Es ist bis heute nicht klar, welche Art von KA Pius XI. vor Augen stand — vielleicht eine schlagkräftige, unerschrockene Organisation, die zum Kampf gegen den Atheismus auf der ganzen Welt antritt.

## IV. Die KA im II. Vatikanum

Sicher ist es auch der Tätigkeit der KA in verschiedenen Ländern — besonders Italien, Frankreich, Belgien und den deutschsprachigen Ländern — zuzuschreiben, daß sich das

[12] Kathpress 185 (1971) 3. [13] Osservatore Romano vom 19. Juni 1926.

Konzil von Anfang an mit der Frage des Laien in der Kirche befaßt hat. Innerhalb dieser Frage war es selbstverständlich, daß sich das Konzil auch über die KA äußern sollte. Schon in Voten, die vor dem Konzil eingereicht wurden, erklärten 416 Bischöfe diesen Wunsch[14]. Es war schwierig genug, diesem zu entsprechen, und der Artikel des Laienapostolatsdekretes, der über die KA handelt, wurde zu den umstrittensten des ganzen Dekretes. Schon die Bezeichnung ‚Aktion' weckte in manchen Ländern politische Vorstellungen. Außerdem hatte die KA in den einzelnen Ländern so verschiedene Formen angenommen, daß es schwer schien, über sie etwas Gemeinsames auszusagen. Dennoch zeigte sich bald, daß ein überraschend großer Fundus gemeinsamer Ideen vorhanden war. Diese wurden nun sorgfältig ausgehoben und überprüft. Das Konzil kommt mehrmals auf die KA zu sprechen[15]. Der Haupttext findet sich im Artikel 20 des Dekretes über das Apostolat der Laien. Dort wird zunächst zur Kenntnis genommen, daß die KA eine geschichtliche Tatsache ist, eine spontane Bewegung, eine Gemeinsamkeit von Ideen und Handlungen, die „mit Recht" von Päpsten und Bischöfen empfohlen und gefördert wurde. Eine längere Diskussion entspann sich um eine Definition der KA. Weder die Formel Pius' XI., sie sei Teilnahme (participatio), noch die Beschreibung Pius' XII., sie sei Mitarbeit (collaboratio) am hierarchischen Apostolat, fand die mehrheitliche Zustimmung der Bischöfe. Es wurde daher nur als historische Feststellung ohne weitere Wertung aufgenommen: „Sie (d. h. die geschilderten Bewegungen) wurden wiederholt als Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat beschrieben" (Artikel 20).

Hinter dieser Kontroverse verbirgt sich eine grundsätzliche Frage: In welchem Verhältnis steht das Apostolat der in der KA organisierten Laien zum hierarchischen Apostolat? Man sprach oft von der KA als einem „verlängerten Arm des Bischofs", also einer bloßen Unterstützung des hierarchischen Apostolates[16]. Oder man sagte, es brauche heute die apostolische Tätigkeit des Laien, weil der Priester nicht mehr überall hinkomme und seinen Auftrag persönlich ausüben könne. Der in der KA organisierte Laie sei also Priesterersatz und vor allem für die Zeit des Priestermangels notwendig.

Sicher hat sich in einer Zeit des weltweiten Rückganges der Priesterberufe das organisierte Apostolat der Laien als Segen erwiesen. Doch es ist nicht nur eine Unterstützung des hierarchischen noch ein bloßer Ersatz des priesterlichen Apostolates. Die Laien organisieren sich vielmehr zu einem Apostolat, das ihnen kein Priester und kein Bischof abnehmen kann oder eigens aufzutragen braucht, weil es unmittelbar aus ihrem Glauben an Jesus Christus und aus ihrer Zugehörigkeit zur Kirche erfließt. Die Laien haben erkannt, daß sie nicht nur Objekt kirchlicher Heilssorge, sondern auch Subjekt und Mitträger der Heilsmission der Kirche sind. Ausdrücklich stellt das Konzil fest, daß die Bischöfe nicht allein Träger der ganzen Heilsmission der Kirche sind[17]. Die Laien haben ihren spezifischen Teil zu tragen. Die Nähe zur Hierarchie und zu den Priestern wurde nicht angestrebt, um etwa diesen eine Arbeit abzunehmen oder ihrer Arbeit mehr Frucht oder Erfolg zu verleihen, sondern weil man das Apostolat als kirchliches wollte.

Es wird dann zweimal darauf hingewiesen, daß der Name KA unwichtig ist und auch eine Bewegung oder Organisation KA sein kann, wenn sie nicht unter diesem Namen auftritt. Ohne diese Hinweise wäre wohl keine Einigung über den Text zustandegekommen, da in manchen Ländern Mißverständnisse zu erwarten gewesen wären. Es wird aber daraus auch deutlich, daß es dem Konzil nicht darum ging, eine bestimmte

---

[14] Vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, 658, Anm. 192.

[15] Vaticanum II., Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 17; Kirchenkonstitution 33, wo nach der Relatio die KA gemeint ist (vgl. LThK Konzil II, 658, Anm. 190); Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 15.

[16] Vgl. die Beschreibung Pius' XII. in Anm. 8.

[17] Vgl. Missionsdekret 30; Kirchenkonstitution 33.

Organisation zu empfehlen oder zu beschreiben, sondern eher einen Typus von Aktionsgemeinschaft und Organisation. Schließlich wird auch durch den zweimaligen Hinweis auf die Irrelevanz des Namens deutlich, welches Unbehagen man mit diesem hatte.

Statt einer einheitlichen Bezeichnung und Definition werden nun durch das Konzil vier Merkmale erstellt und erklärt: „Die Organisationen, in denen sich diese Merkmale nach dem Urteil der Hierarchie zusammen vorfinden, sind als KA anzusehen, wenn sie auch wegen der lokalen und nationalen Erfordernisse verschiedene Namen annehmen" (Laiendekret 20).

*Diese vier Merkmale sind:*

1. Das unmittelbare Ziel dieser Organisationen ist das apostolische Ziel der Kirche.

Damit ist anerkannt, daß die Laien in der KA als Kirche handeln. Die erstrebte Nähe zur Hierarchie und zur offiziellen Kirche ist zu einer Identität des Zieles geworden. Die KA hat also zu tun, was die Kirche zu tun hat. Ihre Tätigkeit hat aber auch dort ihre Grenzen, wo die Tätigkeit der Kirche (wenn auch nicht unbedingt der Bischöfe und Priester) ihre Grenzen hat. Sie hat die Welt nicht zu Gottes Kirche zu machen, sondern zu Gottes Welt. Sie hat das Kommen des Reiches Gottes zu verkündigen und den Anspruch Christi in dieser Welt aufrechtzuerhalten, aber sie hat nicht Positionen und Einflußzonen der Kirche zu sichern und zu erweitern. Sie hat der Welt ihre Dienste anzubieten, wo sie glaubt, daß diese notwendig und ihr von Christus aufgetragen sind. Sie hat vor allem den Dienst der Gewissensbildung und der Überprüfung der Grundsätze zu leisten. Sie hat Taten zu setzen, die alle Bereiche der Gesellschaft erreichen und vor allem den Menschen in seiner Not aufsuchen und heilen wollen.

Das 2. Merkmal bestätigt die KA als eine Organisation von Laien.

Auch wenn das Ziel der KA mit dem Ziel der Kirche identisch ist, ist das Apostolat der KA nicht einfach ein Apostolat im Dienst und Auftrag der Hierarchie. Das heißt also, es hat nicht nur dort zu erfolgen, wo ein offizieller kirchlicher Auftrag vorliegt und dort aufzuhören, wo dieser Auftrag nicht besteht. Es wird vielmehr den Laien „eigene Beurteilung der Verhältnisse, eigene Verantwortung in der Leitung dieser Organisationen, in der Planung und Durchführung des Aktionsprogramms" zugebilligt.

Das 3. Merkmal lehnt eine KA als bloße Bewegung, als bloße Spiritualität oder Ideengemeinschaft ab. „Die Laien handeln vereint nach Art einer organischen Körperschaft." Damit wird keine bestimmte Organisationsform vorgeschrieben. Es hat sich aber die Erkenntnis durchgesetzt, daß eine Idee auch der Institution und Organisation bedarf, um überleben und wirksam werden zu können.

Das 4. Merkmal hat Schwierigkeiten genug gemacht. Es war die Frage zu lösen, in welchem Verhältnis die KA als organisiertes kirchliches Apostolat zur Hierarchie steht. Nachdem schon das 2. Merkmal den Laien die Initiative und Eigenverantwortung, die Verantwortung für die Leitung sowie für die Planung und Durchführung der Aktionen zugebilligt hat, konnte nun nicht mehr die frühere Definition der KA als „Mitarbeit am hierarchischen Apostolat der Kirche" aufrechterhalten werden. Stattdessen wird hier gesagt: Die Hierarchie besitzt ein „superius moderamen" (nach der offiziellen Übersetzung „die Oberleitung"), d. h. die KA steht letztlich unter der Verantwortung der Bischöfe. Das besagt: Die KA ist eine Bewegung innerhalb der offiziellen Kirche, die die Bischöfe repräsentieren und leiten. Damit ist einerseits ausgeschlossen, daß die KA direkt vom Bischof Befehle empfängt, andererseits aber auch, daß sie den Rahmen der offiziellen Kirche und dessen, was in ihr möglich ist, einfach verläßt. „Die KA trägt stets den Charakter eines offiziellen Apostolates", hat schon Pius XII. festgestellt[18].

[18] Vgl. Anm. 10.

Manche wollten nun ein ausdrückliches Mandat der Hierarchie zur Bedingung für die Existenz einer KA machen, andere waren der Meinung, daß ein gewisses Mandat schon damit gegeben sei, daß die Hierarchie letztlich die Verantwortung für die KA übernimmt. Schließlich wurde eine Kann-Bestimmung daraus, d. h. die KA kann ein Mandat erhalten, sie ist jedoch auch dort vorhanden, wo ein ausdrückliches Mandat nicht vorliegt. Damit ist die Eigenverantwortung der Laien als Vollmitglieder der Kirche anerkannt und der Laie voll in seine Rechte gesetzt. Selbst offizielle Kirche kann dort sein, wo kein ausdrückliches Mandat der Kirchenführung vorliegt.

Man könnte einwenden, daß damit den Bischöfen eine unzumutbare Last aufgebürdet würde: Sie sollten die letzte Verantwortung für etwas tragen, worauf sie nur einen beschränkten Einfluß haben. Tatsächlich wird in dem Dokument nichts gesagt, wie diese letztliche Verantwortung der Bischöfe für die KA wahrgenommen werden soll. Die Österreichische Bischofskonferenz vom 6. bis 8. April 1976 hat auf Vorschlag der KA folgende Interpretation des „moderamen superius" gegeben:

1. Den Bischöfen obliegen
   a) die Genehmigung der Gründung von Gliederungen und Werken.
   b) Die Bestätigung der Statuten und der grundsätzlichen Richtlinien der Arbeit.
   c) Die Bestätigung der gewählten diözesanen und gesamtösterreichischen Führungen.
   d) Die Ernennung der Geistlichen Assistenten über Vorschlag der zuständigen Gremien.
   e) Anregung zu wesentlichen Aktionen und Hinweise auf grundsätzliche Fehlentwicklungen.
   f) Übertragung von besonderen Aufgaben.
2. Das moderamen superius schließt den ständigen Dialog über die Arbeit der KA zwischen Bischöfen und zuständigen Führungen ein.
3. Das moderamen superius wird von den Bischöfen über die zuständigen Gremien der KA oder direkt wahrgenommen.

Darüber hinaus ist aber im Laiendekret selbst etwas sehr Wichtiges genannt: Der Hierarchie steht das Urteil zu, ob sich in einer Organisation diese 4 Merkmale zusammen vorfinden und damit das Urteil, ob überhaupt KA vorhanden ist. Dies ist um so bedeutsamer, als ja nicht einmal der Name oder bestimmte Formen und Methoden für die KA kennzeichnend sind. Bei dem Urteil der Hierarchie über das Vorhandensein der 4 Merkmale handelt es sich nicht um ein Urteil, wie es etwa ein unparteiischer Schiedsrichter fällt, sondern um ein Bemühen der Hierarchie darum, daß sich in kirchlichen Organisationen diese 4 Merkmale finden und daß sie andererseits nicht zögert, das als kirchliche Bewegung und als KA anzuerkennen, was die 4 Merkmale der KA aufweist: „Das Konzil empfiehlt nachdrücklich diese Einrichtungen. Es lädt Priester und Laien, die in ihnen mitarbeiten, ein, die oben erwähnten Merkmale mehr und mehr zu verwirklichen", heißt es im Dekret über das Laienapostolat (nr. 20). Und im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe steht: „Mit Nachdruck werde (von den Bischöfen) die Pflicht der Gläubigen hervorgehoben, je nach ihrem Stand und ihrer Fähigkeit das Apostolat auszuüben. Es werde ihnen empfohlen, an den verschiedenen Werken des Laienapostolates, besonders an der Katholischen Aktion, teilzunehmen und sie zu unterstützen"[19].

Die KA ist aus einem Bedürfnis der Verteidigung des Glaubens und der Kirche entstanden. Das Konzil hat sie von dieser Defensive befreit und ihr eine missionarische Aufgabe gestellt. Wenn das Ziel der KA identisch ist mit dem Ziel der Kirche, dann muß auf sie auch alles angewendet werden, was das Konzil als ganzes erbracht hat: Anstatt einer bloßen Beschäftigung mit der Kirche den Blick auf die Welt zu richten und zu glauben, daß der Kirche geholfen ist, wenn der Welt geholfen wird. Anstatt

[19] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 17.

der Sorge um die eigene Kirche die Sorge um die Einheit der Kirchen zu übernehmen. Anstatt der bloßen Verteidigung des Christlichen die Zusammenarbeit der Weltreligionen zu suchen.

**V. Die Bedeutung der KA für die Kirche und Welt von heute**

Die heutige Situation der Kirche ist bekannt: Die Euphorie der Konzilsepoche, der Synoden und des Dialogs sogar mit den Marxisten ist abgeklungen. Die Erwartungen an die Haltung der Bischöfe und Theologen sind von Land zu Land verschieden. Neue Theologien werden entwickelt, z. B. die Theologie der Befreiung in Südamerika. Traditionalistenverbände kritisieren immer stärker die Reformen des Konzils und wünschen, daß diese rückgängig gemacht werden. Die Erklärungen aus Rom haben nicht mehr dasselbe Gewicht wie früher. Sie treffen meist auf harte Kritik und Ablehnung, wie etwa die Enzyklika ‚Humanae Vitae', der erste Entwurf zu einer ‚Lex fundamentalis', die ‚Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen sexualethischen Fragen'. Die Zahl der Kirchenaustritte liegt hoch, die Teilnahme am Gottesdienst geht zurück, der Priestermangel macht sich stärker bemerkbar. Die gesellschaftspolitische Kraft der Kirche ist geschwächt, auch in jenen Ländern, in denen ihr die Mehrheit der Bevölkerung angehört. Allenthalben versucht man, die Kirche an den Rand zu drängen. Viele sind an ihr irre geworden, viele kommen nicht mehr mit ihr zurecht. Manche meinen, die Werte, die sie vermittelt hat, auch ohne sie weiter behalten und vermitteln zu können, wenn sie diese nicht überhaupt für überflüssig halten. Das Ärgernis der Institution Kirche ist für manche übergroß geworden.

Doch es entstehen auch neue Bewegungen, meist außerhalb der bestehenden Organisationen und Institutionen, etwa die charismatische Bewegung, die 1967/68 in Nordamerika begonnen hat und immer mehr auch auf Europa übergreift. Sie ist grundsätzlich ökumenisch und sprengt so den Rahmen der einzelnen Kirchen. Nach einer Periode des Diskutierens und Strukturierens hat die junge (und ältere) Generation wieder Gebet und Meditation, Fest und Feier entdeckt. Vielleicht haben auch die Basis-Gemeinden Lateinamerikas den Charakter einer neuen Bewegung in der Kirche.

Für jede Bewegung in der Kirche entsteht sogleich die Frage nach ihrem Verhältnis zur institutionellen und offiziellen Kirche. Manche meinen, es genüge, Menschen mit neuem Geist zu erfüllen und sie dann in die bestehenden Strukturen und Organisationen zurückzuschicken, wie etwa P. Lombardis Bewegung „Für eine bessere Welt" oder die Cursillo-Bewegung. Es wäre ein bestechender Gedanke, den kirchlichen Apparat als solchen stehen zu lassen und immer wieder durch verschiedene Bewegungen von außen mit neuem Geist zu füllen — wie ein Gefäß, in dem Wasser verdunstet ist.

Doch „ein neuer Wein braucht neue Schläuche". Jede Idee sucht sich die ihr angemessenste Organisationsform. Gerade unter diesem Gesichtspunkt scheint es eine Stärke und Chance der KA zu sein, daß ihr keine Organisationsmuster beigegeben sind, sondern Kriterien. So kann sie immer neue Impulse, Ideen und Funktionen übernehmen, gleichzeitig aber klären, auf ihre Kirchlichkeit prüfen und in eine angemessene Organisationsform bringen. Mehr als Aktionsgemeinschaft ist nicht möglich, würde vergewaltigen, uniformieren und den Geist auslöschen. Weniger als Aktionsgemeinschaft bringt Zersplitterung, Vergeudung, Eigenbrötelei, vielleicht sogar Sektiererei. So könnte sich der ursprünglich blasse Charakter der KA, das zu wenig Profilierte und eindeutig Organisierte als Chance erweisen, als Öffnung für das jeweils Neue und als Rückbindung an den bisherigen Weg.

Katholische Aktion — KA — was ist das? fragt eine Kurzinformation, herausgegeben von der KA Österreichs[20]. Die Antwort lautet: „Initiative Mitverantwortung in der

[20] Katholische Aktion — KA — was ist das? Kurzinformation, hg. von der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Aktion Österreichs (o. J.), zu beziehen durch das Generalsekretariat der KAÖ, Türkenstraße 3, Wien.

Kirche für die Kirche, wirksame Präsenz von Katholiken inmitten der Welt." Das Stichwort ‚Präsenz' bedeutet nicht ein geheimbündlerisches Partisanendasein, sondern Präsenz durch Idee, Geist und Kraft – durch den Glauben, der die Welt verändert.

Weitere Grundsätze dieser Kurzinformation lauten: „KA ist gemeinsamer Dienst von Priestern und Laien" – damit ist das Kirchenbild des II. Vatikanums aufgenommen und eine Absage an eine Kleruskirche, aber auch an eine Kirche der großen und kleinen Laien gegeben. „Die KA ist eine kirchliche Gemeinschaft". Sie sagt also ja zur konkreten Kirche, wie sie nun einmal ist, zu ihrem Papst und zu ihren Bischöfen, nicht zu einer Wunschkirche mit einem Wunschpapst und Wunschbischöfen. Dieses Ja zur institutionellen, konkreten Kirche könnte heute und in Zukunft viel bedeuten, da man sich mit Institutionen so schwer tut und meint, es könnten Geist und Idee allein genügen, auch ohne Vergesellschaftung.

„Die KA lebt in der ständigen Auseinandersetzung mit den Fragen der Welt." Die Mühe und Anstrengung, sich den Fragen der Welt zu stellen, steht am Anfang jener Bewegungen, aus denen die KA geworden ist. Sie verhindern, daß die Kirche ein Versuch zu einer heilen Welt wird, sondern das Heil der Welt will. Sie verhindern auch, daß Kirche und Welt – das ist Wirtschaft, Politik, kulturelles Leben – in ein Nebeneinander geraten, sondern daß durch die Katholiken immer neue Katholizismen ausgebildet werden, durch die sich Kirche und Christentum in einer bestimmten geschichtlichen Situation ausprägen.

Schließlich wird gesagt: „Die KA lebt aus der Hoffnung auf das Reich Gottes." Damit ist sie selbst relativiert und dynamisiert. Damit ist auch die realistische Einschätzung zum Ausdruck gebracht, daß es die perfekte Kirche und die perfekte Weltordnung nicht gibt, daß aber andererseits der Kirche und allen ihren Mitgliedern die Kraft gegeben ist, die „Welt" zu überwinden (vgl. 1 Joh 5, 4). Für die Zukunft der KA wird alles davon abhängen, inwieweit die Katholiken selbst an diese Kraft glauben und bereit sind, ihr auch eine gesellschaftlich verfaßte Form zu geben – aber auch inwieweit die Führung der Kirche die KA nicht nur gestattet, sondern beauftragt und ihr vertraut.

WINFRIED BLASIG

# Dialog statt Predigt?

Beim deutschen Katholikentag 1970 in Trier wurde die Forderung verkündet, die traditionelle Predigt künftig durch eine modernere Form der Kommunikation zu ersetzen. Die Forderung hat — wie manche andere — wenig Wirkung getan. Am Sonntag dürfen die Laien in der Kirche zwar ministrieren und vorlesen, vorsingen und Geld einsammeln, aber ihre Meinung sagen, das lassen sie lieber bleiben. Es ist ihnen nicht verboten. Die Würzburger Synode gestattet jedem, sein „Glaubenszeugnis" im Gottesdienst zu sagen. Zu passenden Gelegenheiten darf (auch nach den Diözesansynoden in Österreich) auch einmal ein Laie eine Predigt halten. Aber in praxi spielt das eine wie das andere kaum eine Rolle.

## I

*Das hat seine guten Gründe.*

1. Zunächst steht die Tradition dagegen. Priesterliche Predigt und sonntäglicher Gottesdienst gehören in den großen Konfessionen zusammen. Sie gehören nicht unbedingt vom Ursprung des Christentums her zusammen. Das alte Israel gestand dem männlichen Gemeindemitglied die freie Rede in der Versammlung der Synagoge mit Selbstverständlichkeit zu, und so hielt es auch die älteste Christengemeinde. Davon wird noch zu reden sein. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß in den Evangelien der Lehrende fast immer Jesus allein ist; die anderen haben nur zu fragen oder widerlegbare Einwände zu machen. In diese Richtung wird sich auch der altkirchliche Gottesdienst entwickelt haben, gleichzeitig mit der Durchsetzung des monarchischen Bischofsamtes. Immerhin greift noch bei Augustinus — wie man bei van der Meersch lesen kann[1] — das Volk mit kräftigen Zwischenrufen in die Predigt des Bischofs ein. Aber die Rollen liegen fest. Der Bischof hat das Sagen, die großkirchliche, die volkskirchliche Gemeinde läßt eine andere Form der Kommunikation nicht zu.

2. Ein weiterer Grund, beim Monolog der Verkündung im Gottesdienst zu bleiben, liegt in der Größe der Versammlungen. Bei einem Gottesdienst mit beispielsweise 500 Teilnehmern könnte doch jeweils nur einer reden, 499 Teilnehmer müßten schweigen, wenn sich das Gespräch nicht in Kleingruppen oder in ein allgemeines Gerede auflösen soll. Bei einem gemeinsamen Gespräch von 20 Minuten aber entfiele auf jeden der 500 Teilnehmer eine durchschnittliche Redezeit von 2,4 Sekunden.

3. Außerdem bestehen — das wird in diesem Zusammenhang oft übersehen — zwischen dem wohlüberlegten Monolog eines einzelnen und einem mehr oder minder unplanbaren Gespräch nicht nur soziologische und quantifizierbare, es bestehen auch vielfältige inhaltliche Unterschiede. Der Dialog bringt mehrere Standpunkte zur Sprache. Das ist nicht nur ein Vorteil. Die von der Botschaft der Kirche weithin erwartete stabilisierende Wirkung geht von den in einer Gesprächsgruppe vorgetragenen Meinungen sehr oft nicht aus: quot capita tot sententiae. Der wohlvorbereitete Monolog aber kann einen Problemzusammenhang logisch durchsichtig machen, die Widersprüche zur Synthese führen, die stabilisierende Wirkung vorprogrammieren. Ob ein Monolog deshalb immer auch manipulativ sein muß, bleibe hier eine offene Frage. Immerhin ist es nicht nur der Wunsch einfältiger, kirchengläubiger Menschen, vom Dialog im Gottesdienst verschont zu bleiben. Ich habe einmal in der Universitätskirche St. Ludwig in München im Rahmen der Predigt zum Gut-Hirten-Sonntag an vier dazu eingeladene Leute die Fragen gestellt, wie sie das aufnähmen, wenn Jesus als unser Hirt, wir als

[1] *F. van der Meersch*, Augustinus der Seelsorger, Köln ³1951, 414, 446 u. ö.

seine Schafe dargestellt würden, und wie sie es aufnähmen, wenn ähnlich von Pfarrer und Gemeinde gesprochen werde. Das Gespräch „lief" ganz gut. Bald darauf wurde ich aber bei einem Empfang von einem Kreis von Professoren verschiedener Fakultäten, die mehr oder minder zufällig alle in diesem Gottesdienst gewesen waren, beschworen, so etwas nie wieder zu veranstalten. Sie hätten die ganze Woche über genug Diskussionen durchzustehen oder anzuhören und wollten wenigstens sonntags einmal hören, was ein einzelner denkt.

4. Schließlich ist auch für den Prediger der Monolog einfacher und bequemer. Notfalls kann die monologische Predigt auch aus dem Stegreif vonstatten gehen. Gesprächsteilnehmer müssen aufgespürt, eingeladen, vorinformiert, mit dem Mikrophon vertraut gemacht werden usw. Gründe genug, das Scheitern der von Trier ausgegangenen Initiative verständlich zu machen.

Aber die genannte Forderung ist damit nicht erfüllt und nicht der Unangemessenheit überführt. Außer den Christen, die gern eine Predigt hören oder sie doch als das geringere Übel dem Dialog in der Kirche vorziehen und ihren guten Gründen, gibt es genug, vor allem junge Christen, die es unerträglich finden, die Predigt des Pfarrers schweigend erdulden zu müssen und ihrer Lebtag in der Kirche unmündig zu bleiben. Sie haben zumindest Paulus und das 14. Kapitel des 1. Korintherbriefs auf ihrer Seite, nach welchem jeder Gläubige in die gottesdienstliche Versammlung etwas einzubringen habe: „einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarungsrede, Glossolalie oder Auslegung solcher Rede". Die Befürworter des Dialogs können sich ferner auf das ihnen von der Würzburger Synode zugestandene Recht auf Äußerung des persönlichen Glaubenszeugnisses berufen.

Man sieht, daß die Frage Dialog oder Predigt nicht zu einem Entweder-Oder hin entschieden werden kann. Es ist vielmehr nach praktischen Möglichkeiten zu suchen, welche den geistlichen Bedürfnissen und Wünschen aller gerecht werden.

## II

*Solche Möglichkeiten gibt es.*

1. *Die einfachste Lösung des Problems heißt: abwechseln.*

Hin und wieder werden auch die Befürworter des Dialogs eine Predigt vertragen und umgekehrt. Der Gottesdienst mit geistlichem Gespräch statt Predigt kann in der Gottesdienstordnung seinen festen Platz haben, z. B. monatlich zu bestimmter Zeit, wie da und dort bereits üblich. Die Regelmäßigkeit wird einen festen Teilnehmerkreis entstehen lassen.

2. *Orientierung an der Teilnehmerzahl.*

Es bewährt sich, Gespräche dort zu halten, wo jeder auch eine reale Chance hat, sich ins Gespräch gehörig einzubringen. In einer Gruppe von 20 Personen steht bei einem zwanzigminütigen Gespräch jedem im Schnitt eine Sprechzeit von einer Minute zur Verfügung. Das stellt wohl ein gewisses Minimum dar[2]. Sinkt die Teilnehmerzahl unter 8, dann entsteht für den einzelnen ein gewisser Zwang, sich zu äußern. Dieser Zwang ist nicht für jeden gut. Er wird sich jedoch kaum störend bemerkbar machen in einer Gruppe, die auch sonst zusammenkommt und frei miteinander zu reden gewöhnt ist. In Gruppen von nicht viel mehr als 20 Personen lassen sich auch andere Voraussetzungen für ein gutes Gespräch leichter erfüllen: kleinerer Raum, anheimelnde Atmosphäre, Sitzordnung rund um den Tisch oder doch — vielleicht im Presbyterium der Kirche — im Kreis, bequeme Stühle, keine Lautsprecheranlage, persönliche Bekanntheit der Teilnehmer, gemeinsame Erfahrungen.

---

[2] *I. Reisenbichler* stellt sich die oberste Grenze der Teilnehmerzahl bei 100 vor. Das ist sicher arg hoch gegriffen. Vgl. *J. Müller/V. Döring*, Predigthilfen kurz und bündig, Würzburg 1976, 131.

Sind diese Voraussetzungen gegeben, dann kann entstehen, was M. Buber den „echten Dialog" nennt, „wo jeder Teilnehmer den oder die anderen in ihrem Dasein und Sosein wirklich meint und sich ihnen mit der Intention zuwendet, daß lebendige Gegenseitigkeit sich zwischen ihm und ihnen stifte"[3]. Das setzt nach Buber vor allem voraus, daß der Sprecher nicht auf die Wirkung seiner Worte achten muß, daß er sich also ungeschützt äußern kann. Dazu gehört viel: Die Gruppe muß die Fähigkeit erlangt haben, jeden so anzunehmen wie er ist, sie muß dies deutlich machen können, es muß sicher sein, daß keiner die Äußerung eines anderen gegen ihn verwenden wird. Von solch „echtem Dialog" unterscheidet Buber den „technischen", welcher „der Notdurft der Sache dient". Man redet, nicht um sich dem anderen zu erschließen, sondern um irgend eine Sache zu klären.

Nun würde man sicher das Gegenteil erreichen, wollte man den echten Dialog pastoral oder liturgisch verordnen und die Teilnehmer dazu drängen, „aus sich herauszugehen". Ich halte im Gegenteil für gut, das Gespräch als einen technischen Dialog über irgendeine Sachfrage zu beginnen. Dann behält jeder die Freiheit, jederzeit auf diese Ebene zurückzukehren, und Freiheit ist gewiß die erste Voraussetzung eines echten Dialogs im Sinne M. Bubers. Geht der Gesprächsleiter schließlich zum geeigneten Zeitpunkt damit voran, von eigenen Erfahrungen, Wünschen, Vorstellungen, Ängsten, Freuden, vom eigenen Glauben zu reden, dann werden auch die anderen Teilnehmer verstehen, daß sie ungestraft „echt" werden dürfen.

3. *Urkirchliche Formen.*

Dialogisch und doch kein Dialog sind die Reden, die Paulus vom Gottesdienst seiner Gemeinden her kennt und in 1 Kor 14 voraussetzt. Der Psalm, den irgendein Gemeindemitglied zitiert oder selbst erfunden hat, die Lehre, die ein anderer zu geben hat, ohne daß er „der Pfarrer" oder „der Prediger" wäre, die Offenbarungsrede, die einem Glied der Gemeinde vielleicht erst während der Versammlung eingegeben wird, das alles sind sicher dialogische Beiträge. Jeder darf sprechen, jeder wird angeredet und jeder darf hören. Und doch ergeben diese – irgendwie stilisierten, formalisierten – Beiträge keinen Dialog im eigentlichen Sinne. Da gab es in Korinth in der Regel sicher kein „Wie mein Vorredner gesagt hat..." oder „Da muß ich dir widersprechen, lieber Soundso". Die einzelnen Reden gehen vielmehr eher parallel nebeneinander her, sie richten sich „undialogisch" an den hörenden Gott oder an die gesamte Gemeinde. Selbst das Urteil über die Rechtgläubigkeit der vorgebrachten Reden, das nach dem Text der versammelten Gemeinde (nicht dem Presbyter oder den Presbytern) zusteht, macht aus den einzelnen Glaubenszeugnissen kein Gespräch. Jedenfalls ist eine solche Form der Verkündung legitim, praktikabel, christlich. Das bezeugt nicht nur Paulus, sondern auch die Praxis des Charismatic Movement, wo die von Paulus aufgeführten Redearten spontan wieder auftauchen. Glaubenszeugnisse dieser Art sind sicher auch in einer größeren Versammlung möglich und zumindest eine Alternative zum eigentlichen Gespräch.

4. *Texte von Kleingruppen.*

Natürlich kann man von einer unvorbereiteten Versammlung nicht erwarten, daß sie plötzlich und auf Aufforderung zur charismatischen Höhe der Urgemeinde von Korinth sich erhebe. Aber es gibt Zugänge. Der eine ist, wie erwähnt, von der charismatischen Bewegung her gegeben. Ein anderer öffnet sich von der Kleingruppenarbeit her. Eine entsprechende Projektarbeit am Institut für Katechetik und Homiletik[4] hat ergeben, daß zumindest manche Gemeinden im Gottesdienst nicht die Meinung einzelner Laien hören wollen – aus welchen Gründen auch immer. Diese Gemeinden haben aber nichts dagegen, daß eine Gruppe von Gemeindemitgliedern ihre Meinung, ihr Glaubens-

[3] *M. Buber*, WW I, München 1962, 192.
[4] Vgl. *W. Blasig* (Hg.), Praktikum für Gottesdiensthelfer, Pfeiffer-TB 122, München 1974.

zeugnis, zu Papier bringt und dies im Gottesdienst von einem Sprecher vortragen läßt. Wahrscheinlich möchte man durch eine Art Gitter oder Kontrolle vor den Subjektivitäten oder Ambitionen der Glaubensbrüder geschützt sein. Jedenfalls ergibt sich hier ein Zugang zum Glaubenszeugnis der Laien im Gottesdienst! Wenn zu erreichen ist, daß eine Jugendgruppe, ein Ausschuß, eine Schulklasse, ein geistliches oder wenigstens ein sachbezogenes Gespräch führt, dann ist meist auch möglich, daß jemand das Gesprächsergebnis zusammenfaßt und die Gruppe diesen Text nostrifiziert. Damit ist sogar ein sehr qualifiziertes Glaubenszeugnis für den Gebrauch im Gottesdienst entstanden. In meiner eigenen Gemeinde habe ich vor allem solche Äußerungen von Schulklassen und Jugendgruppen, aber auch von Ehepaaren, in den Gottesdienst eingebracht und öfters erfahren, daß diese Art von Beiträgen den besten Ausgangspunkt für ein eigentliches Gespräch beim Schülergottesdienst bietet.

5. *Formalisierte Gesprächstypen.*
Wir haben bereits jenen Bereich betreten, für den man die Bezeichnung „formalisierte Gespräche" setzen könnte. In diesem Bereich bietet sich auch für den Gottesdienst großer Gruppen und Gemeinden die Möglichkeit zur dialogischen Verkündung, zumindest im weiteren Sinne:

— die klassische Dialogpredigt zwischen einem stupido und einem sapiente, wie sie schon die Barockzeit kannte,
— die gemeinsame Predigt zweier Geistlicher,
— das Podium, wie von H. W. Heitland dokumentiert[5],
— das Forum, welches das Gespräch auf dem Podium zu einem bestimmten Zeitpunkt für alle öffnet,
— das katechetische Gespräch, wie man es mit Kindern (und nur mit ihnen!) führen kann,
— das Gespräch in Untergruppen mit abschließendem Plenum, wie es die Gemeinde St. Ursula in München praktiziert,
— das Interview mit dem Priester oder mit einem anderen Fachmann für ein spezielles Gebiet.
— Eine Fülle solcher Möglichkeiten erwähnt F. Jantsch, Pfarrer in Mödling bei Wien, in seinem Büchlein „Man kann auch anders predigen"[6].

All diese Formalisierungen haben freilich auf Inhalt und Bedeutung des dialogischen Vorgangs großen Einfluß. Der von Buber gewünschte „echte Dialog" ist beim „Gespräch für Zuhörer" nicht mehr möglich, Spontanes, dem charismatischen Augenblick Entspringendes kaum noch. „Eine als Hörstück vorgeführte Unterredung ist von dem echten Gespräch brückenlos geschieden[7]." Dafür nähert sich hier der kerygmatische Vorgang den herkömmlichen Formen, der erwünschten administrativen Absicherung und dem Toleranzbereich der Durchschnittsgemeinde. Gegenüber der monologischen Predigt bleiben vor allem drei Vorzüge erhalten: Die Mehrzahl der Sprecher erweitert den Horizont der gegebenen Information. Jeder sieht schließlich die Sache, um die es geht, etwas anders. Zweitens bekommt der Zuhörer mehrere Identifikationsmöglichkeiten angeboten. Wenn ihm etwa der Prediger nicht zusagt, kann er vielleicht doch der Person und der Aussage eines anderen Sprechers zustimmen. Schließlich muß sich der Zuhörer eines Dialogs nicht im gleichen Maße „angepredigt" fühlen, wie der Hörer einer konventionellen Ansprache. Er kann sich mehr als stiller Beobachter, kann sich freier fühlen und daher leichter zur Zustimmung finden.

6. *Predigt-Nachgespräche.*
Schließlich gibt es noch Möglichkeiten, den eigentlichen Dialog der Predigt vorausgehen oder folgen zu lassen. Die zweite Möglichkeit wird dabei häufiger realisiert. Da und dort werden oder wurden die Besucher des Gottesdienstes zum anschließenden Ge-

[5] Das Verkündigungsgespräch, Stuttgart 1969. [6] Wien 1970. [7] *M. Buber*, WW I, 288.

spräch über die Predigt eingeladen. Das „Predigt-Nachgespräch" kann nun zwei verschiedene Ziele verfolgen. Es kann dem feed-back, der Rückmeldung an den Prediger dienen, der auf diese Weise erfährt, wie seine Worte aufgenommen und verarbeitet wurden[8]. Solche Gespräche sind legitim und hilfreich. Das Nachgespräch kann aber auch dazu dienen, die Gedanken der Predigt weiterzuführen, den Lernerfolg zu verbessern[9]. Allerdings nehmen an solchen Gesprächen erfahrungsgemäß nicht sehr viele Predigthörer teil. Von 500 Besuchern eines Großstadt-Gottesdienstes mögen es vielleicht 15 oder 20 sein. Der Prediger kann sich also seine Arbeit nicht leichter machen im Vertrauen auf die ergänzende Kommunikation im folgenden Nachgespräch. 480 Hörer werden von dem Nachgespräch keine Hilfe erhalten. Ich halte daher das Gespräch zur Vorbereitung der Predigt für nützlicher.

7. *Die Predigtvorbereitung im Gespräch,*

auch Predigtkreis genannt, kann zunächst von einer günstigeren Situation ausgehen. Der Anschein der beckmesserischen Predigtkritik, die Konfrontation zwischen der persönlichen Anstrengung des Predigers und der Enttäuschung der Hörer, der Zwang, die gravierendsten Probleme auslassen oder bemänteln zu müssen, all diese unerfreulichen Entwicklungsmöglichkeiten des Predigtnachgesprächs bleiben den Teilnehmern an einem vorbereitenden Gespräch weithin erspart. Über eine stattgehabte Predigt kann man m. E. viel leichter reden anläßlich der Vorbereitung einer neuen Predigt als im „frontalen" Nachgespräch. Deshalb begrüße ich die Entscheidung der Diözese Linz, der Sonntagspredigt in den Pfarren nicht durch die Einführung von Predigtnachgesprächen, sondern durch vorbereitende Predigtkreise neue Impulse zu geben.

Leichter als die genannten Möglichkeiten, im Gottesdienst selber Gespräche zu führen oder sonstwie dialogisch zu verfahren, wird die traditionelle Gemeinde es akzeptieren, daß bestehende oder neu zu schaffende Gruppen den Prediger bei der Vorbereitung beraten und unterstützen. Leichter als auf ein feed-back wird der Prediger auf ein vorbereitendes Gespräch eingehen können, das ihn kaum im gleichen Maße verunsichern dürfte. Und die wichtigsten Vorzüge des Dialogs, Erweiterung des Horizonts, Formulierung aus der Sicht des Laien, Pluralität der theologischen Möglichkeiten, kommen der Predigt und ihrer Hörerschaft durchaus zugute.

Für die Vorbereitung der Textpredigt im Gespräch hat R. Zerfaß eine hilfreiche Methode entwickelt[10]. Für den praktischen Gebrauch in der Diözese Linz konnte diese Methode mit freundlicher Genehmigung ihres Verfassers etwas vereinfacht vom Pastoralamt verbreitet werden. Die gemeinsame Auslegung in der Gruppe schreitet vom „Abhören" des Textes in seiner liturgischen Gestalt zur Text- und Kontextarbeit anhand der Vollbibel fort und zum gemeinsamen Festlegen eines „Predigtkerns"; die konkrete Gestaltung bleibt dem Prediger überlassen.

Notwendigerweise! Da es keine gemeinsame Predigt im Sprechchor geben kann und der Prediger auch nicht zum Vorleser einer Gruppenresolution gemacht werden soll, muß dieser an irgend einem Punkt vom Zuge der gemeinsamen Arbeit abspringen und den Weg „vom Text zur Predigt" auf eigene Faust fortsetzen. Das Gespräch beschränkt sich auf Beratung, Sichtung, Vorklärung, Anregung und kann und soll Freiheit und Verantwortung des Predigers nicht einschränken. Will die Gruppe direkter auf die Verkündung Einfluß nehmen, so stehen ihr andere Wege offen. Siehe oben unter Nr. 4!

Ausgehend vom Bibeltext könnte der Predigtkreis auch mit folgenden Mitteln zur Vorbereitung der Predigt beitragen:

---

[8] Vgl. *K. W. Dahm,* Beruf: Pfarrer, München 1971, 257–263; *Müller/Döring,* a. a. O. 124–130.

[9] *Dahm,* a. a. O. 251–257 u. 320 f; *W. Bartholomäus,* Kleine Predigtlehre, Zürich 1974, 142–147.

[10] Siehe *G. Biemer,* Die Fremdsprache der Predigt, Düsseldorf 1970, 71–88. Ebd. 89–104 findet sich ein Aufsatz „Das Predigtgespräch" von *P. Siller.*

- „Brainstorming", zu deutsch „Gedankensturm". Ein Bibeltext wird vorgelesen, eventuell kurz erklärt. Nun sagt jeder seine Anregungen, auch aufgreifend, was die anderen sagen. Methodisch wichtig ist dabei, daß niemand, was die anderen sagen, kritisieren soll. Diese Einschränkung verhilft dazu, daß auch Dinge gesagt werden können, die ungewohnt, neu, gefährlich klingen und ohne die genannte Vorschrift vielleicht vorschnell abgelehnt werden könnten und daher schon gleich gar nicht gesagt werden. Was beim brainstorming vorgebracht wird, schreibt sich der Prediger jedoch auf, oder besser: Alles wird auf eine große Tafel oder auf große Bögen geschrieben, so daß jeder das Gesagte vor Augen hat und überall anknüpfen kann.
- Kommentar lesen. Eine Vorbereitungshilfe für Prediger (Dreher, Kahlefeld, Läpple, Schreiner, Am Tisch des Wortes o ä.) wird gemeinsam gelesen und wer etwas beizutragen hat, eröffnet das Gespräch. Stockt das Gespräch, so wird weitergelesen.
- Text und Kontext. Zur biblischen Lesung werden aktuelle Kontexte (Auslegungen, Ähnliches, Entgegengesetztes, Beispiele, Geschichten, Gedichte usw.) gesucht oder aus einer entsprechenden Sammlung vorgelesen[11]. Jeder äußert, was ihn angesprochen hat. Bei diesem Verfahren wird man bald auf die Möglichkeit aufmerksam werden, ergänzend zum Vortrag der biblischen Lesungen und zur Predigt in der Messe selbst auch einmal einen aktuellen Text vorzulesen. Auch das wäre ein Schritt in Richtung auf sinnvolle dialogische Verkündung.

Der Predigtkreis muß sich keineswegs darauf festlegen, jeweils von den Bibellesungen der Liturgie auszugehen. Vielleicht kann der Prediger zu Beginn der gemeinsamen Arbeit schon einen Grundgedanken, einen Predigtentwurf oder eine fremde Predigt vorlegen, von der er ausgehen möchte. Die Gruppe äußert spezielle Interessen, Änderungswünsche, Ergänzungswünsche, Fragen und steuert Beispiele, aktuelle und lokale Hinweise usw. bei.

Ausgehend von der Situation der Gemeinde (statt vom Bibeltext) lassen sich drei typische Möglichkeiten aufzeigen:

- Die Gruppe führt ein informelles Gespräch über die aktuelle Lage der eigenen Gemeinde. Dabei werden sich Fragen ergeben, die in der Predigt aufgegriffen werden können.
- Oder es werden Zeitungen und Zeitschriften durchgesehen. Auftauchende religiöse und ethische Fragen werden erörtert, Bibelstellen und andere kirchliche Texte zur Sache zusammengetragen und dem Prediger angeboten.
- Die Gruppe kann auch von der letzten Predigt des anwesenden Predigers ausgehen und ihre weiterführenden Interessen an behandelter Sache bekunden.
  Diese Art des vorbereitenden Gesprächs eignet sich besonders gut dazu, „mit der linken Hand" zugleich die frühere Predigt nochmals aufzugreifen. Der Prediger kann dabei um ein differenziertes feed-back bitten. (Vielleicht mit den Fragen: Was war gut an der Predigt? Welche Wünsche sind offen geblieben?)

Treffen bei einem Vorbereitungsgespräch gegensätzliche Überzeugungen und Meinungen zutage, so bedeutet dies beileibe kein Unglück. Erstens ist es zu begrüßen, wenn Spannungen in der Gemeinde offen zur Sprache kommen. Zweitens bietet sich eine wichtige und fruchtbare Aufgabe für die Predigt an. Die entstandenen Parteien oder Interessengruppen können ihre gegensätzlichen Standpunkte schriftlich fixieren. Der Prediger kann sich dann zur Aufgabe machen, die gemeinsame Basis, die Möglichkeiten der Synthese oder die aus dem Widerspruch sich ergebenden praktischen Aufgaben zur Sprache zu bringen.

Die parteilichen Texte können darüber hinaus im Gottesdienst selbst vorgetragen werden. Dann erweitert sich der Bereich des Dialogischen über die Vorbereitung hinaus in den Gottesdienst selbst hinein.

---

[11] „Am Tisch des Wortes" oder: *W. Blasig* (Hg.), Die Botschaft heute, Kontexte zum Evangelium (Bergmoser + Höller), Aachen 1975 ff.

Auf sehr originelle und wirksame Weise hat ein französischer Pfarrer seine Landgemeinde zur gemeinsamen Vorbereitung, ja zur Laienpredigt geführt. Abbé Pichard in L'Hotellerie bei Lisieux läßt den Sonntagsgottesdienst jeweils mit der Projektion von Diapositiven begleiten. An der Stelle der Predigt wird dabei eine Art Lichtbildervortrag gehalten, dessen Text und Bildfolge von einer Laiengruppe selbständig erarbeitet werden[12].

*

Man sieht: Die Frage, ob im Gottesdienst die traditionell monologische Predigt beibehalten oder das „Jahrhundert des Dialogs" seinen Einzug halten soll, führt nicht ins Dilemma, sondern in ein sehr anregendes Spannungsfeld. Es zeigt sich eine Fülle methodischer und gestalterischer Möglichkeiten, in deren Kontext sich wohl keine Gemeinde grundsätzlich überfordert oder unbetroffen fühlen wird.

Freilich sind Beitrag der Laien und dialogischer Stil nicht nur eine Frage der Methodik und des Arrangements. Noch davor sind diese Dinge Fragen der Theologie in der Gemeinde und der geistlichen Dialogfähigkeit. Deshalb wird es sich vielerorts empfehlen, zunächst einmal im Rahmen des herkömmlichen Monologs, der Erwachsenenbildung, der Jugendarbeit, des Unterrichts, die religiöse und geistliche Kompetenz des Laien zu betonen, gutes Wetter zu machen für jene Laien, die als erste den Mut aufbringen werden, in der Gruppe oder gar im Gottesdienst von ihrem Glauben zu sprechen. Darüber hinaus verlangt das geistliche Gespräch vor allem zwei Voraussetzungen: geeignete Sprache und ein Klima, das jedem das Sprechen möglich und leicht macht. Vielleicht sollte der Pfarrer zunächst einmal an einem Kommunikationstraining teilnehmen, um seine eigene Gesprächskompetenz voll zu entfalten. Aber auch ohne Training kann man sich darin üben, zuzuhören, aufzunehmen, nachzufragen, zu bestärken, einzugehen auf Denk- und Redeart anderer. Mit dieser Aufgabe sind wir ja als Seelsorger immer konfrontiert. Vom Gruppenleiter, vom Initiator kann die ganze Gruppe das Zuhören lernen, das Gelten-Lassen, Aufeinander-Eingehen, die Freude am Gespräch. Und wo ein gutes Gesprächsklima entsteht, da findet man — mit einiger Geduld — dann auch die Wörter und last not least den Mut zu Taten.

---

[12] Siehe Communicatio Socialis 6 (1973) 342—350.

PETER GRADAUER

# Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge

## I. Rückblick

Die jubilierende Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift" war immer bestrebt, ihrem Namen zu entsprechen und der Praxis in der Seelsorge zu dienen. Das Kirchenrecht wird — in einer derzeit üblichen Einteilung — zur „praktischen Theologie" gerechnet; in dieser Disziplin hat ja immer der Grundsatz gegolten: Suprema lex salus animarum. Darum ist es nicht verwunderlich, daß in der jubilierenden Zeitschrift die Beiträge mit kirchenrechtlichem und pastoraltheologischem Inhalt immer einen besonderen Platz einnahmen. Die in den 125 Jahren erschienenen Abhandlungen spiegeln zudem in den pastoralen Anleitungen und in der Beschreibung der seelsorglichen Methoden deutlich die geistige und religiöse Entwicklung in der katholischen Welt wider.

Die ersten Jahre des Erscheinens dieser Zeitschrift standen im Zeichen der Loslösung vom Kirchenrecht des Josephinismus, von einer seelsorglichen Praxis, die von den Theologen der Aufklärung und zugleich vom Staatskirchentum sehr stark beeinflußt war. Nach dem Umsturzjahr 1848 und nach dem Abschluß des Wiener Konkordates von 1855 war allenthalben ein rasches Aufblühen der religiösen und kirchlichen Gesinnung festzustellen, die ihren Niederschlag in der Gründung von zahlreichen Vereinen, Bruderschaften und anderen religiösen und karitativen Gemeinschaften fand. Der Verlust des Kirchenstaates und das I. Vatikanum (1869/70) leiteten eine Periode der „Spiritualisierung" der Kirche und ihres Rechtes ein[1]. Damals, in der Zeit der Kodifizierung des zivilen Rechtes in vielen Staaten, setzten auch die ersten Bemühungen um ein neues kirchliches Gesetzbuch ein.

Als ein Recht des Friedens im Widerhall der Geschütze des I. Weltkrieges konnte Benedikt XV. am Pfingstfest 1917 die moderne Fassung des Kirchenrechtes in der Form des „Codex Iuris Canonici" (CIC) promulgieren, ein Jahr später, zu Pfingsten 1918, trat das freudig begrüßte, große Gesetzeswerk in Kraft[2]. Die „Theologisch-praktische Quartalschrift" sah nun eine ihrer Hauptaufgaben darin, die Seelsorger in das „neue Kirchenrecht" einzuführen. Bekannte Fachleute und namhafte Autoren auf dem Gebiete des Kirchenrechtes, der Moral- und Pastoraltheologie schrieben ihre Beiträge für diese Zeitschrift. Es ist unmöglich, hier auch nur die Namen der Autoren oder die Titel ihrer Abhandlungen, Beiträge oder Anleitungen anzuführen; die bisher erschienenen General-Register geben darüber beredten Aufschluß.

Dem Geiste und dem Bestreben, den Seelsorgern praktische Hilfen zu bieten, blieb die „Quartalschrift" auch nach ihrem Wiederaufleben im Jahre 1947 treu. Seither bieten z. B. die „Römischen Erlässe und Entscheidungen", die schon seit 1930 als „Erlässe des Apostolischen Stuhles" erschienen waren, laufend Informationen über die einschlägigen Verordnungen der römischen Dikasterien. Diese Reihe findet große Beachtung und ein gutes Echo, wie zahlreiche Zuschriften und Anfragen auch aus dem Ausland bezeugen. Natürlich wurde nicht versäumt, die Leser eingehend zu informieren und auf dem laufenden zu halten über die Zielsetzung, den Verlauf und die Ergebnisse des II. Vatikanums.

## II. Ausblick

Ein Jubiläum bedeutet nicht so sehr einen Schlußstrich unter die Vergangenheit, sondern noch viel mehr einen Auftrag für die Zukunft. So will auch die „Quartal-

---

[1] *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte; Die katholische Kirche, 5. Aufl., Köln - Wien 1972, 702.

[2] *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, III., Wien - München 1959, 45.

schrift" weiterhin der Bezeichnung „theologisch-praktisch" entsprechen, will also auch weiterhin mit den jeweils geltenden Normen des Kirchenrechtes vertraut machen. Wie wird sich aber das Kirchenrecht entwickeln? Es ist ja allgemein bekannt, daß an einem „neuen Codex" gearbeitet wird. Wie wird dieser auf die seelsorglichen Belange Rücksicht nehmen? Es soll nun versucht werden, die bisher bekannten Ergebnisse der Codex-Reform kurz zu skizzieren, soweit darüber schon etwas gesagt werden kann.

1. *Brauchen wir überhaupt ein Kirchen r e c h t ?*

Die Anregung zu einer Revision des kirchlichen Gesetzbuches gab Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 in derselben Ansprache, in der er die Abhaltung eines ökumenischen Konzils ankündigte. Dieses sollte in erster Linie ein Pastoralkonzil sein, also der Seelsorge neue Impulse und Anregungen geben. Es wurde daraufhin allen Ernstes die Frage gestellt: Brauchen wir überhaupt noch ein Kirchen*recht*, geht nicht der Weg von einem starren Kirchenrecht zu einer nicht so straffen Kirchen*ordnung*[3], genügen nicht allgemeine Anweisungen für die Seelsorge oder wenigstens sehr „weitmaschige" Rahmengesetze? Dazu tauchten die durchaus nicht neuen Redewendungen wieder auf, welche die „Rechtskirche" gegen die „Liebeskirche" ausspielen wollten. Man machte ferner geltend, daß die Entwicklung in unseren Tagen wegführe von der Staatskirche, von der Volkskirche — hin zur kleineren Gemeindekirche, der sich nach der Betonung der Religions- und Gewissensfreiheit die Menschen nur noch in geringerer Zahl zuwenden würden.

Gleichsam als Antwort auf diese Fragen und Einwände führt der Kirchenrechtler Hans Heimerl aus: Seelsorge und Kirchenrecht waren bisher tatsächlich zum großen Teil auf den Typus der Volkskirche aufgebaut, die besonders dadurch charakterisiert ist, daß sie praktisch das ganze Volk eines Landes umfaßt. Dies trifft sicher heute und in Zukunft nicht mehr im gleichen Ausmaß in allen Ländern zu. Die Kirche bleibt aber weiterhin wesenhaft katholisch, universal, für alle Menschen da. Und wenn sie auch inmitten der Menschheit eine kleine Herde bildet, ist sie doch nicht für sich da, sondern als „universale salutis sacramentum" für alle und gewissermaßen schon in allen Menschen. In diesem Sinn wird sie immer Volkskirche sein, und sie sollte es dankbar annehmen, wenn es ihr da und dort auch die äußeren Gegebenheiten erlauben, noch in irgendeiner Weise die Kirche der Massen zu sein.

Wird sich das Kirchenrecht in der „Freiwilligkeitskirche" derart wesentlich ändern, daß es aufhörte, Recht zu sein? Die Kirche und damit auch ihr Recht werden sich noch weiter von der Verflechtung mit der weltlichen Gesellschaft und damit auch von profanen Rechtsmodellen entfernen. Das ist aber nur als Entwicklung der bisher schon anerkannten Eigenständigkeit des Kirchenrechtes anzusehen. Die Versuche, dem Kirchenrecht die „Juridizität" abzusprechen, können als widerlegt gelten. Die Besonderheit des kanonischen Rechtes ist heute anerkannte Tatsache.

Die Autorität in der Kirche wird mehr als Dienst aufgefaßt und ausgeübt werden; der Gehorsam gegen sie und gegen das Kirchengesetz werden stärker auf der Basis der Freiwilligkeit als auf gesellschaftlichem Druck beruhen. Damit kommt aber eigentlich nur in den Vordergrund, was von jeher der Grundsatz der Kirche, allerdings manchmal arg verdunkelt war: Die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit zu ihr und die Anwendung nur der ihrer geistlichen Natur entsprechenden Sanktionen. So groß auch die Gestaltänderung des Kirchenrechtes in der Zukunft sein mag, sie wird keine Wesensänderung bedeuten.

Die Kirche hat ein menschliches Element analog der wahren Menschennatur Jesu: Sie ist eine wahre menschliche, darum äußere und sichtbare Gemeinschaft. Sie ist ebensosehr vom Hl. Geist beseelt, hat ein übernatürlich-gnadenhaftes Element. Diese beiden „Naturen" der Kirche stehen aber nicht nebeneinander, sondern bilden eine

[3] Vgl. *Müller/Elsener/Huizing*, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Einsiedeln 1968, bes. 55 ff.

enge Einheit, wobei das menschlich-gemeinschaftliche Element (ähnlich wie das sakramentale Zeichen der Sakramente im engeren Sinne) ein Hinweis auf das Göttliche in der Kirche ist und ihm als Instrument zu seiner Verwirklichung dient. Das Kirchenrecht ist zunächst im sichtbar-gesellschaftlichen Aspekt der Kirche beheimatet: Ubi societas ibi ius. Es ist also kein Fremdkörper in der Kirche, sondern ein notwendiger Ausdruck ihrer Menschlichkeit. So wie die Kirche eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft ist, muß auch ihr Recht ein wahres Recht sein, mit allen wesentlichen Elementen und Erscheinungsformen einer Rechtsordnung, auch mit ihren möglichen Unvollkommenheiten.

Dieses echte Recht steht aber nicht beziehungslos neben dem geistlich-gnadenhaften Leben der Kirche; es ist vielmehr von ihm erfüllt und dient ihm. Das Kirchenrecht hat seine ontologische Wurzel in Christus, der die eigentliche Autorität in der Kirche ist; es dient dem übernatürlichen Ziel der Kirche. Im ganzen und mit dem ganzen menschlich-gesellschaftlichen Element ist es Instrument des Geistes Christi.

Aus der Stellung des Rechtes in der sakramentalen Struktur der Kirche ergeben sich Prinzipien für seine Gestaltung. Das Kirchenrecht ist ein wahres Recht und muß als solches formuliert sein. Der juristische Charakter des reformierten CIC ist von daher durchaus zu bejahen. Eine spiritualisierende Auflösung des Kirchenrechtes widerspricht der Natur der Kirche. Würde ein kirchliches „Gesetz"-Buch zu sehr nur Wiedergabe der Grundsätze des Evangeliums sein oder Lebensregel, so wäre es kein Gesetzbuch mehr; ja, es bestünde die Gefahr, der man doch ausweichen möchte, Rechtsordnung und Moral zu verwechseln und letztlich doch der Übung christlicher Tugenden einen Rahmen vorzuschreiben, der nicht rechtlich sein will und von dem man sich fragt, welchen Verpflichtungscharakter er als Rahmen eigentlich hat. Das Kirchenrecht soll ein Hinweis auf den Geist der Kirche sein, aber ihn nicht selbst aussagen; es soll die christliche Sittlichkeit und das Gewissen des einzelnen fördern, aber nicht bis in das letzte Detail regeln.

Als „juristisches" Recht soll das Kirchenrecht aber auch seine enge Verbindung mit dem gnadenhaft-göttlichen Element der Kirche durchscheinen lassen. Dieser Grundsatz läßt keine juristische Substantivierung und Blickverengung zu, als ob das Recht in der Kirche für sich selbst bestünde. Man muß ihm vielmehr anmerken, daß es das Recht der geisterfüllten Kirche Christi ist. Dadurch erhält es sein Spezifikum vor allen anderen Rechtsordnungen[4].

2. *Die Leitprinzipien für das neue Kirchenrecht*

1963 hat Johannes XXIII. eine Kommission für die Revision des Kirchenrechtes ins Leben gerufen, die allerdings erst nach Abschluß des Konzils die Arbeit aufnahm. Der derzeitige Präsident dieser Kommission, Kardinal Pericle Felici, legte am 17. Januar 1974 bei der Hauptversammlung der „Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht" in Wien die 1967 erarbeiteten Leitprinzipien für eine Reform des kirchlichen Rechtsbuches vor; insbesondere wurden folgende Grundsätze aufgestellt: 1. das neue kanonische Recht soll der Geisteshaltung angepaßt werden, die dem II. Vatikanum eigen ist, d. h. es soll stärker auf pastorale Erfordernisse ausgerichtet werden; 2. der neue Codex soll den Charakter eines Gesetzbuches beibehalten, wie dies dem Postulat der sozialen Natur der Kirche selbst entspricht; allerdings sollen jene Regelungen, die das forum externum betreffen, mit denen des forum internum koordiniert werden (dieser Begriff ist im traditionellen Sinn zu verstehen), besonders im Sakramenten- und im Strafrecht; 3. aus den neuen Gesetzen soll der Geist der Liebe, der Mäßigung, der Humanitas und des Maßhaltens besser hervorleuchten. Die angeführten übernatürlichen Tugenden sollen den charismatischen Charakter der Kirche unterstreichen und so das Kirchenrecht von jedem menschlichen oder profanen Recht unterscheiden;

[4] *H. Heimerl*, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild, in ECCLESIA ET JUS, FS. f. A. Scheuermann, München - Paderborn - Wien 1968, 13—15, 22—23.

4. die Spezialvollmachten, welche die höchste kirchliche Autorität bereits erteilt hat, oder die sie zu erteilen pflegt, sollen in den Codex selbst aufgenommen werden; 5. das Prinzip der Subsidiarität soll in erweitertem Umfang zur Anwendung kommen, wobei zu beachten ist, daß den Bischöfen unter Wahrung der Rechte des römischen Papstes jene potestas ordinaria und immediata kraft ihres Amtes zusteht, die gegenüber der ihnen anvertrauten Herde zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist; 6. unter Anerkennung der grundsätzlichen Gleichheit, die unter den Christgläubigen sowohl in Hinblick auf die gleiche menschliche Würde als auch auf die empfangene Taufe verwirklicht werden muß, wird im zukünftigen Codex zuerst allen ein gemeinsamer juristischer Status zuerkannt. Erst dann werden die Rechte und die Pflichten behandelt werden, die mit bestimmten kirchlichen Ämtern oder Funktionen verbunden sind; 7. die subjektiven Rechte sowohl physischer als auch juristischer (moralischer) Personen sollen im neuen Codex einen angemessenen und wirksamen Rechtsschutz genießen, sei es im Bereich der Rechtsprechung, sei es in der Verwaltung; 8. die „Teile des Gottesvolkes" sollen in einer Weise umschrieben werden, die nicht ausschließlich nach territorialen Gesichtspunkten erfolgt. Neben territorialen sollen also auch andere Kriterien die Bildung bestimmter Gemeinschaften von Gläubigen ermöglichen, wenn es das Wohl der Gläubigen erfordert; 9. schließlich sollen die Strafen allgemein reduziert und vor allem jene, die „poenae latae sententiae" heißen, auf ein Minimum eingeschränkt werden. Strafen sollen — gemäß der Natur und dem Zweck der Kirche — mehr als bisher dem Seelenheil dienen[5].

Derselbe Präsident konnte im Oktober 1976 auf dem internationalen Kongreß für kanonisches Recht in Pamplona (Spanien) berichten, daß die erste Ausarbeitung aller Canones des geplanten neuen Kirchenrechtes abgeschlossen sei; nach den vorliegenden Entwürfen enthalte das neue Gesetzbuch bis jetzt 1440 Canones oder Gesetzesparagraphen (2414 Canones im CIC), die in insgesamt 7 Bücher unterteilt sind (5 im CIC): denn es kommen neu hinzu das „Grundgesetz der Kirche" und ein „Verwaltungsrecht"[6].

### 3. *Das „Grundgesetz der Kirche"*

Als Ergebnis der Codex-Reform sind bereits neue „Schemata" für einige Teilgebiete veröffentlicht worden bzw. an die Öffentlichkeit gelangt.

Diese Entwürfe werden von der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen zugesandt mit dem Ersuchen um Stellungnahme. Die Entwürfe sind mit dem Vermerk „Reservatum" versehen; das könnte auf den ersten Blick auf eine Geheimhaltungspflicht hindeuten und zum heutigen Zeitpunkt noch jede öffentliche Erörterung verwehren; dieser Vermerk ist jedoch nicht dem „sub secreto" gleichzusetzen; denn das offizielle Mitteilungsorgan der Codex-Reform-Kommission mit dem allgemeinen Titel „Communicationes" berichtet seit 1969 laufend über den Stand der Revision des kirchlichen Gesetzbuches; zudem wurden die Schemata auch von manchen Zeitschriften (ganz oder teilweise) schon im vollen Wortlaut veröffentlicht.

Zu Beginn der siebziger Jahre sind die 3. und 4. Fassung („Textus prior et emendatus") einer geplanten „Lex Ecclesiae fundamentalis", eines „Grundgesetzes der Kirche", durch Indiskretion bekannt geworden. Es gab dann eine sehr rege Diskussion in den Fachzeitschriften vieler Länder, sodaß darüber bereits eine eigene Bibliographie besteht[7]. Dieses „Grundgesetz der Kirche" soll dem neuen Codex vorangestellt werden, es soll gleichsam eine verbindende Klammer bilden zwischen dem im Entstehen begriffenen neuen Codex der westlichen, lateinischen Kirche und dem ebenfalls geplanten Gesetzeswerk für die unierten christlichen Kirchen des Ostens; denn man hat sich nach einigen Überlegungen entschlossen, nicht ein einheitliches Gesetzbuch für die gesamte Kirche zu schaffen, sondern die Kodifizierung getrennt durchzuführen.

---

[5] ÖAKR, 25. Jg., 1974, 106 f, 117—128.
[6] Kathpress Nr. 199 vom 13. Oktober 1976.
[7] Bibliographia de „Lege fundamentali Ecclesiae", hg. von der Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1974.

Der „Textus emendatus" zählt 95 Canones und gliedert sich in 3 Hauptteile. Der 1. trägt die Überschrift: „Die Kirche oder das Volk Gottes" und behandelt Natur, Zweck und Struktur der Kirche. Dabei wird die Einheit der Kirche und ihre Vielfalt in Teilkirchenverbänden behandelt. Art. 1 über das Volk Gottes als ganzes geht zunächst auf die Frage ein, wer zum Volk Gottes gehört; dann folgt ein Katalog der allen Gläubigen in der Kirche zukommenden Grundrechte und -pflichten. In Art. 2 folgen Grundaussagen über die kirchliche Hierarchie, soweit sie auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden: Papst, Bischöfe (Bischofskollegium, einzelne Bischöfe), Priester und Diakone. — Der 2. Hauptteil behandelt die Ämter in der Kirche, wobei das Gliederungs-Schema des II. Vatikanums: Lehramt, Heiligungsamt, Hirtenamt (tria munera: munus docendi, sanctificandi, regendi) verwendet wird.
Der 3. Hauptteil hat die Überschrift: „Die Kirche und die weltliche Gemeinschaft". Die beiden ersten Teile decken sich grundsätzlich mit der Thematik, die im 2. und 3. Kap. von „Lumen gentium", der Konstitution über die Kirche, entwickelt wird, während der letzte Teil die Ideen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" — über die Kirche in der Welt — aufnimmt. Gerade aus dem zuletzt genannten Dokument finden sich zahlreiche Zitate. „Man glaubt also zunächst, eine Arbeit vor sich zu haben, welche die grundlegenden Prinzipien des II. Vatikanums in Ausdrücke des Kirchenrechts überträgt"[8].
Das war auch der hauptsächlichste Ansatzpunkt für die Kritik. Dem Vernehmen nach sollen die ersten zwei Entwürfe, die nie recht an die Öffentlichkeit gelangt sind, in knappen, streng rechtlichen Formulierungen abgefaßt gewesen sein; dann soll die Absicht aufgetaucht sein, auch dogmatische Aussagen (über Kirche, Papst...) mit einzubeziehen; und dazu habe man Texte des II. Vatikanums genommen, sie aber zum Teil gekürzt, um das „Grundgesetz" nicht allzu ausgedehnt werden zu lassen; daraus sei der ungute Eindruck entstanden, das „Grundgesetz" mache einen deutlichen Schritt hinter das Konzil zurück.
Manche Kritiker meldeten Bedenken an hinsichtlich der Opportunität einer solchen „Lex Ecclesiae fundamentalis"; ziemlich allgemein wurde die Forderung ausgesprochen, ein Grundgesetz der Gesamtkirche sollte als „lex" einen juridischen Charakter haben, auch wenn der Inhalt zum Teil auf theologischen Grundlagen beruht.
Kardinal Pericle Felici teilte auf dem schon genannten Kanonistenkongreß in Pamplona mit, daß sich dieses geplante Grundgesetz der Kirche, das die wichtigsten allgemeinen Prinzipien der Kirchenverfassung enthalten soll, in einer „fortgeschrittenen Beratungsphase" befinde[9].

### 4. *Kirchliche Verwaltung*

Erstmals sollen in den neuen Codex auch Bestimmungen über kirchliche Verwaltung und Verwaltungsgerichtsbarkeit aufgenommen werden.
Im Leben der Staatsbürger nimmt die Verwaltung und die diese ordnende Gesetzgebung einen breiten Raum ein; in jedem Dorf sitzt ein Bürgermeister als ein staatliches, mit hoheitlicher Rechtsbefugnis ausgestattetes Verwaltungsorgan. Wenn Staatsbürger sich benachteiligt oder ungerecht behandelt fühlen, wissen und finden sie auch den Weg zu höheren Instanzen für Beschwerden und Rekurse. Ebenso hat jeder Mensch, der in der Kirche aktiv mitarbeitet, vorab jeder Priester, mit Verwaltungsakten der kirchlichen Behörden, z. B. mit Erlässen, Bescheiden, Verordnungen und Weisungen des bischöflichen Ordinariates, zu tun. Grundsätze für die Überprüfung der kirchlichen Verwaltung waren bisher im Kirchenrecht zwar grundsätzlich nicht unbekannt; ihre konkrete rechtliche Ausgestaltung und Verwirklichung war jedoch bisher nur sehr rudimentär entwickelt; der Grund hiefür liegt zu einem guten Teil in der Tatsache, daß die im modernen Staatswesen übliche Gewaltentrennung dem Kirchenrecht unbekannt ist, außerdem scheint die Annahme oder Voraussetzung zu obwalten, daß bei der kirchlichen Machtausübung nach dem Kirchenrecht auf Grund seines vorwiegend pastoralen Charakters Mißbräuche von vorneherein weithin ausgeschlossen sind.

---

[8] Orientierung, Jg. 1971, 86; siehe dazu HerKorr, Jg. 1970, Heft 6, Jg. 1971, Heft 5 u. 6.
[9] Kathpress Nr. 199 vom 13. Oktober 1976.

Nach dem geltenden Recht des CIC steht gegen einen Verwaltungsakt des Bischofs oder Generalvikars keine Möglichkeit einer rechtlichen Anfechtung offen: c. 1601 CIC betont ausdrücklich, daß man sich gegen die Verfügungen der Ordinarien nicht an die Rota wenden könne, und zwar weder auf dem Appellationswege noch auf dem Rekurswege; solche Verfügungen können vielmehr nur auf dem Rekurswege einzig und allein bei der für die betreffende Angelegenheit zuständigen Kongregation angefochten werden. Bei Inanspruchnahme eines solchen Rechtsmittels müssen aber sogleich einige Schwierigkeiten und Nachteile bedacht und in Kauf genommen werden: Die römische Behörde ist „weit vom Schuß", d. h. sie kennt den Fall, der an sie herangetragen wird, vorher meist überhaupt nicht und muß erst mühsam informiert werden; dann bestehen keine absolut bindenden Rechtsvorschriften, daß sie den Fall überhaupt behandeln oder wie sie ihn behandeln soll: die römische Behörde muß die Sache nicht unter Zugrundelegung bestimmter Rechtsnormen entscheiden, sie kann vielmehr den Parteien auch einen Vergleich auferlegen, also sie zu einer Bereinigung des Falles „ex aequo et bono" verpflichten. Gegen Entscheidungen der römischen Kongregationen steht dann kein weiteres Rechtsmittel mehr zur Verfügung, höchstens das sog. „beneficium novae audientiae", das aber kein strenges Recht bedeutet.

Mit diesem Übelstand in der kirchlichen Verwaltung hat sich bereits die Kurienreform Pauls VI. vom 15. August 1967 befaßt und Abhilfe geschaffen: In der Apost. Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" wird (in Nr. 106) festgelegt, daß die II. Sektion der Apost. Signatur über die durch Berufung an sie herangetragenen Streitfälle entscheidet, die sich aus der kirchlichen Verwaltung ergeben, sobald der Berufungswerber eine Gesetzesverletzung behauptet. In diesen Fällen befindet die Apost. Signatur sowohl über die Rechtmäßigkeit der Berufung als auch über die behauptete Unrechtmäßigkeit des angefochtenen Aktes eines römischen Dikasteriums. Damit ist also grundsätzlich die Möglichkeit einer gerichtlichen Überprüfung von kirchlichen Verwaltungsakten — römischer Dikasterien! — geschaffen worden. In Weiterführung dieser Bestrebungen wurde von der Codex-Reform-Kommission ein „Schema canonum de procedura administrativa" ausgearbeitet und 1972 den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugesandt: die kirchliche Leitung hat sich also entschlossen, ein Verwaltungsrecht und eine Verwaltungsgerichtsbarkeit auf breiterer Basis einzuführen.

Die wichtigsten Bestimmungen besagen: Jeder kirchliche Obere, der einen Verwaltungsakt (Befehl, Dispens, Erlaubnis...) erläßt, hat vorher die notwendigen Erkundigungen und Beweise einzuholen; sofern es nicht unmöglich oder überflüssig erscheint, soll er wenigstens jene anhören, deren Rechte verletzt werden können. Dem Bittsteller bzw. Rekurswerber und jenen, die einem bereits erlassenen Verwaltungsakt widersprochen haben, sind alle Unterlagen und Beweismittel zur Verfügung zu stellen, soweit dies ohne Gefahr eines öffentlichen oder privaten Schadens geschehen kann. Gleichermaßen sind den Genannten die gegen ihre Auffassung stehenden Gründe darzulegen, wobei ihnen Gelegenheit zur Stellungnahme zu bieten ist. Ebenso wird den Betroffenen das Recht eingeräumt, sich eines Anwalts oder Sachverständigen zu bedienen. Der Obere ist sodann verpflichtet, auf ein bei ihm einlangendes Gesuch oder einen Rekurs gegen Verwaltungsmaßnahmen innerhalb von 60 Tagen offiziell mit einem Bescheid Stellung zu nehmen. Geschieht dies nicht und besteht der Antragsteller bzw. Rekurswerber auf einer Erledigung seines Ansuchens, dann gilt, wenn weitere 30 Tage ohne Antwort des Oberen verstrichen sind, das Ansuchen bzw. der Rekurs als offiziell abgewiesen, sodaß die gegen einen abweisenden Bescheid zustehenden Rechtsmittel ergriffen werden können. (Ein Bescheid hat grundsätzlich schriftlich zu ergehen, wobei wenigstens summarisch die Entscheidungsgründe anzugeben sind.)

Die zwei *Rechtsmittel,* die grundsätzlich gegen kirchliche Verwaltungsmaßnahmen eingeräumt werden, sind der *Rekurs an den hierarchischen Oberen* desjenigen, der einen Verwaltungsakt gesetzt hat, und der *Rekurs an ein Verwaltungsgericht.* Der genaueren Darlegung für die Durchführung der Verfahren sind noch einige Mahnungen und Hinweise vorangestellt: Bevor ein Rechtsstreit über eine kirchliche Verwaltungsmaßnahme vom Zaun gebrochen wird, sollen sich die Parteien gütlich einigen, wobei die eventuelle Vermittlung besonnener Männer eigens hervorgehoben wird. Auf diese Weise sollen Rechtshändel tunlichst vermieden werden bzw. bereits entstandene gütlich beigelegt werden. Auch wo bereits der Rekurs gegen Verwaltungsmaßnahmen eingelegt wurde, wird dem Oberen bzw. dem Richter, der über den

Rekurs zu befinden hat, aufgetragen, mit dem Rekurswerber einen Schlichtungsversuch zu unternehmen.

Der Rekurs an den hierarchisch höherstehenden Oberen steht innerhalb einer Frist von 10 Tagen jenem zu, der sich durch einen Verwaltungsakt beschwert fühlt. Das zweite Rechtsmittel, der Rekurs an einen Verwaltungsgerichtshof, setzt zunächst einmal die Schaffung solcher kirchlicher Verwaltungsgerichte voraus. (Ihre Einrichtung wird angesichts des Mangels an einschlägig vorgebildeten Richtern auf nicht geringe Schwierigkeiten stoßen.) Die Bischofskonferenzen sollen daher einen Verwaltungsgerichtshof oder eventuell mehrere für verschiedene Territorien zuständige Verwaltungsgerichtshöfe erster Instanz in ihrem Jurisdiktionsbereich einrichten; außerdem kann die Bischofskonferenz auch einen Verwaltungsgerichtshof zweiter Instanz aufstellen. Drittinstanzliches Gericht ist auf jeden Fall die Signatura Apostolica in Rom. Gegen zwei gleichlautende Urteile ist jedoch keine weitere Berufung mehr möglich, der Instanzenzug ist somit abgeschlossen.

Die Verwaltungsgerichtshöfe der ersten Instanz müssen mit einem Richterkollegium von drei Richtern besetzt sein, jener der zweiten Instanz mit einem Richterkollegium von drei oder fünf Richtern. Die Bischofskonferenz kann bei Mangel an geeigneten Richtern festlegen, daß entweder alle oder doch bestimmte Streitfälle in erster Instanz von einem Einzelrichter entschieden werden. Erhebt dagegen eine Prozeßpartei einen Einwand, dann soll der Fall zur erstinstanzlichen Behandlung an das unmittelbar übergeordnete Gericht überwiesen werden.

Diese Regelungen sind derzeit noch „Ius condendum". Da das Anliegen aber aktuell ist, haben manche Diözesen gleichsam als Zwischenlösung bereits Schlichtungsstellen eingesetzt[10].

*5. Sakramentenrecht*

Eine Hauptaufgabe der Seelsorge ist die Verwaltung der Sakramente, was auch die Wichtigkeit eines Sakramentenrechtes untermauert. Über dieses Sachgebiet wurde den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen als Grundlage für eine Meinungsbildung im Februar 1975 ein neues „Schema documenti Pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur" zugesandt. Ein Vergleich mit dem Text des CIC zeigt, daß die in den letzten Jahren getroffenen Neuregelungen, z. B. betreffend die Firmung und die Patenschaft, die Bußordnung und die Möglichkeit einer Generalabsolution in besonderen Fällen, aufgenommen und eingearbeitet wurden, daß aber sonst die Systematik des geltenden Sakramentenrechtes zum allergrößten Teil unangetastet blieb, was von den einen begrüßt, von den anderen aber mit Vorwürfen bedacht wird.

Es wird freilich allgemein bedauert, daß die Ideen und Zielsetzungen des II. Vatikanums wenig Niederschlag gefunden haben: so wurde die „Verdinglichung" der Sakramente im neuen Schema nicht oder kaum abgebaut; die Hinführung zu den Sakramenten und zu einer Sakramentenkatechese sowie eine weiterführende Betreuung werden nicht oder doch zu wenig betont; auf die pastorale Note der Sakramentenspendung wird zu wenig hingewiesen. In den „Praenotanda" zum „Ordo" der einzelnen Teile des inzwischen erschienenen neuen römischen Rituales wird dieses Anliegen ausführlich berücksichtigt. Es sollte und könnte also eine bessere Koordinierung oder Abstimmung zwischen des „Canones generales" im Sakramentenrecht und den „Praenotanda" des Rituales vorgenommen werden. Als Beispiel mögen die Bestimmungen über den Ort der Beichte (Schema zum Sakramentenrecht, c. 157) dienen: durch die Einführung von Beicht- und Aussprachezimmern entsprechen sie keineswegs den heutigen Entwicklungen und Verhältnissen, ja widersprechen sogar dem neuen „Ordo

[10] Für Hinweise zu dieser Materie sage ich dem Herrn o. Univ.-Prof. Dr. B. Primetshofer, Linz, aufrichtigen Dank.

paenitentiae": nach dem Ordo sieht die Normalform der Einzelbeichte Schriftlesung und Handauflegung etc. vor, die in den bisher üblichen Beichtstühlen nicht durchführbar sind: darum müßte die ausdrückliche Forderung nach einem fixen Gitter („crates") fallen gelassen werden.

*6. Eherecht*

Auch beim Entwurf des neuen Eherechtes erfüllten die Mitglieder der Studiengruppe den Grundauftrag des II. Vatikanums, das geltende Recht den gewandelten Zeiterfordernissen anzupassen, und befolgten dazu die Mahnung Pauls VI., besonders hier „adhibita prudentia" vorzugehen; sie brachten deshalb inhaltliche Korrekturen nur dort an, wo sich solche als unbedingt notwendig erwiesen, dazu nahmen sie verschiedene sprachliche Glättungen und Vereinfachungen vor, die dem Verständnis des Textes förderlich sein können und sollen.

Die neue Vorlage enthält 120 Canones (12 weniger als der CIC). Manche Aussagen des geltenden Rechtes können ohnehin ohne Schaden in Wegfall kommen; einzelne, bisher allgemein geregelte Rechtsmaterien werden der Ordnung durch die Bischofskonferenzen überantwortet, so die Angelegenheiten um das Eheversprechen, die ehevorbereitenden Maßnahmen wie Brautexamen, Aufgebot, Erforschung von Ehehindernissen, Feststellung des rechten Ehewillens, Prüfung in der Glaubenslehre; ebenso wird ihnen die Gewalt übertragen, für ihr Gebiet aufschiebende oder trennende Ehehindernisse aufzustellen, sie wieder aufzuheben oder abzuändern; dazu die Festsetzung des Ehemündigkeitsalters, die liturgische Form der Eheschließung, die Matrikulierung und die Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft. Die Regelung der Mischehenfrage ist durch das Motuproprio „Matrimonia mixta" bereits 1970 erfolgt und findet ebenso hier Aufnahme. Die Diözesanbischöfe erhalten bestimmte Vollmachten für die Befreiung von Ehehindernissen, zur Erlaubnis der Gewissensehe („matrimonium secretum" lautet der neue Fachausdruck), zur Eheauflösung zu Gunsten des wahren Glaubens und zur Heilung in der Wurzel. In Anlehnung an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", nn. 48, 50, wird erstmals eine Definition der Ehe geboten; dafür wird die hierarchische Abstufung von Hauptzweck und Nebenzwecken der Ehe (c. 1013 § 1 CIC), die ohnehin durch das personalistische Eheverständnis zunehmend problematisch geworden ist, aufgegeben. Beachtung verdient sodann die Aufhebung aller Ehehindernisse des niederen Grades und die Bestimmung, daß die Ehehindernisse des kirchlichen Rechtes künftig ausschließlich für Katholiken gelten, nicht jedoch für Nichtkatholiken und für jene Katholiken, die sich durch eine ausdrückliche Erklärung von der Kirche losgesagt haben. Diese Bestimmung spiegelt einen Wandel in der Auffassung des Verpflichtungsbereiches wieder.

In der modernen Industriegesellschaft sehen wir häufiger als früher ein breites Spektrum geistiger und psychischer Erkrankungen auftreten. Die kirchliche Rechtsprechung und mit ihr die Seelsorge empfanden es als Gesetzeslücke, daß darüber keine eigenen Normen bestanden und Canones herangezogen werden mußten, die dieses Problem eigentlich nur „am Rande" berührten. Das neue Eherecht will diesen Problemkreis eingehend behandeln; dazu werden drei Formen der Konsensunfähigkeit unterschieden: a) Geisteskrankheit oder schwere Geistesstörung in einem Ausmaß, daß ein Ehewerber infolge Fehlens des Vernunftgebrauches nicht in der Lage ist, einen gültigen Ehewillen abzugeben; b) schwerwiegender Mangel an Urteilsvermögen hinsichtlich des Wesensinhaltes der Ehe; c) moralisches Unvermögen, das auf einer schweren psychosexuellen Anomalie beruht und es verwehrt, die wesentlichen Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen. Die praktische Anwendung wird freilich den Richtern noch manche Überlegungen abverlangen oder auch Schwierigkeiten bereiten, im Dienst an den Gläubigen ist diese Regelung als Fortschritt zu betrachten. Dasselbe gilt von der schon seit Jahren gewünschten Einführung des Begriffes bzw. Tatbestandes der „arglistigen Täuschung" in das Eherecht: Eine Ehe kommt demnach nicht gültig zustande,

wenn ein Partner zur Ehewillensabgabe dadurch veranlaßt wird, daß er bezüglich einer Eigenschaft des anderen Partners arglistig getäuscht wird und diese Eigenschaft ihrer Natur nach geeignet ist, die eheliche Lebensgemeinschaft schweren Belastungen auszusetzen. Beim Ehenichtigkeitsgrund „Furcht und Zwang" soll es nicht mehr wesentlich sein, daß die Furcht von außen her eingeflößt wird; entscheidend soll sein die Schwere der Furcht, es soll also der Erkenntnis Rechnung getragen werden, daß auch unbewußte psychische Zwangsimpulse durchaus die freie Willenszustimmung verhindern können.

Eine Quelle der Rechtsunsicherheit und des Verdrusses mancher Seelsorger ist die Supplierung der fehlenden Delegation zur Trauungsassistenz. Nun ist vorgesehen, daß eine Ehe, die vor einem Priester oder Diakon ohne Trauungsvollmacht eingegangen wird, von der Kirche bereits im Augenblick der Eheschließung in der Wurzel geheilt wird; Voraussetzung ist, daß die Ehe in einer Kirche (oder Kapelle) geschlossen wird und daß der Geistliche nicht einem Assistenzverbot unterliegt. Da diese Konstruktion nicht allseits befriedigt, wird ein Alternativvorschlag geboten, nach welchem die Kirche im Fall des allgemeinen Tatsachen- oder Rechtsirrtums die fehlende Traugewalt gesetzlich ergänzt.

Zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform sind in Zukunft alle in der katholischen Kirche getauften oder zu ihr bekehrten Christen verpflichtet, aber nicht mehr Katholiken, die sich formell oder offenkundig von der Kirche losgesagt haben. Mit der Enthebung dieses Personenkreises will man bezwecken, daß er auch außerhalb der katholischen Kirche eine gültige Ehe eingehen kann, da er in der Regel nicht zu einer kirchlichen Eheschließung bereit sein wird.

Dieser kurze Überblick zeigt auf, daß man bestrebt ist, das Eherecht den gewandelten Zeiterfordernissen anzupassen, wenn auch behutsam; denn im wesentlichen bleibt die Grundstruktur des Eherechtes des CIC unangetastet. Wenn keine weiteren großen Eingriffe im „Schema" vorgenommen werden, bleibt gerade dem Praktiker in der Seelsorge ein mühevoller Umlernungsprozeß erspart, wenn er sich mit dem neuen Eherecht vertraut machen will bzw. muß[11].

An das Eherecht bzw. Prozeßrecht wurde seit Jahren kein Wunsch so heftig und vordringlich vorgetragen wie der nach Beschleunigung der kirchlichen Eheprozesse; es sei untragbar für die Betroffenen und zugleich eine Belastung für die Glaubwürdigkeit der Kirche, wenn die Eheverfahren vor den kirchlichen Gerichten sich nicht selten durch mehrere Jahre hinschleppten. Wenn auch die Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe in der Regel eine gewisse Zeit beansprucht, was jedem Einsichtigen klar ist, kann doch die Berechtigung des Einwurfes für manche Fälle nicht geleugnet werden. Ohne die geplante Reform des gesamten kanonischen Rechtes abzuwarten, hat Paul VI. dieses Anliegen gesondert aufgegriffen und dazu das Motuproprio „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971 erlassen, das seit 1. Oktober 1971 in Kraft ist. Es ändert in einigen Punkten das bisherige Prozeßrecht und bringt vor allem in vier Punkten konkrete Erleichterungen gegenüber dem bisherigen Recht, nämlich hinsichtlich Zuständigkeit und Zusammensetzung des Gerichtes sowie Möglichkeit von Kurzverfahren in Sonderfällen und vor allem in der Vereinfachung des Appellationsverfahrens. Es liegt nun mehr als bisher an den Organen der kirchlichen Gerichte selber, die Klagewerber durch die nun mögliche raschere Prozeßführung in den Genuß dieser Maßnahme kommen zu lassen[12].

### *7. Das kirchliche Strafrecht*

Mehr als Belastung denn als Hilfe in der Seelsorge wird bis heute vielfach das kirchliche Strafrecht empfunden[13]; durch die Verquickung mit dem Bußsakrament kann es

---

[11] *P. Wirth*, Das neue kirchliche Eherecht, in ÖAKR, 26. Jg., 1975, 324—344; *U. Navarrete*, Schema iuris recogniti „De matrimonio", textus et observationes: Periodica 63 (1974), 611—658; Communicationes 3 (1971), 68—81; 5 (1973), 70—93; 8 (1976), 32—73.

[12] Siehe dazu: *H. Flatten*, Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse, Paderborn 1965: *Ders.*, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses, in der FS. f. Joseph Kardinal Höffner: „Die Kirche im Wandel der Zeit", Köln 1971, 609—630; *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, Wien 1971.

[13] *H. Zapp*, Zur kanonischen Strafrechtsreform nach dem Entwurf der Kodexkommission,

vor allem zu einer Qual für den Beichtvater werden. Dieser soll die vielfältigen Strafandrohungen, die Regeln über Strafeintritt, Rechtsfolgen und Strafnachlaß kennen, soll nach diesen den konkreten Fall beurteilen und dabei noch die psychologische Geschicklichkeit aufbringen, den umkehrwilligen Sünder nicht zusätzlich zu belasten und zu verärgern — wahrlich eine schwierige Aufgabe!

Das große Unbehagen am kirchlichen Strafrecht ist sehr alt und der Wunsch nach einer vollständigen Überarbeitung und tiefgreifenden Beschneidung des schwerfälligen und komplizierten kirchlichen Strafsystems in unserer Zeit daher besonders verständlich. Die Codex-Reform-Kommission hat einen Entwurf ausgearbeitet und dieses „Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur" 1973 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zur Begutachtung ausgesandt. Es fand aber heftige Kritik; gerade auf diesem Gebiet steigert sich das Spezifikum des kanonischen Rechtes, das Nebeneinander von forum externum und forum internum, zum Problem, zur Möglichkeit von Konfliktsituationen. Der (durchaus nicht neue) Unterscheidungsversuch, daß der Staat das Delikt, die Kirche aber die Sünde verfolge, zeigt sich gerade hier unzutreffend. Insofern die Kirche menschliche Gesellschaft ist, muß sie auch den „sozialschädlichen Charakter des verkehrten Tuns"[14] ahnden. „Der pastoralen Forderung an die Kirche, auch und vielleicht gerade dem Verletzer des kirchlichen Rechts Hilfe für die Erreichung seines und der Kirche Ziels, nämlich der salus aeterna, zu sein, steht gleichberechtigt die Aufgabe des kirchlichen Rechts gegenüber, die anderen Glieder der Kirche vor dem skandalon zu schützen und ihnen ihrerseits die Erlangung dieses Ziels zu erleichtern"[15].

Der Entwurf zum neuen Strafrecht stellt keine bloße Überarbeitung des 5. Buches des CIC dar, sondern ein ziemlich neues Strafrecht; gegenüber 220 im CIC enthält es nur noch 73 Canones. In den allgemeinen Normen werden im wesentlichen die bisherigen Strafmittel genannt, also Beugestrafen (Zensuren), Sühnestrafen, Strafsicherungsmittel und Strafbußen, ebenso bleibt die Unterscheidung in Tatstrafen (poenae latae sententiae) und Urteilsstrafen (poenae ferendae sententiae). Es herrscht das Bestreben vor, die Tatstrafen zurückzudrängen und stark zu reduzieren, dafür aber die Urteilsstrafen mehr in den Vordergrund zu rücken; diese werden dann von richterlichen Organen auferlegt: damit erfolgt die Verurteilung im äußeren Rechtsbereich, so daß auch der Strafnachlaß nur in diesem Bereich gewährt werden kann — also eine stärkere Trennung zwischen forum internum und externum zu Gunsten einer Aufwertung des forum externum.

„So überzeugend diese Grundsätze klingen, so dürfen die Schwierigkeiten nicht übersehen werden, die sich für die Praxis ergeben können. Die Vorherrschaft der Urteilsstrafe macht das Einschreiten der kirchlichen Autorität notwendig. Wenn schon die staatliche Strafverfolgung mit der Dunkelziffer ringt, wird man sich fragen müssen, welche Erhebungsorgane der Kirche zu Gebote stehen. Selbst wenn man diese Frage in befriedigender Weise klären könnte, bleibt noch zu prüfen, ob die Gerichte dieser Belastung gewachsen sind ..."[16].

Heutzutage werden — für gewöhnlich — die von einer Zensur Betroffenen von dieser Kirchenstrafe im Zusammenhang mit einer sakramentalen Beichte befreit. „Für den Fall, daß der Delinquent sich zur Besserung entschließt, erwirkt er sich das Recht der Lossprechung. Was heute im Zuge der Rechtsfolgen mühevoll aufgebaut wurde, fällt durch die Lossprechung in sich zusammen ... Als eine Quelle des Leerlaufes des kirchlichen Strafrechtes wird hier die Vermengung des äußeren und inneren Rechtsbereiches betrachtet, d. h. die Verlegung der

---

in: ÖAKR, 27. Jg., 1976, 36—59; dort weitere einschlägige Literatur angemerkt, besonders seien erwähnt: *K. Mörsdorf*, Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici, in: AkathKR 137 (1968), 23 ff.; *A. Scheuermann*, Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform, in: AkathKR 131 (1962), 393 ff.; *Ders.*, Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht, in: AkathKR 143 (1974), 3—63; *A. Dordett*, Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie, Wien 1974, 107 ff.; *Ders.*, Erwägungen zur Reform des Kanonischen Strafrechts, in FS. f. B. Panzram: „ius et salus animarum", Freiburg 1972, 307—325.

[14] *A. Dordett*, Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie, 118.

[15] *H. Zapp*, a. a. O., 40—41. [16] *A. Dordett*, Kirche ..., 120—121; *Ders.*, Erwägungen ..., 313 f.

Strafpraxis in die Sphäre des Bußsakramentes. Statt im äußeren Bereich auferlegt oder nachgelassen zu werden, kann ja auf Grund der gegenwärtigen Gesetzeslage die Tatstrafe . . . innerhalb der Beichte nachgelassen werden"[17].

Im Sinne der Trennung von forum externum und forum internum bringt nun das neue Strafrecht eine einschneidende Änderung: Die Exkommunikation untersagt zwar nach wie vor die Teilnahme an der Eucharistiefeier wie an jedem öffentlichen Gottesdienst und verbietet den Sakramentenempfang und die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, die neue Regelung nimmt aber von dem Verbot ausdrücklich den Empfang des Bußsakramentes und der Krankensalbung aus. Dieser Vorschlag hat jedoch starke Bedenken auf den Plan gerufen: Durch die Lossprechung im Bußsakrament könnte zwar die Versöhnung mit Gott erlangt werden, doch bliebe weiterhin der Zugang zur Eucharistie versperrt, bliebe der Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft bestehen. Das verstößt gegen die Lehre über das Bußsakrament und verkennt sein wesentlich kirchliches Element, das gerade vom II. Vatikanum ausdrücklich herausgestellt wurde[18].

Der zweite, besondere Teil enthält in 26 Canones die einzelnen strafbaren Delikte, es ist also auch hier eine starke Reduzierung festzustellen. Dazu läßt das geplante neue Strafrecht der partikulären Gesetzgebung einen breiten Raum, um der Verschiedenartigkeit der jeweiligen Verhältnisse in der weltweiten Kirche Rechnung zu tragen und ein größtmögliches Eingehen auf die konkrete Situation der einzelnen Teilkirchen zu gewährleisten.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Einerseits muß gegenüber einer Überbetonung des pastoralen Aspektes an der Eigenständigkeit des Kirchenrechtes festgehalten werden und muß dessen „Juridizität" auch in zukünftigen Formulierungen zum Ausdruck kommen; anderseits wird jedoch der nach dem II. Vatikanum verstärkt geäußerte Wunsch nach einem „pastoralen Kirchenrecht" Beachtung finden und wird der „neue Codex" noch mehr als das jetzt in Geltung stehende kirchliche Gesetzbuch dem Seelsorger in seiner praktischen Arbeit zum Wohle der Gläubigen eine Hilfe sein können.

---

[17] *A. Dordett*, Kirche . . ., 114 f. [18] *H. Zapp*, a. a. O., 56.

FRANZ HUEMER

# Der Religionsunterricht im Spannungsfeld von Auftrag und Zeit

Die Herausgabe eines Jubiläumsheftes legt es nahe, das zu behandelnde Fachgebiet unter einem geschichtlichen Aspekt zu betrachten. Dabei soll aber das geschichtliche Element nicht dominieren — das stünde der Religionspädagogik als einer stark praxisorientierten Disziplin nicht gut an —, sondern einfach die Basis abgeben für eine Situationsanalyse, aus der sich einige Postulate für die nächste Zukunft des Religionsunterrichts (= RU) ergeben können. Eine solch vorausschauende Planung wird immer dringlicher, sollen nicht künftige pädagogische und gesellschaftliche Entwicklungen die Zielsetzungen des schulischen RU ungebührlich beeinträchtigen oder gar blockieren.
Die redaktionell bedingte Kurzform dieses Beitrages erlaubt nur eine sehr gedrängte und daher notwendigerweise lückenhafte Behandlung der angegebenen Thematik, wobei aber doch einige wesentliche Akzente zur Sprache kommen sollen.

## I. Reformbewegungen von 1900–1970

Wer die strukturelle Entwicklung des RU in Österreich — und nur um diesen geht es vorwiegend — seit Beginn der Jahrhundertwende verfolgt, kann eine Art Wellenbewegung ausnehmen, die Zielsetzung, Aufgabenstellung und methodische Gestaltung des RU maßgeblich beeinflußte und sich zum Teil bis in die jüngste Gegenwart auswirkte. In groben Umrissen ergibt sich dabei folgendes Entwicklungsbild:

1) Die aus der bitteren Erfahrung der Entchristlichung weiter Bevölkerungskreise und damit der vielerorts konstatierten Wirkungslosigkeit des RU um 1900 fast gleichzeitig in Wien und München erwachsende Katechetische Bewegung brachte eine Reihe neuer Impulse für Theorie und Praxis mit sich[1]. Getragen wurde diese Reform von katechetischen Kursen und Kongressen, von zahlreichen Beiträgen in katechetischen Zeitschriften (Christlich-pädagogische Blätter — Wien; Katechetische Blätter — München)[2] und vor allem von vorausschauenden Fachleuten, unter denen in Österreich besonders die Gebrüder Johann Ev. und Wilhelm Pichler hervorragten.

2) Erste konkrete Ergebnisse waren zunächst auf dem Gebiet der Methodik zu verzeichnen. Die unkindliche, weil abstrakt-deduktive Texterklärung wurde für verschiedene Stoffeinheiten von der induktiven Textentwicklung abgelöst. Es kam so zur Übernahme des Herbart-Ziller'schen Formalstufenrasters in Gestalt der sog. Wiener- bzw. Münchner-Methode, die eine kindgemäßere Lernabfolge beinhaltet. Freilich konnte die grundsätzliche Gutheißung der formalstufigen Methode auf dem 1. Katechetischen Kongreß in Wien (1912) noch lange nicht die tatsächliche Verwendung in der Praxis herbeiführen. Die methodische Weiterentwicklung erfolgte sodann durch die Einbeziehung des Arbeitsprinzips (2. Katechetischer Kongreß in München, 1928). Wiederum blieb auch die von G. Kerschensteiner, H. Gaudig und Fr. X. Weigl entwickelte Arbeitsmethode, die die Schüler aus der vielbeklagten Passivität zur lern- und bildungssteigernden Aktivität führen sollte, für viele Katecheten eine noch lange argwöhnisch betrachtete Unterrichtsform, die exaktes Lernen und strenge Disziplin zu gefährden schien.

3) Immerhin brachten diese zunächst vorwiegend theoretisch verankerten Erkenntnisse die Forderung nach neuen Lehrbüchern mit sich. Diese Lehrbuchreform fiel allerdings mehr als bescheiden aus. Obwohl W. Pichler bereits 1913 für die Unterstufe ein für

---

[1] Vgl. *Jungmann Josef Andreas*, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. Freiburg $^{3}$1965, 30 ff.
[2] Vgl. *Zenner Alois*, 100 Jahre Katechetische Blätter. In: KatBl München, 1975, Heft 1, 1 ff.

damalige Verhältnisse betont modernes Religionsbüchlein herausgebracht[3] und 1928 sogar einen Lehrstück-Katechismus für die Oberstufe vorgelegt hatte, setzte sich bei Herausgabe eines neuen österreichischen Katechismus (1930) wiederum das Frage-Antwortschema durch, das zwar inhaltlich gekürzt und mit Zwischentexten versehen wurde, aber weder dem formalstufigen noch arbeitsmethodischen Anliegen Rechnung trug.

4) Ein wesentlich neuer und für die spätere Folgezeit bedeutsamer Impuls wurde durch J. A. Jungmann gesetzt, der in seinem Buch „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung" (1936) der material-kerygmatischen Bewegung zum Aufbruch verhalf[4]. Diese pastoral-katechetische Neubesinnung verfolgte das Ziel, in allen Formen der Verkündigung — also auch im RU — nicht nur klare Begriffe und einprägsame Definitionen, sondern vor allem eine packende Gesamtschau der christlichen Frohbotschaft zu vermitteln durch Konzentrierung auf das eigentliche Christus-Kerygma. Der Schüler sollte im RU die Größe und Schönheit und den einzigartigen Lebenswert des christlichen Glaubens erfassen und aus dieser Sicht heraus sich in Freiheit und Freude dafür entscheiden können. Aber auch dieses so wichtige Anliegen bedurfte — nicht zuletzt bedingt durch die unfreiwillige Unterbrechung der Kriegsjahre 1939—45 und der anschließenden mühsamen Wiederaufbauarbeit — eines jahrzehntelangen Reifungsprozesses, bis es einen ersten größeren Widerhall in den beiden Lehrstückkatechismen von L. Lentner und J. Klement fand.

5) Die Zeit nach 1945 diente zunächst der organisatorischen und personalen Sicherstellung des RU überhaupt. Darum wurden vorläufig auch noch die alten Religionsbücher weiterverwendet. Bald aber ging man daran, die längst fällige Reform wieder aufzugreifen[5] und vor allem für den Oberstufenbereich der Pflichtschule neue Lehrbücher zu erstellen[6]. Das Entwurfstadium zog sich allerdings, bedingt durch verschiedene widrige Umstände, in die Länge, so daß die einzelnen österreichischen Diözesen zur Selbsthilfe griffen und je nach Beurteilungsgrundlage entweder den Lentner- oder Klement-Entwurf als vorläufigen Katechismus einführten. Diese neue Lehrstückkonzeption war zwar in mancherlei Hinsicht noch nicht ausgereift, brachte aber doch maßgebliche Fortschritte mit sich: Beseitigung der erschwerenden Zweigleisigkeit „Katechismus — Biblische Geschichte", Grundlegung durch kerygmanahe Schriftperikopen, mehr oder minder gelungener Lebensbezug, methodische Verbesserung hinsichtlich Lernabfolge und Arbeitsunterricht und vor allem die vornehmlich intendierte Einheit von Schrift, Glaube und Leben. Kamen hier somit Elemente der Kerygmatischen Theologie wie auch der Bibelbewegung zum Tragen, so wurde die Liturgische Bewegung bzw. deren Herzstück, die Meßerziehung, in den alternativen Religionsbüchern für die 1. und 2. Schulstufe von K. Kammelberger zum Gestaltungsprinzip erhoben.

6) Der neue Österreichische Rahmenlehrplan für den Religionsunterricht der 1.—4. Schulstufe (mit Herbst 1969 verpflichtend) setzte in vielfacher Hinsicht neue Akzente. In ihm setzte die in der theoretischen Religionspädagogik bereits erfolgte sog. „Kopernikanische Wende" auch für die Praxis ein: Nicht mehr der Lehrstoff, sondern das Kind in seiner altersbedingten unverwechselbaren Eigenart wurde zum Auswahl-,

---

[3] Es spricht für die theologisch-methodische Qualität dieses Religionsbüchleins, daß es in den folgenden Jahrzehnten seiner Verwendung in 54 Sprachen übersetzt wurde.

[4] Diese Gedanken hat der Verfasser später weiterentwickelt in: Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft. Innsbruck, 1963.

[5] Vgl. die Referate der ersten österreichischen Tagung für RU und religiöse Erziehung vom 16. bis 20. April 1951 in Wien. In: Erzbischöfliches Amt für Unterricht und Erziehung in Wien (Hg.), Katechetische Besinnung, Wien, 1951.

[6] In Deutschland hatte bereits 1938 die Fuldaer Bischofskonferenz den Auftrag zu den Vorarbeiten für einen neuen Katechismus gegeben, der 1955 als Lehrstückkatechismus erschien. Die österreichischen Bischöfe hatten 1950 die Vorbereitung eines neuen Katechismus in Lehrstücken gutgeheißen.

Gestaltungs- und Zielprinzip der religiösen Unterweisung[7]. Auf diesem Rahmenplan aufbauend und ihn bereits modifizierend wurden in den Folgejahren die Glaubensbücher 1—4 erarbeitet. Für die Oberstufe wurden die Glaubensbücher 5—8 von A. Höfer eingeführt, die in didaktisch-methodischer Hinsicht die abgelösten Lehrstückkatechismen beträchtlich überrundeten, inhaltlich aber für viele Lehreinheiten das Aufbauschema Schrift-Glaube-Leben beibehielten. Am weitesten stießen die ab 1972 erschienenen Lehr- und Arbeitsbücher für den RU an den Oberstufen der Höheren Schulen in didaktisches Neuland vor und erfuhren neben dankbarer Zustimmung auch leidenschaftliche Kritik. Das löste einen Klärungsprozeß aus, der eine permanente Lehrplan- und Lehrbuchrevision als nicht mehr wegzudenkendes Instrumentarium einer ständig sich reformierenden Religionspädagogik installierte. Auch half er maßgeblich mit, daß die Religionslehrer als die letztlich entscheidenden Übermittler katechetischer Zielvorstellungen sich in zunehmendem Ausmaß einer stetigen Weiterbildung aufschlossen und so erst eine erfolgverheißende katechetische Weiterentwicklung ermöglicht wurde.

## II. Krise und Aufbruch

Der RU der 70er Jahre ist wie wohl nie zuvor durch eine massive Herausforderung, eine tiefgreifende Krise und damit einen an der Wurzel ansetzenden Reformprozeß gekennzeichnet. Seine juridische, schulpädagogische, psychologische und — bezeichnenderweise — auch pastorale Existenzberechtigung ist zum Gegenstand anhaltender und leidenschaftlicher Fragen geworden.

1) Während die juridische Sicherstellung des RU nach wie vor durch das unter Verfassungsschutz stehende RU-Gesetz des Jahres 1962 und durch den Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich[8] als relativ stabil zu bezeichnen ist, kann die Infragestellung des RU von anderen Aspekten her nicht ernst genug genommen werden.

Zwar haben gezielte Angriffe links- wie rechtsradikaler Kreise, wie sie vor allem in der BRD und abgeschwächt auch in Österreich vorgetragen wurden, nicht zur erhofften massiven Abmeldung der Schüler vom RU geführt[9]. Das Problem eines kirchlich und damit konfessionell verantworteten RU in einer Schule für alle einerseits und die subjektive Einschätzung der Schüler hinsichtlich der Nützlichkeit des RU für ihre Lebensbewältigung andrerseits sind überaus wichtige Appelle an alle für den RU Verantwortlichen, zumal an Kirche und religionspädagogische Wissenschaft, Funktion und Zielsetzung des RU kritisch zu überprüfen.

2) Die Kirche in Österreich als verantwortlicher Träger des RU ist gemäß den Intentionen des II. Vatikanums für diese Frage sehr hellhörig geworden und hat u. a. in den verschiedenen Diözesansynoden sich eingehend mit dem RU befaßt. Auch die Diözese Linz setzte sich in einer eigenen Kommission mit dem RU, seinen Voraussetzungen, seiner Aufgabe und seinem Stellenwert auseinander. Bemerkenswert ist in der verabschiedeten Vorlage der durchgezogene Spannungsbogen zwischen den säkularisierten gesellschaftlichen Gegebenheiten und der Treue zur eigentlichen Verkündigungsaufgabe. Im Beschluß 2 heißt es: „Im Religionsunterricht, der sich phasengerechter und wissenschaftlich gesicherter Methoden bedienen muß, werden Welt und Mensch im Lichte der Heilsbotschaft Christi auf Gott hin erschlossen ... (Er) bietet dem Schüler die Möglichkeit, Kenntnis des katholischen Glaubens zu gewinnen. Er

---

[7] Vgl. dazu *Diestler Heribert*, Anleben statt ankleben. In: Österreichischer Rahmenplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht. 1. — 4. Klasse Volksschule. Mödling 1969, 83 ff.

[8] Vgl. Linzer Diözesanblatt vom 1. November 1963 und BGBl. Nr. 273/1962.

[9] Für den Schulbereich der Diözese Linz ergaben sich für das Schuljahr 1975/76 folgende Abmeldesätze: Pflichtschulen: 0,2 %, Berufsbegleitende Schulen (RU Freigegenstand!): 36,93 %, Berufsbildende mittlere und höhere Schulen: 5,72 %, Allgemeinbildende höhere Schulen und Bildungsanstalten für Kindergärtnerinnen und Arbeitslehrerinnen: 2 %.

verhilft ihm dazu, seinen Glauben zu begründen, die Antworten des Christentums und der katholischen Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen ..."[10].

3) In ähnlicher Weise war die Religionspädagogik als Wissenschaft ebenso, wenn nicht noch stärker herausgefordert, der Infragestellung des RU zu begegnen, Zielvorstellungen an neu gewonnenen Erkenntnissen zu orientieren und wenigstens in groben Konturen modellhafte Richtlinien für die Praxis zu erstellen. Dabei mußte sie allerdings gleichzeitig ihr eigenes Selbstverständnis neu reflektieren und ihre Stellung zwischen Humanwissenschaften und Theologie zu bestimmen versuchen[11].

Die nun einsetzende Entwicklung und Erprobung z. T. sehr unterschiedlicher Konzeptionen des RU wurde — und dies vor allem im deutschen Sprachraum — durch die sukzessive Preisgabe des bis dahin ziemlich vorherrschenden Bibelunterrichts ausgelöst. Ausschlaggebend war weiters eine bis in die jüngste Zeit sich verstärkende Hereinnahme der Lernpsychologie, der Curriculum- und Sozialisationstheorie[12]. Das vorläufige Ergebnis bestand in einer bunten Skala von Unterrichtsentwürfen, die in ihrer Mannigfaltigkeit die überaus rege religionspädagogische Reflexionstätigkeit wie auch den noch weithin fehlenden Konsens illustrieren.

4) Um wenigstens einen flüchtigen Einblick in diese zum Teil traditionell biblisch-theologisch strukturierten, zum Teil schon curricularen, pädagogisch oder gesellschaftlich orientierten Unterrichtskonzepte zu geben, seien im folgenden einige der markantesten Modelle angeführt.

a) Für den RU in Österreich darf mit gewissen Einschränkungen eine von Fr. Roth veröffentlichte Aufstellung als repräsentativ gelten, in der er anführt: Problemorientierter-thematischer RU, Politische Katechese, Bibelorientierter RU, Therapeutischer RU und Konfessioneller RU (von dessen drei möglichen Varianten: „monokonfessioneller RU — über- oder multikonfessioneller RU — Weltanschauungsunterricht" generell wohl nur die erstgenannte Form praktiziert wird)[13]. Diese Reihung sagt aber noch nichts über Wertigkeit und Häufigkeit der einzelnen Modelle aus, wobei sich nochmals eine Strukturverschiebung hinsichtlich der einzelnen Schultypen ergibt [14]. Eine erfolgversprechende Neustrukturierung des RU bahnt sich in den letzten Jahren in Form der Projektarbeit an, die in ihren experimentalen Phasen in den „Christlich-pädagogischen Blättern" der Öffentlichkeit laufend vorgelegt wird und zur weiteren Erprobung ermuntern will. Ob es in Zukunft in Österreich zu einer wenigstens teilweisen Übernahme des Zielfelderplanes und seines Kernstückes, des didaktischen Strukturgitters,

---

[10] Sekretariat der Linzer Diözesansynode (Hg.), Kirche um der Menschen willen. Linzer Diözesansynode 1970—72. Linz, 1973; 30. — Aufschlußreich ist dazu ein Vergleich mit der Synodenvorlage der Diözesen der BRD: *Trutwin Werner*, Die Synodenvorlage zum Religionsunterricht. In: StdZ 1973, Heft 11, 750 ff.

[11] Vgl. *Stock Alex* (Hg.), Religionspädagogik als Wissenschaft. Zürich 1975.

[12] Über den jüngsten Stand der religionspädagogischen Curriculumarbeit informiert *Baumann Rainer*, Curriculumarbeit für den katholischen Religionsunterricht im Anspruch von Theorie und Praxis. In: KatBl, a. a. O., 1976, Heft 5 und 6.

[13] Vgl. die diesbezüglichen Darstellungen in: Christlich-pädagogische Blätter. Zeitschrift für den katechetischen Dienst. Wien, 1974, Heft 1—5.

[14] Den Gegebenheiten an Pflichtschulen dürfte die Einteilung nach W. Langer besser entsprechen: An der kirchlichen Lehre orientierter Unterricht — am Text (Bibeltext) orientierter Unterricht — an den Problemen des Lebens orientierter Unterricht — an Gesellschaft und Schule orientierter Unterricht. Vgl. dazu: *Langer Wolfgang*, Aufgaben und Zielstellungen heutigen Religionsunterrichts. In: Religionsunterricht zwischen Information und Verkündigung. Graz 1971, 11 ff. Vgl. auch die kritisch-bewertende Darstellung heute anzutreffender katechetischer Konzeptionen von *Janda Josef*, Zur Zielsetzung des Religionsunterrichts. In: ThPQ Linz, 1974, Heft 1, 24 ff.

kommen wird, bleibt noch abzuwarten, da die diesbezüglichen Kontroversen noch keineswegs ausgetragen sind[15].

b) Im bundesdeutschen Sprachgebiet wird noch eine Reihe anderer Unterrichtskonzeptionen vorgelegt und praktiziert, die teils von der evangelischen Religionspädagogik beeinflußt sind, teils aus der sehr vehement vorangetriebenen Ideologiekritik resultieren. So stellt sich ein ideologiekritischer RU vornehmlich die Aufgabe, Ideologien, also Tendenzen zur Verabsolutierung einer bestimmten Auffassung und Lebenshaltung in Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche, bloßzulegen und die Schüler dagegen zu immunisieren. S. Vierzig bezeichnet es als besonderes Ergebnis der religionspädagogischen Diskussion der letzten 10 Jahre, daß die politische Dimension der Religion wieder entdeckt wurde[16]. Mit K. E. Nipkow fordern nicht wenige Religionspädagogen einen RU, der nicht gesellschaftskonform, sondern gesellschaftskritisch konzipiert ist. Man hofft dadurch die Schüler in die Lage zu versetzen, die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zwänge permanent zum Bessern hin zu verändern — und dies mittels des Kraftpotentials, das im Evangelium angeboten wird. Damit wird auch eine Revision der Curricular-Theorie eingeleitet, die bei ihrem Begründer S. B. Robinson noch kaum die politische Dimension aufwies, da sie sich am Stand der traditionellen Kultur orientierte[17]. Die gegenwärtige curriculare Revision hingegen intendiert mit ihrer „rolling reform" eine permanente und kritische Überprüfung der vorgefundenen Bildungsinhalte. Zu den bekanntesten ideologiekritischen Konzeptionen des RU zählen zweifellos die von *K. E. Nipkow* und *H. Halbfas:* „RU als rationale Aufklärung"; von *D. Stoodt* und *H. Reiser:* „RU als Sozialtherapie" und von *G. Otto, H. J. Dörger* und *J. Lott:* „RU als politische Aufklärung"[18]. Gewisse Tendenzen dieser Richtung lassen sich auch im österreichischen RU nachweisen, vor allem dort, wo in einzelnen Themenblöcken Sinnfindung, Daseinsdeutung und -bewältigung behandelt werden und dabei die individuelle zur sozialen Ebene hin erweitert wird. Hingegen ist die in der BRD vorangetriebene Trennung von schulischem RU und außerschulischer Katechese derzeit in Österreich nicht sonderlich aktuell.

### III. RU vom Heute zum Morgen

Jeder Versuch, eine Gegenwartsanalyse zu erstellen, induziert den noch schwierigeren Versuch, Postulate für die Zukunft zu benennen. Ein derartiges Unterfangen ist notgedrungen immer subjektiv gefärbt und muß sich in diesem Rahmen noch einmal auf das eine oder andere Aufgabenfeld beschränken[19]. Unter dieser Voraussetzung sollen in einer abschließenden Überlegung einige didaktische und personelle Faktoren genannt werden, denen in Zukunft m. E. besondere Aufmerksamkeit zu widmen sein wird.

Man spricht des öftern und vielfach zu Recht von einer „Verkopfung" des schulischen Unterrichts, von einer einseitigen Betonung kognitiver Lernprozesse. Man denke nur z. B. an die hochdifferenzierten Forderungen eines lernzielorientierten Unterrichts, an die methodischen Konsequenzen des curricularen Lernens oder auch nur an die vom

---

[15] Vgl. *Miller Gabriele,* Der deutsche Zielfelderplan. Didaktische Einführung im Schnellverfahren. In: Christlich-pädagogische Blätter, a. a. O., 1975, Heft 1, 14 ff. Dazu die kritische Stellungnahme von *Jaschke Helmut,* Religion — Glaube — Lebenshilfe. Zur Kritik des Zielfelderplanes. In: KatBl a. a. O., 1975, Heft 6, 353 ff.

[16] *Vierzig Siegfried,* Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts. Zürich 1975, 106 f.

[17] Vgl. *Robinson Saul B.,* Bildungsreform als Revision des Curriculum. Neuwied und Berlin, 1967.

[18] Wesentlich ausgewogener und umfassender nimmt sich das von G. Lange vorgelegte „x - y - z" Überstiegsschema aus, das in deutlicher Beziehung zum Zielfelderplan steht. Vgl. dazu *Lange Günter,* Religion und Glaube. In: KatBl, a. a. O., 1974, Heft 12, 733 ff.

[19] Es kann aus Raummangel z. B. nicht auf die hochbedeutsame Frage der teilweise schon angebahnten internationalen Koordinierung religionspädagogischer Forschung und Praxis eingegangen werden, ebensowenig auf die Möglichkeiten, die durch die Errichtung eines Internationalen Katechetischen Rates in Rom eröffnet wurden.

Schulunterrichtsgesetz (seit 1. September 1974 in Kraft) geforderten Modalitäten der Leistungsfeststellung und Leistungsbewertung[20], um zu erkennen, wie sehr Schüler und Lehrer einem steigenden Leistungsdruck ausgesetzt sind. Der RU als ordentliches Schulfach kann sich dieser Lernstruktur keinesfalls gänzlich entziehen und steht daher ständig in Gefahr, ein Lernfach wie jedes andere zu werden. Dann aber kann ein solcher RU nur zu schnell in Widerspruch mit jener zentralen Aufgabe der religiösen Erziehung geraten, die darin besteht, die Schüler nicht nur mit der Glaubensbotschaft bekannt zu machen, sondern — was ja weit mehr ist — ihnen die Freude am Glauben zu erschließen und ihnen dabei zu helfen, diesen Glauben ganzheitlich zu bejahen und aus ihm heraus ihr Leben kreativ zu gestalten.

1) Darum werden auch in Zukunft mehr denn je neben den zweifellos berechtigten, ja weithin unersetzlichen kognitiven Unterrichtskonzepten auch die betont emotiven und operativen Modelle zu treten haben und — bei aller gebotenen personalen und didaktischen Zurückhaltung — auch die existenziellen Unterrichtsformen, die unmittelbar Glaubensweckung und -entfaltung zu ermöglichen suchen. Demnach müssen künftig bei gegebener Voraussetzung auch der Existenzielle Unterricht, der Erlebnisunterricht und der Lebenspraktische Unterricht neben den mehr informatorischen und emanzipatorischen Konzepten in besonderer Weise gepflegt werden. Dabei läßt sich sehr wohl das erstmals von K. E. Nipkow formulierte Leitprinzip verwirklichen, nach dem es im RU vor allem darauf ankommt, daß der Schüler erfahren kann: Den RU brauche ich, er hilft mir, mein Leben besser zu verstehen, mich in der Welt von heute und morgen zurechtzufinden, zu einem sinnvollen, glücklichen Leben zu kommen. Und gerade diese deutlich als Lebenshilfe artikulierte Funktion des RU läßt sich letztlich doch nur aus dem Geist und der Kraft des bewußt erschlossenen Evangeliums gewinnen.

a) Der Existenzielle Unterricht, der eine gewisse Erfahrungsreife der Schüler voraussetzt und daher erst ab der Vorpubertät voll entwickelt werden kann, will den Heranreifenden auf dem bewußt gemachten Hintergrund ihrer Lebens- und Glaubenssituation das befreiende und zur allseitigen Erfüllung führende Heilsangebot Gottes durch Jesus Christus erschließen und verstehbar machen. Die jungen Menschen sollen den Entscheidungscharakter dieses Heilswortes erkennen können und alle jene didaktischen Hilfen bekommen, daß sie zu diesem Heilsangebot eine positive Antwort-Stellung einzunehmen vermögen, wobei allerdings ein tragendes Ja des Glaubens im Schulalter zwar noch nicht erwartet und voll realisiert, jedoch durch punktuelle Vorentscheidungen vorbereitet werden kann[21].

b) Der Erlebnisunterricht hingegen baut auf der Weckung und Entfaltung der meditativ-emotiven Kräfte des Kindes auf. Er geht dabei von der begründeten Überzeugung aus, daß Glaube und christliches Leben mehr mit dem Herzen als mit dem Kopf zu tun haben. Die Schaffung von Erlebnissen, die — sofern sie nicht dem Schüler ohnehin unmittelbar zugänglich sind — durch Begegnungen und Aktionen, wie durch den Einsatz der verschiedenen Medien und Erlebnisgegenstände ermöglicht werden soll, dient letztlich dazu, daß durch deren kreative Verarbeitung der meditative Grund der kindlichen Psyche erreicht und für humane und religiöse Tiefenerfahrung zugänglich wird[22].

---

[20] Vgl. *Heller Viktor / Zeizinger Herbert* (Hg.), Das Schulunterrichtsgesetz. Wien, 1974; 191—218.

[21] Die von G. Hansemann grundgelegten, von G. Weber, W. Esser und Kl. Tilmann weiter entwickelten Strukturen der Existenziellen Katechese bedürfen dringend einer Neubewertung und — nicht zuletzt bei religiös indifferenten Klassen — einer wohlüberdachten Neubelebung.

[22] Vor Jahrzehnten hatte bereits M. Pfliegler die religionspädagogische Funktion des Erlebnisunterrichtes erkannt und propagiert. Nach einer langen Phase der Minderbewertung emotiven Lernens hat neuerdings nach Kl. Tilmann besonders Fr. Oser die Bedeutung

c) Schließlich verdient eine ebenfalls in letzter Zeit arg vernachlässigte Form des RU starke Beachtung, die mangels begrifflicher Bestimmung als RU der Lebenspraxis bezeichnet werden könnte. Natürlich hat jede Form der religiösen Unterweisung letztlich der Lebensgestaltung zu dienen. Dennoch muß es in der katechetischen Modellpalette spezifische Formen geben, die dieses Ziel möglichst geradlinig und konsequent ansteuern. Für einen derartigen, dem christlichen Lebensvollzug verpflichteten RU tritt neuerdings Fr. Mayer ein[23]. Er wirft dem konventionellen RU u. a. vor, daß er zu viel Verbalismus betreibe, sich in abstraktem Theoretisieren verliere, zu sehr an Weitergabe des Wissens interessiert sei und — was am schwersten wiege — durch unkritische Hinnahme von Tatbeständen die Schüler zu einer unkritischen Lebenshaltung und damit zu Gleichgültigkeit und Selbstzufriedenheit führe. Der RU der Zukunft müsse vielmehr kritisch-dynamisch sein. Zu seiner wesentlichen Aufgabe gehöre die Förderung kritischer Besinnlichkeit, existenzieller Bewußtseinsbildung und Hilfestellung zur Hebung der Lebensqualität, wobei Sensibilität und Kreativität wesentliche Aufbauelemente darstellen. Letztlich gehe es bei all dem um die Einführung zu einer aktiven, aus christlichem Potential geformten Lebensmeisterung. Darum komme der Erziehung zum gegenseitigen Verstehen und zu weltweiter Toleranz, der Betonung religiöser Vorbilder und handfester Beispiele und der Umsetzung lebensnaher Ideale in die Praxis vorrangige Bedeutung zu, getragen und geführt von der durch persönliches Zeugnis glaubwürdigen religiösen Erzieherpersönlichkeit.
So sieht Mayer den RU vor allem als Einladung zur Tat, und — da die Caritas als Herzstück des Glaubens gelten darf — habe Caritas auch zum Kernstück der Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer zu werden. In den 10 Leitsätzen zur Erneuerung des RU[24] legt er zwar kein detailliertes methodisches Programm vor. Es muß daher immer erst von Fall zu Fall in der Praxis geprüft werden, inwieweit solche motivierende Hinführung zur Tat etwa bei sozial und religiös indifferenten Klassen zu realisieren ist. Die Zielsetzung als solche aber wird künftig wieder ohne Zweifel mit größerer didaktischer und personeller Aufmerksamkeit zu verfolgen sein, soll der RU nicht freiwillig einen wesentlichen Teil seiner eigenen immanenten Wirkkraft ungenützt lassen.

2) Ein weiterer wichtiger Faktor für die noch wirksamere Gestaltung des RU liegt in der Aktivierung von Eltern und Gemeinde. Konnte der RU früherer Jahrzehnte noch auf dem Fundament einer halbwegs gläubigen Familienerziehung aufbauen, so ist diese Basis heute weithin in Frage gestellt und fehlt streckenweise gänzlich. Nur noch in vereinzelten Fällen kann damit gerechnet werden, daß die Schüler von zu Hause her eine entwicklungsfähige religiöse Erfahrungsgrundlage mitbringen. So sieht sich der RU zusehends mehr veranlaßt, nicht nur durch neu zuwachsende Aufgabenstellungen laufend seine Infrastruktur zu verbessern; er muß darüber hinaus auch versuchen, aus behindernder Isolation herauszukommen und integrative Kräfte zu mobilisieren. Dazu gehören vornehmlich das Elternhaus und die pfarrliche Gemeinde bzw. jene religiösen Gruppierungen, mit denen die Schüler in mittelbarem oder unmittelbarem Kontakt stehen.

a) Der längst als erwiesen geltende Satz, daß das Kind — und im gewissen Maß auch der Jugendliche — für sich allein nicht zu glauben vermag, sondern der Teilhabe am Glaubensleben anderer bedarf, veranlaßte die Verfasser des Österreichischen Rahmenplanes 1969, für jede einzelne Schulstufe durchschnittlich zwei Elternabende verbind-

---

erlebnishafter Begegnungen betont und entsprechende Unterrichtsmodelle vorgelegt. Vgl. *Oser Fritz*, Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht. Olten und Freiburg, 1972.

[23] *Mayer Frederick*, Einladung zur Tat. Ein Kreativkonzept für die religiöse Erziehung. Wien, 1976.

[24] *Mayer Fr.*, a. a. O. 119—134.

lich anzusetzen. Auf diesem Weg sollen die Eltern nicht nur nötige Informationen über besondere Aufgabengebiete des RU bekommen, sondern vor allem auch ermuntert und befähigt werden, bisher unterlassene oder nur unbefriedigend gestaltete religiöse Erziehung in der Familie wieder zu aktivieren und den modernen religionspädagogischen Erkenntnissen anzupassen. Es ist zu erwarten, daß durch eine verstärkte und gezieltere Elternpastoral dem RU in nicht wenigen Fällen das nötige human-religiöse Grundwasser wieder zugeführt, die Einbettung katechetischer Formungsaufgaben in den familiären Bereich ermöglicht und der glaubwürdige Nachweis für den Lebensbezug der Glaubensbotschaft erbracht werden könnte. Einführende Publikationen und praktische Behelfe für die Hand der Religionslehrer und der Eltern stehen bereits zur Verfügung und werden die Durchführung dieser so wichtigen Aufgabe erleichtern helfen[25].

b) Ähnlich verhält es sich mit der ebenso noch weithin ungelösten Aufgabe der Aktivierung der Gemeinde. Die grundsätzliche Verantwortung der Gesamtgemeinde für die religiöse Formung ihrer jungen Glieder ist erst in Ansätzen bewußt und verwirklicht. Es sind daher in verstärktem Ausmaß Maßnahmen zu setzen, die lebendige Kontakte zwischen Gemeinde und RU ermöglichen. Dabei läßt sich u. a. an kleine oder größere Aktionen denken, durch die Schülergruppen an pfarrlichen Aufgaben teilnehmen, wie auch an unterrichtliche Aufarbeitung pfarrlicher kollektiver und individueller Aktivitäten. Diese gegenseitige Verwiesenheit von Gemeinde und RU hat vor Jahren schon Br. Dreher betont: „Da das Gottesvolk der Ortsgemeinde als Ganzes das Leben des Glaubens und des Gottesdienstes, das Leben der Bruderliebe und des Apostolates verantwortlich darstellt und vollzieht, kann in sinnvoller und fruchtbarer Weise bei Kindern nur etwas katechesiert werden, was in der Gemeinde realisiert wird, und umgekehrt: Was in der Gemeinde an Glauben und christlichem Leben realisiert wird, kann fruchtbar in der Katechese interpretiert werden"[26].

3) Jegliche didaktisch-methodische Neugestaltung des RU und jegliche Bemühung um seine Integrierung in die Familien- und Gemeindepastoral müßten letztlich doch wieder unbefriedigend bleiben, würde in eine Reformkonzeption nicht auch jener entscheidende Faktor miteinbezogen werden, der in der Person des Religionslehrers begründet liegt, in seinen pädagogischen, menschlichen und religiösen Qualitäten. Damit ist die Frage der grundsätzlichen Eignung und der möglichst ausgewogenen Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer angesprochen. Auch hier kann nur das eine oder andere angedeutet werden, ohne auf die damit zusammenhängenden Implikationen einzugehen. In der Ausbildung wird man in Zukunft noch mehr auf ihren exemplarisch-dynamischen Charakter Gewicht zu legen haben. Es ist einfach nicht mehr möglich (war dies überhaupt jemals der Fall?), den Studierenden eine erschöpfende Einführung in alle denkbaren Unterrichtssituationen und -formen zu geben. Daher muß neben der Vermittlung eines unentbehrlichen katechetischen Startkapitals von unterrichtlichen Grundeinsichten und Fertigkeiten vor allem auf die Entfaltung kreativer didaktischer Fähigkeiten Wert gelegt werden. Die dadurch geweckte Mobilität und Vitalität sollten den Religionslehrer in die Lage versetzen, den ständig sich verändernden unterrichtlichen Gegebenheiten elastisch Rechnung zu tragen.

Von nicht geringerer Bedeutung ist auch die theologische und spirituelle Qualifikation. Wer sich nur flüchtig die derzeitige theologische Umbruchssituation vor Augen hält,

---

[25] Bezüglich der Behelfsliteratur siehe u. a.: *Leitner Rupert / Wuchse Ludwig*, Neue Wege des Religionsunterrichtes. Elternhilfen. 3 Bd., Wien, 1973/74.

[26] *Dreher Bruno*, Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge. In: *Dreher Br. / Exeler A. / Tilmann Kl.*, Katechese und Gesamtseelsorge. Würzburg, 1966, 72. Vgl. dazu auch: *Emeis Dieter*, Die Gemeinde als Voraussetzung und Ziel der Katechese. In: KatBl, a. a. O. 1976, Heft 3, 192 ff. Über mögliche pastorale Aktivitäten, die den RU inspirieren können, informiert der Sammelband von *Nastainczyk Wolfgang*, Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Würzburg, 1975.

weiß um den gewichtigen Stellenwert, der heute dem reflektierten und gelebten Glaubensstand eines Menschen zukommt, von dem in so vieler Hinsicht die Glaubensgeschichte junger Menschen abhängt. Die Suche nach Kriterien für die verantwortliche Erteilung der missio canonica ist in jüngster Zeit lebhaft in Gang gekommen, ebenso die damit zusammenhängende Frage kirchlicher Praxis und Mitarbeit. Gelten die angedeuteten Überlegungen zunächst schon einmal für den Laienreligionslehrer an Pflichtschulen, so verstärkt sich dieses Problem für die ausgebildeten Laientheologen, die sich für den Schuldienst entscheiden. Wie immer die in Bälde zu erstellenden Lösungsvorschläge ausfallen mögen: Daran ist wohl festzuhalten, daß für den RU der Zukunft neben der rein unterrichtlichen Eignung zumindest ebenso stark die menschlichen wie glaubensorientierten Qualifikationen von entscheidender Bedeutung sein werden. Insofern ist Fr. Mayer zuzustimmen, wenn er vom Religionslehrer fordert, daß sein Glaube nicht nur Kommunikationsmittel, sondern lebendiges Zeugnis zu sein habe; daß sein Engagement, sein Umgang mit den schwächeren Gliedern der Gesellschaft — hier steht ein außerschulischer Sozialdienst vor Augen — zum wirkkräftigen Vorbild werden müsse[27].

Auch hier gilt: wie sehr dieses Postulat durch die oft genug beschränkten ortsgebundenen Möglichkeiten wie durch die gebotene Vermeidung personaler Überforderung gefiltert werden muß — das Anliegen als solches wird in Zukunft an Gewicht gewinnen und vielleicht sogar zu einem tragenden Leitgedanken der Lehrbefähigungsfrage werden. Eine derartige Entwicklung darf um so mehr bejaht werden, als es eine leidvolle Erfahrungstatsache ist, daß Religionslehrer als „katechetische Schallplatten", also ohne persönliche Resonanz immer mehr zum didaktischen Unding, zur verhängnisvollen Barriere für die Glaubensfindung ihrer Schüler werden.

Damit ist abschließend noch einmal die eigentliche Mitte des RU genannt: der Schüler! Es mag vielleicht verwundern, daß dieser bei den vorangegangenen Überlegungen so wenig expressis verbis ins Blickfeld gerückt wurde. Aber wenn man genauerhin überlegt: Ist nicht jede geforderte didaktisch-methodische Neuplanung und -gestaltung des RU ständig auf den Schüler hin orientiert? Ist nicht die angestrebte stärkere Aktivierung von Elternhaus und Gemeinde deswegen so dringlich, weil damit letztlich der Schüler gemeint ist, der eben nur über Mitglaubende zum Selbstglauben kommen kann? Und wird nicht deshalb vom Religionslehrer ein so hoher religionspädagogischer Einsatz erwartet, weil er als personales Glaubensmedium befähigt sein soll, den jungen Menschen Wegzeiger und Wegbereiter zu sein auf der Suche nach tragendem Sinn, nach Gott? So spiegelt sich also doch in diesen Gedanken die oft zitierte kopernikanische Wende des RU wider, der ganz anders als früher vom Schüler aus zu planen, auf ihn hin zu gestalten und zu wirken sucht[28]. Und selbst bei der Charakterisierung des RU als eines 4fachen Dienstes am Schüler, an Eltern, Kirche und Gesellschaft bleibt der ganzheitlich gemeinte Heilsdienst an den Heranwachsenden die bestimmende primäre Aufgabe.

Damit wäre auch jene grundlegende Funktion des RU angezielt, die ihm einen zumindest gleichberechtigten Platz im Rahmen der schulischen Bildungsaufgabe zuweist und die ihm von innen her auch in Zukunft am ehesten seine Existenzberechtigung garantieren wird.

---

[27] Vgl. *Mayer Fr.*, a. a. O., 17.

[28] Bezeichnend für das verstärkte Bemühen, vom Schüler aus die Bedingungen und möglichen Verbesserungen des RU zu bedenken, vgl. u. a. *Schwarzmann Franz K.*, Ein Religionsunterricht der Vernunft. In: Christlich-pädagogische Blätter, a. a. O., 1976, Heft 1, 11—15.

KARL BÖCKLINGER

# Neue Medizin und Familienethik

Jeder Mensch muß sich an seine Umgebung angleichen, so z. B. an die Kultur, in deren Reichweite er lebt. Diese Angleichung ist aber nicht uniform, man könnte sagen: wieviel Menschen, soviel verschiedene Angleichungen. Bei dieser Angleichung greifen zwei verschiedene Komponenten ineinander: das Verhalten des Individuums und die Erwartungen, die die Gruppe (Eltern, Geschwister, Lehrer, Schul- und Spielkameraden usw.) auf dieses Individuum setzt.

Der Angleichungsprozeß soll aus dem schwachen und schutzlosen Kind einen reifen und erwachsenen Menschen machen.

## I Medizinische Daten

*Die Angleichung in der Familie*

Der Angleichungsprozeß, der zum Wachstum eines Kindes gehört, heißt mit einem Fachausdruck Sozialisierung oder Sozialisierungsprozeß, in dem die sogenannte „Rollenannahme" (Annahme des Verhaltens, des Fühlens und der Weltanschauung der Glieder der Gruppe, die derselben Rolle zugehören) wichtig ist. Verschiedene Gruppenumstände können die Rollenannahme erschweren oder erleichtern. Die Hauptrolle kommt dabei der Familie zu: Das Kind findet seine Identifikation, indem es sich mit den Personen, die den Kreis der Familie bilden, auseinandersetzt.

Hier ist ein Wort vonnöten über die Entwicklung, die die Familie in den letzten 50 Jahren durchgemacht hat. Die Familie hat zwei Aufgaben zu erfüllen: Sie garantiert die physische Existenz ihrer Mitglieder und gewährt ihnen jene Einheit, die der Familie zu eigen ist, wobei die Grundeinheit jeder familiären Bindung (und der Stellung des einzelnen in der Gemeinschaft) die Ureinheit zwischen Mutter und Kind ist. Allerdings dient diese Ureinheit nicht zu einer Verschmelzung mit der Mutter, sondern bedingt vielmehr die Ausbildung des eigenen Ichs, der eigenen Persönlichkeit des Kindes im Gegensatz zur Mutter.

Das Kind erlebt eine Haltung der Dankbarkeit zur Hauptperson in der Familie, zur Mutter. Funktioniert die Beziehung zur Mutter aber nicht richtig, kann aus der Dankbarkeit leicht Angst werden, oder es ergeben sich andere Zustände, die zur Angst führen. Der Vater dagegen wird gleichzeitig erfaßt als Autorität, die vom Kind auch als Bedrohung erlebt wird, weil die Beziehung zur Mutter (der Ödipuskomplex) durch die Intervention des Vaters bedroht wird. Kommt das Kind in ein totales Abhängigkeitsverhältnis zum Vater, können sich dadurch im Kind Schuldgefühle entwickeln. Hat das Kind ein Vertrauen auf seine eigenen Fähigkeiten erreicht, so wird es fähig, Werte der Mitarbeit für die soziale Erfahrung einzusetzen und freizusetzen. Die Unterschiede werden nicht mehr als Anlaß zu unüberwindlichen Konflikten erfaßt, sondern eher als Aufforderung zum Einsatz im Dienst der Gemeinschaft.

Gehen diese Prozesse nicht regulär vor sich, so ergeben sich Störungen, die Ursache zu psychotischen Zuständen werden können.

Die Unterschiede, die sich aus den Rollenverschiedenheiten der Individuen (jeder wird nicht so sehr nach dem erfaßt, was er ist, sondern nach der Rolle, die er spielt) ergeben, sind voraussehbar und schaffen daher keine nennenswerten Konflikte (Konflikte sind unvermeidbar, es genügt aber, daß sie überwindbar sind).

In unserer Gegenwart muß die Familie (die für die ersten Lebensjahre unersetzbar ist) die Voraussetzungen für die spätere seelische Reifung und Reife des Menschen schaffen. Hierher gehören auch die Versuche, die (versagende) Familie zu ersetzen und den spielerischen Menschen aufzuwerten. Das Anliegen ist vor allem psychologisch;

zahlreich sind die Komponenten, die sich seiner Verifizierung entgegenstellen und die nur durch dauernde Zusammenarbeit überwunden werden können.
Liebe und Aggressivität müssen ausgeglichen werden, nur so kann man zum seelischen Gleichgewicht des Kindes kommen; andererseits kann das Verhalten der Eltern zu Symptomen der „Gebrochenheit" führen, die der Erziehung der Kinder und dem Milieu der Familie einen verhängnisvollen Stempel aufdrücken. Vater- und Muttersein stehen in ihrer Rollenwirksamkeit nicht in einem luftleeren Raum, sondern sind geprägt von der seelischen Gesamtlage der Familie, in der das „innere" und „äußere Ich" nicht getrennt und autonom sind, sondern dauernd aufeinander wirken (und zusammenwirken sollen).

*Der Strukturwandel der Familie*

Zu allen Zeiten war die Struktur der Familie stark bedingt von den wirtschaftlichen Verhältnissen. (Vgl. die mittelalterliche Bezeichnung „Familie" für ein Abhängigkeitsverhältnis, z. B. „Päpstliche Familie" oder „Haus Habsburg".) Das Wort „Wirtschaft" hängt ab von „Wirt" und von „Pfleger" — er hat die „Pflicht" zu ‚pflegen" = auf das Haus und auf die Familie zu schauen. Der Pater familias leitet die Familie (als Herr und Souverän, nicht so sehr als Lebensspender und väterlich-affektiver Typ) und garantiert ihren inneren und äußeren Frieden; seine Stellung ist fest und hängt nicht vom Ermessen der Familienmitglieder ab. Unterwerfung und Gehorsam dem Vater gegenüber versprachen Schutz und Aussicht auf das Erbe. Auch die Frau hatte in diesem System ihre feste Rolle und Autorität: Sie war die Erzieherin der Kinder, leitete den Haushalt, besorgte die Kleider und war die Ärztin der kleinen Gemeinschaft (sie war also nicht nur eine „unbezahlte Arbeitskraft").

Der Beginn des Kapitalismus in Europa und das Entstehen des modernen Staates brachten das Ende der so geschilderten Familienstruktur und führten zum Entstehen der Kernfamilie. Die Weltanschauung des Absolutismus ließ auch die Bedeutung der Familie in einem anderen Licht erscheinen. Viele Aufgaben des feudalen Grundherrn und Familienvaters wurden vom Staat und von seinen Funktionären übernommen. War früher der Bauer der prägende Beruf der Zeit, so wird es nun der Kaufmann. Die Festigkeit des mittelalterlichen Weltbildes weicht einer weitgehenden Unsicherheit, die die Reformation zu beseitigen suchte. Die bürgerliche Familie hielt aber immer — trotz aller Änderung der Zeit — an den alten Grundsätzen der feudalen Bauernfamilie fest, allerdings — früher zufrieden mit der Existenzsicherung — jetzt ausgerichtet auf Fortschritt, Profit und bezahlte Arbeit. Die Pflichtethik wird zur zweiten Natur des Menschen, streng gegen sich und die anderen. Der Mensch muß sich der sozialen Wirklichkeit angleichen, sich unterordnen, um das eigene seelische Gleichgewicht zu bewahren.

Die Verstädterung und die soziale Umschichtung führten zu neuen Veränderungen der familiären Struktur (in bezug auf ihre Größe und Zusammensetzung), die Stelle der patriarchalischen Familie nehmen neue Formen ein. Die Autorität den Kindern gegenüber nimmt ab, die Beziehungen der Gatten zueinander geraten in ein mehr demokratisches Fahrwasser, wenigstens nach außen hin. Die jungen Familienmitglieder trennen sich bald und rasch von der Familie und bilden neue kleine Kernfamilien mit höchstens drei Mitgliedern, die wirtschaftliche Lage bringt es mit sich, daß sich Geschwister und Cousins einen eigenen Herd gründen. Nicht verheiratete Kinder tendieren zu einer Wohnung außerhalb der Familie (Garçonniere), weil sich in der Gegenwart zwei oder drei Generationen auf einem Raum schwerer vertragen als in der Vergangenheit. Daß die jungen Ehepaare allein sein wollen, weil sie so unabhängiger sein können, braucht nicht betont zu werden. Auch der Wohnhausbau der Gegenwart bevorzugt Wohnungen für kleine Kernfamilien, die sich kaum ausbreiten können.

*Zunächst* machen sich negative Wirkungen der Verstädterung in der Familie bemerkbar und führen zu familiären Krisen, weil die Stadt die traditionell-ländliche Grup-

pierung der patriarchalischen Familie weithin zerstört hat. *Dann* haben viele Wirkbereiche der traditionellen Familie andere (sozial sekundäre) Institutionen übernommen, die Bedeutung der Familie wird mehr und mehr auf die Bildung der individuellen Persönlichkeit beschränkt. *Schließlich* werden die verschiedenen Funktionen der Familie mehr differenziert und herausgearbeitet (Erziehung, Erholung, Gesundheit, Nachwuchs, Betätigung der Sexualität). Die häusliche Produktion nimmt ab, die Arbeit wird großenteils außerhalb der Familie geleistet. Es steigen die kulturellen Aufgaben der Familie, wie es den Anforderungen der Zeit entspricht. Das eigentliche Familienleben wird intensiver, weil die Aufgabe der Eltern diese weniger belastet. Alles in allem: Die Wichtigkeit der Familie steigt. Dieser Satz ist allerdings kein Grund zu falschem Optimismus, weil die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung auch vor der neuen Familie nicht haltmachen. Der moderne Mensch flüchtet sich in den Bereich der „Blutbindungen" seiner Familie und sucht dort jene Werte, die unbezahlbar und — weil mit dem Leben verbunden — unschätzbar sind. Die Familie allein gibt der Gesellschaft von heute (die sich selber fremd ist) ihr „menschliches Antlitz". Horkheimer und Adorno sprechen von den „zwei Feuern des Fortschrittes der Zivilisation und der irrationalen Gegenbewegungen, die sie hervorruft" (Vorlesungen aus Soziologie S. 149).

Alle Soziologen sehen die Krise der Gegenwartsfamilie, wissen aber wenig über ihre Entstehung und Bedeutung. Ist es eine rein familiäre und soziale Krise oder liegen ihre Wurzeln tiefer, was Horkheimer und Adorno annehmen. Die Erbschaft, die der alten Familie Halt, Kraft und Autorität gab, ist heute ein bedeutungsloser Begriff geworden, weil sie nur selten vorhanden ist; an ihre Stelle ist das technische Können des einzelnen getreten. Was früher der Vater tat: Die Kinder wirtschaftlich und wirksam beschützen, das hat heute der Betrieb und der Staat übernommen. Der Pater familias ist in der Kernfamilie verschwunden, die Frau emanzipiert sich, wird Mitarbeiterin und Kollegin des Mannes, trägt bei zum Familienbudget und weist daher die Autorität des Familienvaters zurück. Die Gesellschaft „stiehlt" die Kinder immer mehr der Familie „weg" („Kinder sind die Zukunft des Volkes und der Ideologien"). Der neuen Familie ist viel von der Repressivität der alten Familie geblieben, allerdings ist die Repressivität jetzt verborgener und raffinierter und daher schwerer zu entdecken; jedenfalls ist in der modernen Familie kaum etwas von der Idylle zu finden, wie es manche wahrhaben wollen. Die Stellung des Vaters und der Mutter sind ausgehöhlt und erschüttert, die Kinder finden ihre Vorbilder eher in den Massenmedien als in der eigenen Familie.

Viele Kinder meiden den Einfluß der Familie wie eine Krankheit. Das Kind sieht, daß der Vater nicht mehr Kraft, Gerechtigkeit und Güte personifiziert. Der schwache Vater sucht Ausgleich bei Überhelden und führt seine eigenen Kinder zu ihnen; von solchen Überhelden ist nur ein kleiner Schritt zu autoritären Ideologien, die die jungen Leute gerne annehmen, weil sie Schutz, Sicherheit und materielle Vorzüge darbieten, besonders in der schleichenden Verzweiflung und Ziellosigkeit der Zeit. Die Familie ist heute weithin ein Konsumfaktor geworden, statt seelisch unabhängige Menschenwesen zu erzeugen.

Die Frau spielt in der Konsumgesellschaft eine doppelte Rolle: Sie konsumiert selber und regt andere zum Konsum an (der Mann soll sie dauernd mit Konsumobjekten beliefern). Dazu kommt, daß die Frauen ihre traditionell bekannten Waffen (Tränen, Erotik, Sentimentalität) einsetzen und die Beziehungen zwischen Mann und Frau in einer für beide demütigenden Weise auf den Kopf stellen! Hören wir wieder Horkheimer und Adorno: „Die Krise der Familie ist eine Krise des Menschen. Auf der einen Seite die echte Möglichkeit zu menschlichem Aufstieg, auf der anderen Seite der Rückfall in die Barbarei, je näher, je mehr man sich an den Verfall der Familie gewöhnt und jede Kritik an der Familie zurückweist."

Hinter diesen Symptomen verbirgt sich die seelische Krankheit der Familie, angefangen von leichten Formen bis zur Schizophrenie; alles das Ausdruck nicht nur eines innerfamiliären Zustandes, sondern eines Lebensstils und einer Wertwelt, die krankhaft ist und zur Krankheit führt.

*Kranke Ehen und kranke Familienstrukturen*

Die Krankheitssymptome der Familie von heute sind Gegenstand von Theorien, die sie zu erklären suchen. In der Psychotherapie der Familie haben sich richtige Schulen herausgebildet, die die Krankheit des einzelnen gerne als Sozialprodukt betrachten. In Amerika sind die bedeutendsten Schulen die Gruppe von Philadelphia und die Schule von Palo Alto in Kalifornien; die zwei Schulen unterscheiden sich in Theorie und Praxis. Die Schule von Palo Alto ist rein behavioristisch und bestreitet den Beitrag der Psychoanalyse, die eher ein Hindernis als ein Heilmittel ist. Entscheidend sind die Symptome für die gegenseitige (verbale und nichtverbale) Kommunikation der Familienmitglieder. Es bleibt dabei die Frage offen, wie erfolgreich eine Therapie ist, die gewollt und bewußt auf die tiefere Betrachtung seelischer Schichten verzichtet. Die Gruppe von Philadelphia dagegen verbindet Behaviorismus und Psychoanalyse und ist mehr als Palo Alto bemüht, die Ursachen der Krankheit zu finden.

David Levy meinte, die Mutter sei Hauptursache für krankhafte Störungen von Sohn oder Tochter. Was der „schizophrenogenen" Mutter in ihrer eigenen Kindheit gefehlt hat, übersteigert sie als Mutter, indem sie entweder zu herrschsüchtig oder zu nachgiebig ist. Thomas wies 1955 auf Mütter hin, die früh verwitwet oder geschieden, keine Kritik der Kinder ertrugen und diese allzu hart straften. Eine andere Gelehrtengruppe weist 1956 auf die Beziehung zwischen Mutter und schizophrenen Kindern hin; die Mutter redet zwar von heißer Liebe, weist aber jeden Versuch des Kindes zurück, auf diese (nur in Worten bestehende) Liebe zu reagieren. Weil die Mutter unfähig ist, mit ihrer Abneigung den Kindern gegenüber fertig zu werden, flüchtet sie in ein rein äußerliches Liebesgetue, hinter dem nichts steht; die nicht bezwungene Abneigung und die Maßlosigkeit des Verhaltens der Mutter zu den Kindern ist ein Symptom für das Fehlen jener spontanen Inhalte, die zum richtigen Maß der Dinge gehören.

Auch der Vater kann nach manchen Theorien eine pathogene Rolle spielen, wenn er unfähig ist, das krankhafte Verhalten der Frau positiv aufzuarbeiten. Nach Jackson kann sogar die Veränderung eines Familienmitgliedes die ganze Familie negativ beeinflussen; er meint, daß eine positiv schizophrene Disposition durch ein gutes Familienklima unwirksam gemacht werden kann. Alle Forschungen erweisen die große Bedeutung der Beziehung von Mann und Frau in der Familie, wobei es wichtig ist, daß Konflikte nicht zugedeckt, sondern ausgesprochen werden, auch in harten Formen und Worten. Bowen meinte 1959, daß man für die Schizophrenie eines Kindes nicht nur die Mutter allein verantwortlich machen dürfe, sondern daß daran die ganze Familie beteiligt sei. Hill entwarf 1955 die Theorie der „drei Generationen": Die Mütter schizophrener Söhne waren ganz ihren eigenen Müttern unterworfen. Die Söhne hätten, wenn sie nicht ganz gesunde Mädchen geheiratet haben, wenigstens ein schizophrenes Kind gehabt. Boszormenyi-Nagyi bemerkt dazu, daß krankhafte Mädchen sich gerne krankhafte Partner suchen, weil sie von ihnen einen pathologischen Austausch erwarten, was immer ungünstig ist für eine gesunde Entwicklung der Kinder.

Auch innere Spannungen der Gatten, die äußerlich vertuscht werden, behindern nach Bowen das gesunde Wachstum der Kinder. Es ist interessant, daß man feststellte, daß die Mutter oft einen Buben (der schizophren wurde) übermäßig liebte und überbetreute, während sie die anderen Kinder vernachlässigte. Die Mutter und die schizophrene Tochter dagegen sind oft kalt und feindselig zueinander. Die Väter schizophrener Söhne waren oft schwach und den Frauen gegenüber Pantoffelhelden. Für die

angeführten Psychologen und für ihre Schulen ist die Geisteskrankheit nicht aus innerseelischen Vorgängen und Zuständen zu erklären, sondern eher „die einzige logische Antwort auf ein gestörtes und unlogisches Familiensystem" (Boszormenyi-Nagyi, J. L Framo). Je krankhafter die Beziehung zwischen den Eltern, desto unwahrscheinlicher ist ein gesundes Verhältnis zwischen ihnen und den Kindern, desto unwahrscheinlicher daher deren gesunde Entwicklung zur Autonomie und zu seelischem Gleichgewicht.

*Einzelmensch und Familie*

Bisher sagten wir, daß eine kranke Gemeinschaft den Einzelmenschen krankmachen kann. Es ist allerdings auch das Gegenteil möglich: Ein kranker Einzelmensch kann eine Gemeinschaft krankmachen, wobei es weniger wichtig ist, um welche Krankheit (organische oder psychische) es sich handelt, sondern mit welcher Stärke die Krankheit auftritt. Was die organischen Krankheiten anbetrifft, muß man sagen: Je schwerer die Krankheit und je eindeutiger die Symptome, desto wahrscheinlicher ist ein verhängnisvoller Einfluß einer familiären, psychischen Spannung (die durch die organische Krankheit eines Gliedes der Gemeinschaft verursacht ist). Was die psychischen Krankheiten anbelangt, die von der Gruppe auf den einzelnen übergehen, ist eindeutig ein innerpsychischer, von der Gemeinschaft bedingter Vorgang die Wurzel für die Störung des einzelnen. Solche Vorgänge können z. B. sein: unpassende Abwehrmechanismen gegen ungelöste seelische Konflikte oder Konflikte, die sich im Sinne Freuds aus der Libido ergeben.

*Gestörte eheliche Beziehungen*

Die Ankunft eines Kindes ändert jeweils das innereheliche Beziehungssystem. Elternkonflikte von heute ergeben sich oft aus Konflikten der Ehepartner von gestern. Kameradschaft und Liebe sind in unserer Zeit die Hauptmotive zum Eingehen einer Ehe (früher dagegen das Streben nach Sicherheit und die größere Überlebenschance). Romantische Liebe ist eher eine Maske, denn Realität. Auch das Sich-Verlieben ist in der Gegenwart eine realistische Sache geworden. Manche Paare heiraten auch, um eine gegenseitige Angst abzubauen. Die eheliche Beziehung richtet sich nicht so sehr auf die Persönlichkeit der Gatten, sondern auf ihr gegenseitiges Verhalten und über diesen Umweg auf die Persönlichkeit. Gegenseitige Neurose kann eine Ehe zerstören oder auch retten (weil dann der andere Partner seine eigenen neurotischen Tendenzen unterdrückt und so ihre Schädlichkeit mildert). Gesunde eheliche Verhältnisse setzen die Harmonie der Gatten im Bereich der Gefühle, der Sexualität, der Wirtschaft und der Erziehung voraus, ebenso eine Toleranz der Liebe für gegenseitige Fehler. Vergnügen, Verantwortung und Autorität sollen auf die Gatten gleichmäßig verteilt sein — die Psychologen sind allerdings der Meinung, daß so optimistische Verhältnisse nur in wenigen Ehen Realität sind.

*Gestörte eheliche Rollen*

a) Die Mutter

Auch in der Familie geht die Entwicklung weithin mit der Entwicklung der Gesellschaft konform. Familieneigen sind die biologischen Funktionen des Vater- und Mutterseins, die stark die Vater- und Mutterbeziehungen der Kinder beeinflussen. Während die mütterliche Funktion in Gravidität und Geburt offen zutagetritt, bleibt die Paternität verborgen, jedenfalls verborgener als die Maternität. Die Mutter ist in den ersten Lebensmonaten die Hauptperson, der Vater ist eine sekundäre Figur. Ein gewisser Familiensinn ist aber nicht ein Privileg der Mutter, sondern findet sich auch beim Vater und bei älteren Geschwistern, die das junge Familienmitglied „elterlich" umsorgen. Je mehr das Kind heranwächst, desto mehr nehmen die typisch mütterlichen und väterlichen Einflüsse ab und machen den Einflüssen der Gemeinschaft Platz. Die Wirksamkeit der Eltern beschränkt sich aber nicht auf deren bloßes Vater- und Mut-

tersein, sie sind auch eine Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau, zweier Gatten, die eine kleine Gruppe bilden. Pathogener Einfluß des Milieus (Vater, Brüder und Schwestern, andere wichtige Verwandte) und pathogener Einfluß der Mutterpersönlichkeit sind nicht identisch, auch wenn sie zusammen auftreten, was normalerweise der Fall ist. Die Mutter wird nie allein pathogen wirksam, sondern im Kreise und unter dem Einfluß der anderen Familienmitglieder (ausgenommen der Fall, daß Familienmitglieder fehlen oder nur äußerlich, ohne innere Bindung, zusammenleben). Daß auch ein Einfluß des Kindes auf die Mutter besteht, wurde schon gesagt. Eine Mutter kann den besten Vorsatz haben, ihr künftiges Kind zu lieben: Es können aber Umstände eintreten (schwere Geburt, häßliches Kind usw.), die zu einer Enttäuschung der Mutter führen. Die Feindschaft der Mutter dem Kind gegenüber kann verschiedene Ursachen haben: Aggressivität des Kindes, innerseelische Vorgänge bei der Mutter, Übertragung von Ablehnung des Mannes oder der Schwiegermutter auf das Kind.

Wichtig ist die Erkenntnis der Motive, die die Frau zur Ehe und zum „Kinderkriegen" gebracht haben. Eine Frau kann heiraten, um Kinder zu bekommen, sie kann aber auch die Ehe allein anstreben. Wenn das Kind da ist, muß man wieder unterscheiden, wie weit die Mutter das Kind wollte und was sie noch damit wollte (Garantie gegen eheliche Konflikte, Strafe für den Mann). Groß ist der Einfluß der sexuellen Beziehungen zwischen Vater und Mutter; sind sie gut, helfen sie mit zur rechten Selbstschätzung der Mutter. Wichtig für das Muttersein ist die Gesamtpersönlichkeit der Frau: Ihre intellektuelle Begabung, ihr Wirklichkeitssinn, ein richtiges Gemütsleben, rechte Reaktion auf die Angst und die Fähigkeit, mit Konflikten fertigzuwerden. Nicht zu übersehen ist auch der Einfluß des kulturellen Gefüges, in dem die Mutter lebt. Leider wirkt sich die Verwirrtheit unserer Zeit und unserer Gesellschaft negativ auf die Mütter und Frauen der Gegenwart aus. Frauen sollen in der Familie nicht „die Hosen anhaben", Männer sollen nicht „um des lieben Friedens willen" überall nachgeben und frauliche Aufgaben übernehmen. Solche Zustände stören die sexuelle und gemütsmäßige Reifung des Kindes, besonders wenn der Mutter in ihrer Tendenz, sich überall durchzusetzen, vom Mann keine Grenzen gesetzt werden. Die Mutter ist nicht die alleinige Triebkraft der Erziehung, aber die wichtigste und einflußreichste.

Die Frau und Mutter ist auch Frau und Opferlamm, sie hängt wirtschaftlich vom Mann ab, der für zwei arbeiten muß. Die Rolle der Hausfrau und Mutter ist wenig anerkannt. Gibt es deswegen einen Muttertag, reden wir deswegen von einem Hausmütterchen oder von einem Engel des häuslichen Herdes? Das Kind wächst aus seinen kindlichen Zuständen heraus, für die Mutter ist ihr Zustand ein Dauerzustand, der zunächst ausweglos erscheint. Dagegen können bei der Frau unbewußte Reaktionen auftreten und sich eine indirekte Rebellion gegen eine Situation ergeben, die die Frau als menschliches Wesen umzubringen droht (daher oft das frauliche Streben nach Emanzipation aus der Rolle der Hausfrau und Mutter).

Treten in der Erziehung Mißerfolge oder Rückschläge auf, dann erlebt die Mutter Schuldgefühle, empfindet sie Scham und Wut über sich selber, sie will sich dafür bestrafen und sich vor den anderen verbergen und fürchtet ihre Rache. Dagegen setzt die Frau nun Verteidigungsmechanismen in Gang (das Kind ist schlecht geboren, wofür die Mutter nichts kann, Affenliebe und übermäßige Sorge für das Kind). Gerade die Frau (und Mutter) ist besonders feinfühlig allen Konflikten gegenüber, sie erleidet sie und leidet an ihnen und mit ihnen, allerdings immer mehr oder minder nach der Gesamtstruktur der Familie.

Viele Psychologen heben die Notwendigkeit der Präsenz der Mutter für die Erziehung hervor und geben allen Versuchen, die Mutter zu ersetzen, nur geringe Chancen. Es ist klar, daß diese Bedeutung der Mutter auch Gefahr für das mit der Mutter so eng verbundene Kind bringt. Wirken mehrere Erziehungsfaktoren zusammen, verringern sich die Gefahren. Der italienische Psychologe Fornari meint sogar, allzu

„häusliche" Mütter gefährden ihre Kinder, weil sie sich – ohne Ablenkung von äußerer Aufgabe – mit der ganzen Wucht ihrer Persönlichkeit auf das Kind „werfen". Da sich Töchter „schwacher" Mütter mehr zum Vater hin orientieren, führt das wieder zu neuen Konflikten der Eifersucht zwischen Mutter und Tochter. Die kranke Tochter reift nicht richtig zu einer Frau heran, weil sie in Abwehrhaltung zur Mutter alles Frauliche – auch an sich selbst – verachtet und nicht recht zur Geltung und zum Durchbruch kommen läßt.

b) Der Vater

Jeder Vater übernimmt in seinem Mannsein viel von der Figur seines eigenen Vaters; diese historische Gegebenheit wird weitergeprägt vom Stand, den der Mann in seiner Familie und Umgebung hat. Das Zerrbild des Vaters ist das des schwachen Mannes (das der Mutter der Tyrannin). Die Wurzel dieser männlichen Angst liegt außen: in der wirtschaftlichen Unsicherheit der Zeit und in der Schwierigkeit, sich durchzusetzen. Leidet der Mann an solcher Angst, leiden darunter auch seine Vater-Sohn-Beziehungen; auch üble Auswirkungen im Sexualbereich fehlen nicht. Ein Vater kann sich ablehnend dem Sohn gegenüber verhalten, weil er ihn an seinen Vater erinnert, mit dem er im Konflikt war. Fühlt sich der Vater zu wenig als Mann und hat er innerseelische Störungen, kann es zu einer Ablehnung der Tochter kommen, weil diese ihn an sein schwaches Mannsein erinnert.

*Die Familie in ihrer Bedeutung für die Persönlichkeitsbildung*

Jede Familie ist eine lebende Realität und nähert sich mehr oder weniger der Idealfamilie, die alles in sich hat, was zur Erziehung und Bildung des Kindes notwendig ist. Dieser Erziehungs- und Bildungsvorgang wird von der Wesensart (dem Typ) des Kindes selbst nicht unerheblich beeinflußt.

Die Familie ist für das Kind der natürliche Raum, in dem es mit anderen Menschen in Kontakt tritt und affektiv mit der Familie in Dauerverbindung bleibt. In der Familie findet das Kind jene Grundsicherheit, die für seine Gesamtentwicklung notwendig ist. Dort muß sich das Kind aufgehoben fühlen, als Person angenommen werden, Hilfe und Schutz finden.

Die Eltern bilden ein Paar, in dem jeder seine besondere Rolle zu spielen hat. Diese besondere Rolle der Eltern in der Erziehungsaufgabe ist stark von kulturellen Schemen und Rastern beeinflußt. Die gefühlsmäßige Sphäre der Familie hängt weitgehend von der Mutter ab und damit die Aufnahme oder Abweisung des Kindes, was den familiären Raum betrifft. Der Mutter gegenüber muß sich das Kind ganz als Kind geben können. Die Mutter kann das Kind durch zu viel oder zu wenig Gefühlswärme frustrieren. Das Zuwenig führt beim Kind zu Erlebnissen der Leere und Einsamkeit, die gefährlich werden können; zuviel Liebe verhindert, daß das Kind autonom und erwachsen wird.

Der Vater, der „Starke" in der Familie, hilft dem Kind, sich von Abhängigkeiten zu lösen und selbständig zu werden. Auch der Vater kann durch Fehlen oder Übertreiben seiner Rolle dem Kind gefährlich werden. Hat der Vater keine Autorität, so fällt sie ganz aus oder wird von der Mutter übernommen: beides zum Schaden des Kindes.

*Familie, Aggressivität und Gewalt*

Aggressivität und Gewalt können von der familiären Umgebung in jenes Gleichgewicht gebracht werden, das notwendig ist zu ihrer aufbauenden Entfaltung. Typisch für die Gegenwart ist die steigende Bedeutung der verschiedenen Miterzieher, die von außen gelenkten Beziehungen bekommen das Übergewicht den anderen gegenüber.

Das Kind sucht beim Vater Schutz, die Personifizierung der Stärke, der Gerechtigkeit und der Güte; es wird all das kaum finden, wenn die Familie als Ganzheit von der Umwelt höchstens geduldet, eher gehaßt als geliebt wird. Kann der Vater seine Funktionen nicht erfüllen, sucht das Kind Ersatz, auch bei kollektiven Mächten, besonders wenn diese materielle Vorteile versprechen und bieten.

Neben anderem dient die Aggressivität der Aufrechterhaltung der menschlichen Identität und ist notwendig für die Differenzierung und Konfrontierung. Gewalt liegt immer dann vor, wenn sich der Handelnde vom Objekt seiner Gewaltanwendung distanziert (ein Pilot empfindet es als Pflichterfüllung, Napalmbomben auf Dörfer zu werfen, weist es aber als Gewaltanwendung zurück, einen brennenden Benzinkanister auf ein Kind zu werfen). Aggressivität ist eine Folge von Frustrationszuständen.
Lassen sich Strafen (im weiteren Wortsinn) voraussehen, ist damit zu rechnen, daß die eigentliche Aggression weniger stark zur Geltung kommt oder unterbleibt.
Es gibt auch indirekte Formen der Aggressivität, z. B. Humor oder Verhöhnung. Aggressivität ist vielgestaltig und läßt sich selten auf eine einzige Ursache zurückführen. Aggressivität kann aufbauen, Gewalt zerstört. Die Aggressivität ist angeboren wie die Sexualität und mehr als nur eine Reaktion auf eine Frustration, der Mensch kann sich von ihr nicht befreien, sondern hat sie zum Überleben notwendig.
Der Übergang von einer individuell gegliederten zu einer anonymen Gemeinschaft, die der moderne Mensch nur schwer ertragen kann, ist eine Ursache für gesteigerte Aggressivität.

**II Ethische Konsequenzen**

Es überschreitet auf alle Fälle die Kompetenz des Theologen festzustellen, wie weit die in I) angegebenen Theorien haltbar sind und der medizinisch-psychischen Wirklichkeit entsprechen. Wir glauben aber, daß, auch wenn nur ein Teil des Gesagten noetische Wahrheit ist, es hilft, eine Bekräftigung der „Ethischen Konsequenzen" zu sein.
Sicher ist es nur metaphysisch möglich, einen Menschen mit echtem dolus, rein seelisch, ohne alle physische Gewaltanwendung zu ermorden, das kommt daher in der Praxis nicht vor; anders ist es schon, wenn man, um in der Sprache der Juristen zu bleiben, von der Fahrlässigkeit — culpa — spricht: Da mag es schon sein, daß ein Mensch, der in der Familie seine Rolle bewußt und gewollt falsch spielt, eine echte Schuld für die Folgen seines Verhaltens auf sich lädt und so schuldige und schuldhafte Ursache für Krankheiten und Schäden anderer Familienmitglieder wird.
Wir wollen aber nicht beim Feststellen der Schuld bleiben: Unser kleiner Ausflug in die Psychiatrie soll Anlaß zu vierfacher positiver Norm und Weisung auch für gesunde Verhältnisse sein.

1. *Gestalten*

Die Ehe ist eine plastische Realität, das heißt, sie hängt in ihrer Wirksamkeit davon ab, wie weit das Plastische durch die gewollte und gezielte Tätigkeit der Familienmitglieder gestaltet wird. Die schönste Ehe, lege artis juridisch richtig und bürgerlich wirksam eingegangen, ist nutzlos und zwecklos, wenn sie nicht richtig gestaltet wird. Das Gestalten besteht darin, daß jeder seine Rolle passend und bewußt spielt. Der Christ vernimmt in dieser Rolle einen wichtigen Ruf Gottes für sein ganzes Leben. Wenn der Mensch diesem Ruf folgt, wird Ehe und Familie für ihn zum Heilsstand, das Familienleben wird zur Vorstufe der Herrlichkeit. Zu diesem Rollespielen gehört heute das Sich-Abfinden mit der veränderten Lage der Familie (siehe Strukturwandel) und das Fertigwerden mit den guten und weniger guten Eigenschaften der Partner. Auch die Routine ist eine brauchbare und in der Verwirrung der Gegenwart wichtige Hilfe zur richtigen Rollengestaltung. Bestehende Gegensätze müssen gesehen, ertragen und so überwunden werden. Liebe und Gemüt müssen im Gehen des goldenen Mittelweges gut dosiert werden, jeder sehe seine Tätigkeit in der Familie als gestaltende Mitarbeit mit Gott und am Werk Gottes an.

2. *Anerkennen*

Damit meinen wir, daß man das Gute (an Mann, Frau und Kindern) nicht nur sehen, sondern auch aussprechen, bekunden und damit anerkennen soll. Ein kleiner Blumenstrauß oder eine nette Bonbonniere sind ein leicht erreichbarer und klar verständlicher

Ausdruck dieser Anerkennung und räumen Mißstimmungen, Mißverständnisse und Mißvergnügen aus, bringen gute Stimmung und schaffen ein sonniges Familienklima. Auch der oft als hart bezeichnete Satz Eph 5, 21: „Ordnet euch einander unter, in der Furcht Christi, die Frauen ihren Männern wie dem Herrn" kann als gegenseitige Hinordnung und rechte Einstellung verstanden werden.

3. *Vorbeugen*
Es ist falsch, sich das Familienleben als Himmel auf Erden und die Ehe als ewig dauernde Flitterwochen vorzustellen. Auch unter den Eheleuten und unter den Kindern wird es Zuneigung und Abneigung geben. Man muß von Anfang an damit rechnen, daß das Familienleben von allen Familienmitgliedern viele und vielerlei Opfer verlangt und daß es Perioden geben kann, in denen jene christliche Nächstenliebe zum Weiterbestand der Familie notwendig ist, die nicht auf Sympathie und Neigung aufbaut. „Ihr Männer liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt hat und sich für sie hingegeben hat" (Eph 5, 25).

4. *Vermeiden*
Vor allem müssen Machtkämpfe und Machtstreben in der Familie vermieden werden: Ist der Machthunger an sich schon problematisch, so ist er im Familiengefüge gefährlich, schädlich und verbrecherisch. Die Eltern müssen auch jene Einstellung ihren Kindern gegenüber vermeiden, die nur oder hauptsächlich auf sympathisches oder unsympathisches Gehaben der Jugend aufbaut. Sanguinische Kinder werden es auf Grund ihres Charaktergefüges immer leicht haben, „lieb" zu sein und rasch einen Weg zu den Herzen der Erwachsenen und Erzieher zu finden.
Zu vermeiden ist ferner ein zu großes Nachgeben an den Zeitgeist: In unserer hoch- und überzivilisierten Zeit sind die Kinder, an die die Zivilisation kaum herangekommen ist — es gibt keine Maschinen, die man an Kinder ansetzen kann —, für die Erwachsenen ein fast nostalgischer Rest vergangener Zeiten. Die Eltern mögen sich das gute, alte Wort von der „reverentia puero" in Erinnerung rufen und es in die Tat umsetzen. Je mehr es der Moral und Ethik gelingt, das Leben in der Familie nicht nur als Form des Zusammenlebens hinzunehmen, sondern als Ruf Gottes und als hohe ethische Pflicht zu schätzen, desto weniger können die unter I) angeführten Theorien, auch wenn sie alle richtig sind, zu verhängnisvoller Praxis führen.

---

Vgl. zum Ganzen: Erminio Gius, Il processo di socializzazione e gli aspetti dinamici dei rapporti interpersonali. Antonianum 1975, 1—26, 205—280.

HANS HOLLERWEGER

# Erneuerung in Einheit

## Bischof Fließers „Epistola de actione liturgica"

Vor 20 Jahren schrieb der Redakteur des „Linzer Kirchenblattes" in einem Brief an den wegen Krankheit resignierten Bischof von Linz, Joseph Calasanz Fließer (1946–1955): „Ohne dem Urteil der Geschichte vorgreifen zu wollen, dürfen wir wohl heute schon sagen, daß vor allem Ihre Tätigkeit auf liturgischem Gebiet unvergessen bleiben wird; sie nahm in der Mitarbeit am Kindergebetbuch und am Diözesangebetbuch in der vorbischöflichen Zeit schon ihren Anfang, fand in der Sorge um ein schönes, würdiges Beten in unseren Kirchen, in der Förderung der Gemeinschaftsgottesdienste und des kirchlichen Volksgesanges ihre Fortsetzung und in der Kodifizierung der liturgischen Bestimmungen in der Epistola liturgica ihren Höhepunkt"[1]. Seither sind nicht nur weitere 20 Jahre vergangen, sondern auch wichtige Entscheidungen gefallen: Ein Konzil hat die Anliegen der Liturgischen Bewegung (= LB) aufgegriffen, sie in der Konstitution über die Liturgie abgeschlossen und zugleich die Grundlage für die weitere Entwicklung geschaffen. Damit gehört die LB der Geschichte an; sie hat einer liturgischen Erneuerung Platz gemacht. Dadurch können heute die entscheidenden Vorgänge innerhalb der LB und ihre Konfrontation mit ihren Gegnern, ihr Durchbruch und ihre Anerkennung einem kritischen Urteil unterzogen werden. Daß die Diözese Linz dabei eine erhebliche Rolle gespielt hat, ist bekannt und braucht nicht eigens betont zu werden. Dies verdankt sie zunächst Bischof Fließer, der die Grundlagen für die weitere Arbeit gelegt hat.

Seine ersten Verdienste um die Liturgie erwarb sich Fließer indirekt während seines Studienaufenthaltes in Rom, als er bei der Ritenkongregation die Approbation des Linzer Rituale vom Jahre 1929 betrieb, bei dem immer noch die Frage offen ist, wieso bereits damals ein Rituale mit einem so erheblichen Anteil an muttersprachlichen Texten genehmigt wurde. Sein Geschick zu verhandeln dürfte dabei eine wesentliche Rolle gespielt haben. Zu seinen ersten liturgischen Arbeiten, die für die Diözese Linz wirksam wurden, gehörte die Mitarbeit am Kindergebetbuch „Mein Meßbuch"[2] und die Redaktion des Diözesangebetbuches „Vater unser"[3], die ihm Bischof Gföllner übertragen hatte. Darin ist erstmals ein Meßordo aufgenommen, in dem die bis dahin erreichten Ergebnisse der LB voll und ganz berücksichtigt sind.

In der Diözese Linz fand die LB, bedingt durch die vielen Kontakte mit Klosterneuburg, ein lebhaftes Echo. Da Bischof Johannes Maria Gföllner (1915–1941) den Neuerungen reserviert gegenüberstand und keinerlei Eigenbrötelei duldete, scheint sie von Anfang an eine bestimmte Ordnung als besonderes Merkmal gehabt zu haben. Als 1940 innerhalb der Fuldaer Bischofskonferenz, der damals auch die österreichischen Bischöfe zugeordnet waren, ein eigenes Referat für liturgische Fragen errichtet wurde, nahm dies Bischof Gföllner zum Anlaß, für die Zeit des „Burgfriedens" zwischen den vorwärtsdrängenden und den hemmenden Kräften in seiner Diözese eigene Weisungen zu erlassen[4]. Aus ihnen kann deutlich der Ordinariatssekretär Fließer als ihr eigentlicher Verfasser herausgehört werden. Nach der Herausgabe des Rituale und des „Vater unser" sollte, so heißt es in diesem Schreiben, „für die Öffentlichkeit ein gewisses Ruhestadium erreicht sein". Was nicht „von einem wirklichen Nutzen für die Allgemeinheit oder von der Notwendigkeit eines besonderen Anlasses" gefordert wird, sollte im Interesse der so wertvollen Einheitlichkeit zurückgestellt werden. Eine erste

---

[1] Linzer Kirchenblatt 12 (1956) Nr. 3 v. 15. 1. 1956, 6 f.
[2] Vgl. LD (= Linzer Diözesanblatt) 72 (1926), 60. [3] Vgl. LD 86 (1940), 10.
[4] LD 86 (1940), 223–225.

Zusammenfassung der liturgischen Weisungen erließ Bischof Gföllner am 1. März 1941, die in vielen Belangen bereits die Themen der „Epistola de actione liturgica" vorausnimmt und daher ohne Zweifel aus der Hand Fließers stammt[5]. Daß dieser Gesinnungswandel des prinzipientreuen Bischofs auf den Ordinariatssekretär Fließer zurückgeht, bestätigte Gföllner einige Monate vor seinem Tod mit folgenden Worten: „Sie wissen, daß ich in liturgischer Hinsicht mit Ihrer Arbeit nicht ganz einverstanden war. Aber ich habe jetzt erkannt, daß es für die heutige Jugend notwendig ist. Und ich danke Ihnen, daß Sie so gearbeitet haben"[6].

*Der Anlaß für die Abfassung*

1939 bis 1943 war die LB in eine entscheidende Phase geraten. Sie mußte sich mit verschiedenen Vorwürfen auseinandersetzen, die der Erzbischof von Freiburg im Breisgau, Conrad Gröber, in einem Memorandum anfangs 1943 erhoben hatte. Außerdem griff Rom in die Streitfrage ein und verlangte in einer Anfrage eine Stellungnahme. Diese führte zum bekannten Schreiben des Staatssekretariates an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, vom 24. 12. 1943, wodurch die LB von der höchsten kirchlichen Autorität ihre Bestätigung erlangt hat[7]. Die Veröffentlichung dieses Schreibens war für Bischof Fließer, der von 1941 bis 1946 die Diözese als Kapitelvikar leitete, der Anlaß, für seine Diözese Durchführungsbestimmungen zu erlassen, die er in der „Epistola de actione liturgica" vom Pfingstfest 1944 vorlegte[8]. Um der diözesanen Situation gerecht werden zu können, richtete er eine Umfrage an 25 Seelsorger, wodurch er sich „einen guten Überblick über das positive und negative Extrem und auch über die dazwischen liegenden Stadien" verschaffte. Es war sein Anliegen, nicht nur durch bloße Vorschriften ordnend in die Situation einzugreifen, sondern die dahinterliegenden Ideen darzulegen. In den praktischen Folgerungen wollte er weder Spitzenleistungen einzelner, noch die abwartende Haltung einer anderen Gruppe zur Richtschnur nehmen und nicht durch allzu starke Einengungen „den notwendigen Lebensprozeß der gesunden Entwicklung" ersticken. Über alle dennoch verbleibenden Unklarheiten und Schwierigkeiten stellte er fest, daß ihn bei der Abfassung der Weisungen „nur geleitet hat das aufrichtige, warme und starke Bekenntnis zur actio liturgica, die der Heilige Vater als bona et laudanda bezeichnet hat, und die Sorge und Vorsorge, daß die actio liturgica in keinem Belange eine Fehlentwicklung nehme und auch von jeder Verdächtigung und jedem Mißkredit bewahrt bleibe".

Das Schreiben des Staatssekretariates hatte außerdem den Bischöfen konkrete Konzessionen unter der wesentlichen Voraussetzung gewährt, daß sie über die LB wachen, öffentliche Streitigkeiten und eigenmächtiges Vorgehen abstellen und über die weitere Entwicklung Bericht erstatten. Diese Weisung war für den Kapitelvikar ein weiterer Grund, durch eine Epistola liturgica die Entwicklung zu fördern und zu lenken. Zu seiner Beratung und Unterstützung bestellte er ein „Liturgisches Diözesanreferat" mit 12 Mitgliedern. Er behielt sich die Approbation aller neuen Andachten, Texte und Lieder vor, ebenso mußten ihm Änderungen und Abweichungen, die vom Volk als Neuerungen empfunden wurden, und Abhandlungen über liturgische Fragen, die für

---

[5] LD 87 (1941), 29—33.

[6] Persönliche Mitteilung von Mons. Josef Huber an den Verfasser.

[7] Dazu vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" während des 2. Weltkrieges auf Grund bisher unveröffentlichter Dokumente (masch., München 1976; demnächst in der Reihe „Pastoralliturgische Studien").

[8] LD 90 (1944) Liturgische Pfingstbeilage 1—20. — Zur Stellung Bischof Fließers in der NS-Zeit: *A. Naderer*, Bischof Fließer und der Nationalsozialismus, in: 71. Jahresbericht des Bischöflichen Gymnasiums Kollegium Petrinum, Schuljahr 1974/75, Linz 1975, 91—122; *ders.*, Zusammenbruch und Wiederaufbau in der Diözese Linz, in: ThPQ 124 (1976), 273—279.

einen größeren Kreis bestimmt waren, vorgelegt werden. In diesen Anordnungen sah er die Voraussetzungen für die aufgetragene Überwachungspflicht gegeben.

*Die Meßfeier mit dem Volk*

Zunächst stellt Fließer klar, daß er in den folgenden Ausführungen nicht eingehen will auf „die eigentliche und wesentliche Opferhandlung des Liturgen, die in ihrem inneren Wert und Wesen unabhängig ist sowohl von den priesterlichen Riten als auch von der Art der Teilnahme der Gläubigen". Dieser Formulierung würde man zwar heute nicht mehr ganz zustimmen; aber Fließer wollte nicht über theologische Fragen handeln, sondern Weisungen für die Praxis geben.

Das erste Anliegen ist ihm das rechte Verhältnis von innerer und äußerer Mitfeier. Er greift dabei auf die Darlegungen der eben erschienenen Enzyklika „Mystici corporis" Pius' XII. zurück und begründet die innere Mitfeier der Messe mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen, das durch die lebendige Verbindung mit dem mystischen Leib Christi und durch die Gebetsgemeinschaft mit dem Priester ausgeübt wird, und auch in einer „Stillen Messe" vorhanden ist. Die gemeinschaftliche Verbindung des einzelnen mit dem mystischen Leib Christi unterstreicht den Wert des Individuums und wirkt daher jedem liturgischen Kollektivismus entgegen. Wenn dazu aber die Verbindung mit einer untergeordneten akzidentellen Gemeinschaft tritt, bringt dies eine Steigerung des sozialen Elementes, das der einzelne braucht. Dadurch tritt die Gemeinschaft mit dem Opferpriester besonders gut zutage, die Feierlichkeit wird erhöht, Gebete und Zurufe des Priesters erhalten erst ihren Sinn und jede Subjektivierung wird vermieden. Die Gläubigen sollten nicht wie „fremde und stumme Zuschauer" teilnehmen und durch die actuosa participatio innerlich ergriffen und mitgerissen werden.

Für die äußere Mitfeier stellte Fließer eine objektive und eine praktische Ordnung auf. Die objektive Ordnung wird hauptsächlich von der „Vollständigkeit und Vollkommenheit der Teilnahme der Gläubigen an jenen Teilen des Propriums und Ordinariums, die ihm rubrikenmäßig zustehen", bestimmt. Daher unterscheidet er die „Betsingmesse" mit Gebeten und Liedern, die „Gemeinschaftsmesse", die sich durch den Vollzug des Propriums und Ordinariums auszeichnet, und das Volks-Choralamt. Bei den nicht liturgisch gestalteten Gottesdiensten steigt die Ordnung von der „Stillen Messe" über die „Singmesse" zum lateinischen Amt auf. Die praktische Ordnung richtet sich nach den konkreten Zuständen in der Pfarre. Daher sollten ein von Bequemlichkeit oder einem Beharrungszustand geleiteter Utilitarismus und ein gegen die Erfahrung gerichteter Idealismus vermieden werden.

Abgesehen von der Begründung der Teilnahme der Gläubigen, die der damaligen Sicht der kirchlichen Dokumente entspricht, und noch nichts weiß von der Kirche als Volk Gottes, die sich in der konkreten Versammlung darstellt und verwirklicht, findet Fließer in der Zuordnung und gegenseitigen Bedingung von innerer und äußerer Feier den Weg der Mitte.

*Grundsätze für die Praxis*

Bevor Fließer auf die konkreten Regelungen eingeht, stellt er einige Grundsätze für die Praxis auf, die sein großes pastorales Gespür verraten.

Keine Art der Meßfeier darf in einer Pfarre oder Gruppe ausschließlich gepflegt werden, weil die Kirche „als große Pädagogin und Psychologin" Abwechslung und Steigerung in den verschiedenen Formen liebt. Durch die Abwechslung werden die Eigenwerte der einzelnen Meßformen erhöht.

Die Häufigkeit in der Anwendung der einzelnen Arten der Mitfeier soll sich nach den Verhältnissen und gegebenen Umständen richten. „Ohne der Bequemlichkeit das Wort irgendwie reden zu wollen, sollen die Gläubigen sich nicht dauernd überlastet oder belästigt fühlen durch allzu große Zumutungen an Umstellungen, neuen Proben usw." Immer muß die äußere Mitfeier im Dienste der inneren Mitfeier des einzelnen Gläu-

bigen stehen. Die äußere Mitfeier darf daher nicht durch Betriebsamkeit die innere Mitfeier stören, vielmehr soll sie diese wecken. Die Gläubigen sollten daher zum rechten Vollzug der einzelnen Teile der Messe disponiert werden.
Der regelmäßige Besuch von Gruppengottesdiensten soll nicht dahin führen, daß die Teilnehmer „sich in den allgemeinen Gottesdienst der eigenen oder einer fremden Pfarrgemeinde nicht mehr einfügen und einfühlen können" und das Empfinden für das Wesentliche verlieren.
„Der allgemeine kirchliche Volksgesang ... darf aus der Meßfeier der Kinder, der Familie, der Jugend und der Allgemeinheit weder grundsätzlich noch praktisch verdrängt werden, sondern ist zu pflegen."

*Die konkreten Formen der Meßfeier*

Um einen brauchbaren Maßstab zu bieten, ferner um „den allzu persönlichen Auffassungen" vorzubauen und die Lenkung der Entwicklung zu sichern, setzte sich Fließer mit den einzelnen Formen der gemeinschaftlich gestalteten Gottesdienste auseinander.
Die „Betsingmesse", bei der das Proprium und gegebenenfalls auch das Ordinarium durch Lieder ersetzt wurden, bezeichnet Fließer als kein Ideal. Dennoch spricht er ihr in der „praktischen Wertordnung" große Vorteile zu und schreibt sie für jede Pfarre vor. „Die immerhin großen ideellen und die ganz besonders großen praktischen Werte sichern der ‚Betsingmesse' ihre bleibende, vollberechtigte und vorherrschende, wenn auch nicht ausschließliche Stelle in der volksliturgischen Meßfeier des gewöhnlichen Kirchenvolkes und auch ihre vollberechtigte, wenn auch nicht vorherrschende, so doch auch nicht ausgeschlossene Stelle in der volksliturgischen Meßfeier besser geschulter Gemeinschaften; auch für diese ist sie nicht eine ‚geduldete Übergangsform' zur Chormesse." Er empfiehlt auch, daß der Kirchenchor durch mehrstimmige Chorsätze für Abwechslung sorge.

Der größere Wert der „Gemeinschaftsmesse" (oder „Chormesse") besteht in der Rezitation oder dem Gesang des Propriums, wodurch das Volk mit vielen Stellen der Hl. Schrift vertraut gemacht wird. Obwohl Fließer sie als eine höhere Form ansieht, bringt er seine Bedenken vor: Er verweist auf die vielen praktischen Schwierigkeiten, die nicht dazu verleiten dürften, Kinder- und Jugendstunden zur Vorbereitung zu benützen und die Meßansprache nur zur Erklärung dieser Texte zu verwenden, statt sie bereits auszuwerten; er stellt die Schwierigkeiten im Verständnis der Texte vor Augen und „welcher mehr oder minder kunstvoller Brücken es oft bedarf, um das Proprium auf einen einheitlichen Gedanken abzustimmen und die einzelnen Teile in unmittelbar verständliche Beziehung zum betreffenden Meßteil zu bringen"; er betont, daß das bloße Rezitieren der Texte ermüdend und eintönig wirke. Der Bischof schränkt daher die Ausübung dieser Feierform für Kinder und Kirchenvolk auf einige Male im Jahr ein und verbietet die Chormesse, bei der Proprium und Ordinarium gebetet werden, für die genannten Gruppen.

Auf Grund der praktischen Schwierigkeiten und der geringen Erfolgsaussichten schränkte Fließer die nächsthöhere Stufe in seiner „objektiven Ordnung", das Volks-Choralamt, noch weiter ein: Er verlangte eine vorausgehende Beratung mit dem Liturgischen Diözesanreferat. Noch ablehnender verhielt er sich dem „Deutschen Hochamt" gegenüber, das in der Diözese Linz keine unmittelbare Tradition hatte: Es bedurfte einer eigenen bischöflichen Erlaubnis. Er begründete diese Haltung mit der Befürchtung, daß durch das „Deutsche Hochamt" das feierliche lateinische Amt verdrängt werden könnte, und er erblickte in den lateinisch gesungenen Priestertexten einen Nachteil gegenüber den gemeinschaftlich gefeierten Messen, bei denen ein Vorbeter die Priestertexte deutsch vortrug.

Neben diesen liturgischen Formen der Meßfeier geht der Bischof auch auf die traditionellen Formen ein. Die „Stille Messe" fand er vollständig berechtigt und legte fest,

daß über sie und ihre Besucher „keine verletzenden und ungerechten Allgemeinurteile" gefällt werden dürfen. Die „Singmesse" verteidigte er, weil in ihr die „Schönheit unseres Liedgutes" und die „Sangesfreudigkeit unseres Volkes" zum Tragen kämen und bei einer rechten Auswahl der Lieder eine innige Teilnahme am Opfergeschehen erreicht werde. Er rechnete auch das Hochamt nicht zu den liturgischen Feiern, „weil das Volk sich am Gesang gar nicht beteiligt, höchstens bei den kurzen Responsorien". Dennoch gab er die Weisung, daß es nicht verdrängt werden dürfe, da es „eine große Weihe und Feierlichkeit ausstrahle".

Bei dieser Bewertung der einzelnen Meßfeierformen müssen wir beachten, daß Fließer wohl die wertvolleren Formen zu schätzen wußte. Dennoch ging er von den Realitäten aus und versuchte allen Formen das Positive abzugewinnen. Die Tendenz, die er dabei angab, war richtig, wenngleich Einzelheiten von der weiteren Entwicklung überholt wurden.

*Einzelne Weisungen*

In diesem ausführlichen Abschnitt behandelt Bischof Fließer eine Reihe von Detailfragen, die uns seine Rücksichtnahme auf das Volk und seine Sorge für den sachgerechten Vollzug in besonderer Weise zeigen. Es wird im folgenden nur auf die wichtigsten Anliegen eingegangen.

Fließer wünscht die Beibehaltung des Confiteor, des Opferungsgebetes „Heiliger Vater" und des Gebetes nach der Wandlung „So gedenken wir, heiliger Vater". Zur Einstimmung der Gläubigen auf die einzelnen Teile der Messe empfiehlt er Kommentatortexte, für die er im Anhang der Epistola liturgica eine Auswahl bereitstellt. Das Gloria soll nicht immer gebetet, sondern oft gesungen werden, weil es ein Gesang ist. Für die Responsorien, die lateinisch gegeben werden mußten, nimmt er die Hochamtsregel zur Grundlage. Den Bestrebungen, das „Vater unser" gemeinsam mit dem Priester zu beten, kam er entgegen, doch ordnete er an, daß „das Tischgebet der Gotteskinder" bei der „Betsingmesse" vom Vorbeter angestimmt und dann von allen gemeinsam gebetet werde.

Hinsichtlich der Körperhaltungen befürwortet er, daß die neuen Haltungen in kleinen geschlossenen Gruppen geübt werden, im übrigen mahnt er zur Eintracht, weil es weniger erbaulich wirke, „wenn einzelne oder kleine Gruppen aus solchen Gemeinschaften bei einem allgemeinen Gottesdienst sich in bewußtem oder unbewußtem Gegensatz zu den alten festen Gebräuchen stellen, die gewohnten Zeichen der Andacht bei der hl. Wandlung unterlassen, nach der hl. Wandlung auch in den Kniebänken sofort aufstehen u. dgl.". Den Opfergang der Gläubigen lehnt er aus praktischen Gründen ab. Interessant ist seine Stellungnahme zur Kindermesse: Sie soll dem kindlichen Fassungsvermögen angepaßt werden, was durch die entsprechende Auswahl der Lesungen, Gebete und Lieder erreicht wird.

Aus den damaligen Verhältnissen wird auch die Regelung der Aussetzung des Allerheiligsten während der Messe verständlich. Fließer gibt den Rat, sie auf die hohen Feiertage einzuschränken oder erst am Schluß der Messe auszusetzen und den Segen zu geben. In ähnlicher Weise ist die Praxis auch für die Kommunionausteilung maßgebend. Es ist ihm klar, daß sie während der Messe geschehen soll. Dennoch schreibt er, daß vielerorts auf eine Austeilung außerhalb der Messe nicht verzichtet werden kann, weil sonst die Messe zu lange dauern würde. Wärmstens empfiehlt er die Vorbereitung und die Danksagung, wobei man aber die Messe selbst zur besten Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion machen soll, die „die persönlichste, entscheidendste und folgenschwerste Begegnung des Einzelchristen mit der Person Jesu Christi" ist.

Die Predigt soll sich nicht verlieren „in die bloße Verständlichmachung der nicht selten schwer verständlichen liturgischen Texte", sie soll „ein gewisses festes und auch systematisches Wissen" vermitteln und „die Größe und Notwendigkeit, das Wesen

und den Ablauf des hl. Meßopfers selbst darlegen". Dabei soll mehr das allgemein Gültige zur Sprache gebracht werden, damit das Volk nicht den Eindruck erhalte, das Ganze „sei mehr ein Wunsch des einzelnen Priesters als ein Wollen der Kirche".
Für den Rosenkranz vertritt Fließer den Standpunkt, daß es falsch wäre, ihn grundsätzlich aus der Messe auszuschließen und ebenso falsch wäre, ihn täglich in der Messe zu beten. Die Seelsorger sollen aber häufig die innere Verbindung zwischen Rosenkranz und Messe herstellen, die in dem Gedenken an das Leiden, die Auferstehung und die Himmelfahrt bestehe.
Für den Gottesdienst außerhalb der Messe verweist Bischof Fließer auf „sein" Gebetbuch „Vater unser". Er empfiehlt besonders die „Nachmittagsandacht mit Lesungen" (heute würde man „Wortgottesdienst" sagen). Er möchte auch nicht, daß die musikalischen Litaneien aussterben. Von Interesse mag noch die Weisung sein, bei Segnungen nicht das Gebet von einem Vorbeter deutsch sprechen zu lassen, sondern besser eine kurze Einführung zu geben und den Text lateinisch zu sprechen.

Das schöne gemeinsame Beten war ein Herzensanliegen Fließers, für das er schon bei der Einführung des „Vater unser" konkrete Anweisungen gegeben hatte, die er nun aufs neue einschärfte.

Zum Schluß richtet der Bischof ein eindringliches Wort an den Klerus und stellt klar, was er als Verpflichtung, als Wunsch oder als bloße Anregung verstanden wissen wollte. Er bittet die Zelebranten bei der Feier der Gemeinschaftsmessen Geduld zu haben, damit nicht durch den Mangel an Rücksichtnahme Ärgernis und Verdruß erregt wird. Er bittet auch um das Vertrauen, die Aufsicht über die Liturgische Bewegung „nicht einer Drosselung der liturgischen Arbeit" gleichzuhalten. Sie soll vielmehr „gefördert und gesichert werden, ihre Resultate sollen autorisiert und der Allgemeinheit zugeführt werden, ihre Erfahrungen allen zunutze kommen".

*Bedeutung und Würdigung der Epistola liturgica*

Mehr als 30 Jahre sind seit den richtungweisenden Worten Bischof Fließers zur LB vergangen. Die Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. und die Konstitution über die hl. Liturgie des II. Vatikanums haben in der Zwischenzeit auf weltweiter Ebene die Richtung gewiesen für die Erneuerung der Liturgie. Vieles, worum eine Generation vorher hart gerungen wurde, ist uns heute eine Selbstverständlichkeit und aus dem Leben unserer Gemeinden nicht mehr wegzudenken. Erst wenn man Schriften liest, die bloß einige Jahrzehnte zurückliegen, wird man den unglaublichen Fortschritt gewahr. Allzu leicht vergißt man jene Männer, die den Grund für diesen Fortschritt gelegt und vielfach eine mutigere Pionierarbeit geleistet haben als mancher sich heute einbildet. Für die Diözese Linz hat Fließer diese Pionierarbeit als Bischof in Zusammenarbeit mit den Priestern, vor allem mit dem damaligen Spiritual des Priesterseminars Josef Huber geleistet, dessen Wirken in der Epistola liturgica öfters erwähnt wird. Es mag sein, daß dabei die äußeren politischen Umstände, die Unmöglichkeit nach außen zu wirken, für den Erfolg mitbestimmend waren. Ein klares bischöfliches Wort zur LB war aber auch damals noch keine Selbstverständlichkeit. Es mußte gegen den Widerstand eines Teiles des Klerus und des Volkes gesagt werden. Fließer hat sich in seiner Epistola liturgica eindeutig für die Reform des Gottesdienstes ausgesprochen und dadurch Kräfte in seiner Diözese wirksam gemacht, durch die das allgemeine Niveau der liturgischen Bildung und Praxis rasch gehoben wurde.

Die Richtung, in der gearbeitet wurde, war im großen und ganzen jene von Pius Parsch: Liturgie ist nicht die Sache einiger weniger Auserwählter oder Gebildeter, sondern Sache des Volkes. Es war das Bestreben Fließers, die neuen Formen beim Volk einzubürgern. Dazu bedurfte es einer guten Theorie, die er gerne von anderswo übernahm, aber ebenso erforderte es ein gutes Gespür für die Möglichkeiten und pastorale Klugheit, die er als Volksbischof selbst besaß. Alle seine Weisungen sind durchzogen vom eindeutigen Willen zur Reform, aber ebenso von Mahnungen zur

Rücksichtnahme auf das Volk. Er wollte ihm keine liebgewordenen Gebräuche von heute auf morgen entreißen, er hat für keine gewachsene Andachtsform ein bloß negatives Wort und weist immer wieder den Weg zur goldenen Mitte. Er war sich auch bewußt, daß sein Wort nichts Endgültiges bedeutet, vielmehr faßte er es auf als Wegweisung für eine eingeleitete Entwicklung, die er fördern wollte. Sein großes Verdienst ist es, daß er für diese Wegweisung die richtige Spur fand, so daß er vier Jahre später, nach dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei", keine Korrekturen vornehmen mußte und in seiner „Epistola de actione liturgica II" vom 29. 6. 1948 auf die vorausgegangenen Weisungen aufbauen und feststellen konnte, „daß die neue Enzyklika ... keine eigentlichen Korrekturen, sondern nur Ergänzungen und Anpassungen notwendig mache"[9].

Der Blick auf das Volk hat Bischof Fließer auch davor bewahrt, anspruchsvolle liturgische Formen, wie sie damals vielen als das große Ideal galten, für den allgemeinen Gottesdienst zu befürworten. Er nahm vor allem eine reservierte Haltung gegenüber dem Vollzug der Propriumstexte ein, dafür wollte er das Lied so weit als möglich gefördert wissen. Auch in diesem Punkt hat ihm die Entwicklung im großen und ganzen recht gegeben. Diese Volksverbundenheit, die deutlich aus den liturgischen Weisungen zu ersehen ist, bewahrte ihn davor, extremen Ansichten zuzustimmen. Er hatte ein Gespür für die Forderung, die in der Liturgiekonstitution an die Riten gestellt wird: „Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt"[10]. Mit einer erstaunlichen Sicherheit hat er schon vor 30 Jahren faktisch den Grundsatz vertreten, daß die Liturgie an das Volk anzupassen ist und nicht umgekehrt, was freilich für ihn keineswegs bedeutet hat, daß das Volk nicht von einfachen zu anspruchsvolleren Formen geführt werden soll.

Eines der wichtigsten Anliegen war für den konzilianten Bischof das einheitliche Vorgehen. Dazu ermahnte er seinen Klerus mit eindringlichen Worten. Er hielt nichts von eigensinnigen Wegen, wenig von jenen, die weit vorpreschten, und noch weniger von denen, die zu nichts zu bewegen waren. Ihm ging es darum, durch ein gemeinsames Vorgehen die Bewegung glaubwürdig zu machen, das Volk von der Richtigkeit zu überzeugen und Streit und Zwistigkeiten möglichst auszuschalten. Er habe weder Veranlassung noch Lust, sich „einseitig auf die Seite der ‚Jungen' oder der ‚Alten' zu stellen oder abdrängen zu lassen, solange im weitaus größten Teil des Klerus der Ausgleich harmonisch gefunden wird", stellte er in einem Schreiben an den Klerus fest[11]. Diese Eindeutigkeit hat sich gelohnt. Vier Jahre später konnte er „mit Freude und Dank gegen den alten und jungen Klerus" feststellen: „Meine Epistel vom Jahre 1944 hat die beabsichtigte Wirkung gefunden. Die liturgische Bewegung in unserer Diözese nahm eine ruhige, geradlinige Entwicklung." Über die Diözese hinaus fand seine ordnende Arbeit ihren Niederschlag in der „Allgemeinen Meßordnung für die volksliturgischen Meßfeiern in Österreich", die von der Liturgischen Kommission für Österreich, deren Vorsitz Bischof Fließer führte, im Jahre 1948 veröffentlicht wurde[12].

*

Es berührt eigenartig, wenn nach 30 Jahren jene Einstellung, die Bischof Fließer hatte, noch nichts an Aktualität verloren hat. Denn zwei Haltungen sind auch in unseren Tagen noch entscheidend: der Blick auf das Volk und der Wille zur Zusammenarbeit. Beides bewahrt vor den zu allen Zeiten schädlichen Extremen. Deshalb dürfen — im Sinne Bischof Fließers — nicht außergewöhnliche Situationen, bestimmte Gruppierungen oder der gute Erfolg bei außergewöhnlich guten Voraussetzungen zur Richtschnur der liturgischen Reformbestrebungen genommen werden, vielmehr ist der

[9] LD 94 (1948), 101—122. [10] Art. 34.
[11] Schreiben an den Klerus des Innviertels vom 21. 12. 1943. Hektographierte Beilage zum Linzer Diözesanblatt.
[12] LD 94 (1948), 15—21.

pfarrliche Gottesdienst, wie er Sonntag für Sonntag gehalten wird, das Maß, nach dem Neues gemessen werden muß, und der Prüfstein, ob es sich bewährt. Andere Bestrebungen haben ihren Eigenwert und ihre Berechtigung, sie haben sich aber dem Gemeindegottesdienst unterzuordnen. Nicht weniger aktuell sind die Mahnungen Fließers an den Klerus zu einem einheitlichen Vorgehen. Was im Artikel 19 der Liturgiekonstitution den Seelsorgern ans Herz gelegt wird, trifft genau die Intentionen, die Bischof Fließer hatte: „Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung. Damit erfüllen sie eine der vornehmsten Aufgaben des treuen Spenders der Geheimnisse Gottes. Sie sollen ihre Herde dabei nicht bloß mit dem Wort, sondern auch durch das Beispiel führen."

RUDOLF ZINNHOBLER

# Matthias Hiptmair

## Redakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift 1883—1910

Wie eindeutig in der 2. Hälfte des 19. Jh. die Fronten zwischen „Ultramontanismus"[1] auf der einen und „Liberalismus"[2] auf der anderen Seite abgesteckt waren und wie stark die Neigung war, die jeweilige Position zur allein seligmachenden zu erklären, sei an je einer Strophe aus zwei zeitgenössischen Gedichten aufgezeigt. So brachte *Friedrich Teipel* seine enge Rombindung mit folgenden begeisterten Worten zum Ausdruck:

„Ein Ultramontaner frohlock' ich zu sein,
Denn jenseits der Berg' ist der Himmel so rein,
Und rein ist die Lehre und heiter der Sinn;
Was schmäh't ihr, daß Ultramontaner ich bin?"[3]

Dagegen rief *Ludwig Bauer* seine Mitbürger dazu auf, doch endlich die letzten Fesseln, mit denen sie noch an Rom gekettet seien, abzustreifen:

„Die Lerche froh zum Himmel schwebt,
Im Winde wogt das Aehrenfeld,
Ein frohes Erntehoffen bebt
Auf Sommerlüften durch die Welt.
Doch eher nicht der Freiheit Saat
Der Sichel froh entgegen reift,
Bis ihr durch eine kühne That
Die letzte Fessel abgestreift.
Ja, lebt von echtem Freiheitsdrang
In eurer Brust nur ein Atom,
Es rege sich im Lerchensang:
Los von Rom!"[4]

---

[1] Vgl. *H. Raab*, in LThK 10 (²1965) 460 f.
[2] Vgl. *E. Deuerlein*, in LThK 6 (²1961) 1007—1010. Für Österreich bes. *K. Eder*, Der Liberalismus in Altösterreich. Geisteshaltung, Politik und Kultur (Wiener Historische Studien Bd. 3), Wien-München 1955.
[3] In: Ein Peters-Pfennig. Album deutscher Dichter und Schriftsteller, hg. von *L. Lang / B. Wörner*, 2. Ausg., München 1863, 100.
[4] In: Gegen Rom! Zeitstimmen deutscher Dichter, hg. von *E. Scherenberg*, Elberfeld 1874, 7.

In diesem kämpferischen Klima ist Matthias Hiptmair (1845—1918) aufgewachsen und hat sich eindeutig für die ultramontane Richtung, die später in den Integralismus[5] überging, entschieden. Oft und unmißverständlich bezog er daher gegen alle liberalistischen Tendenzen innerhalb und außerhalb der Kirche Stellung.

*Biographische Skizze*

Hiptmair wurde am 4. Jänner 1845 in Schwanenstadt als Sohn des Matthias Hiptmair und der Theresia, geb. Ziegelböck, geboren[6]. Seine Mittelschulbildung erhielt er bei den Jesuiten auf dem Freinberg (Linz), auch die Theologie wurde ihm von den Vätern der Gesellschaft Jesu vermittelt. Als einer der ersten aus der Diözese Linz studierte Hiptmair in Rom. Er kam 1866 durch die Gunst seines Bischofs Franz Joseph Rudigier (1853—1884)[7] an das Collegium Germanicum. Vor ihm (1865) waren nur Martin Fuchs (1843—1919)[8] und Johann Mayböck (1845—1920)[9] ans Germanicum geschickt worden. Seinen beiden Bildungsstätten — und damit dem Jesuitenorden — bewahrte Hiptmair zeitlebens ein treues Andenken. So schrieb er noch wenige Jahre vor seinem Tod: „Grati estote. Wer wäre Jesuitenzögling gewesen und würde diese Mahnung des Apostels vergessen, sie nicht betätigen?"[10]

Am 3. Juni 1871 war Hiptmair in Rom zum Priester geweiht worden. Mit dem Doktorat der Theologie ausgezeichnet, kam er 1872 in seine Heimat zurück. Von 1872 bis 1873 wirkte er als Kooperator in Bad Ischl und von 1873 bis 1876 in der gleichen Eigenschaft an der Stadtpfarre Linz. 1876 wurde er zum supplierenden und 1877 zum wirklichen Professor des Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte ernannt. Von 1875 bis 1892[11] war Hiptmair Redakteur der „Christlichen Kunstblätter", von 1883 bis

---

[5] Vgl. *O. v. Nell-Breuning*, in LThK 5 (²1960) 717 f; *K. O. v. Aretin*, Papsttum und moderne Welt, München 1970, 138 f u. ö.

[6] Diese und die folgenden Angaben nach: *L. Guppenberger*, Bibliographia Cleri Dioeceseos Linciensis, Linz 1893, 82 f; *F. Krackowizer/F. Berger*, Biographisches Lexikon des Landes Österreich ob der Enns, Linz 1931, 123 f; *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, Österreichisches Biographisches Lexikon 1815—1950, Bd. 2, Graz-Köln 1959, 327 f; *W. Dannerbauer*, Hundertjähriger General-Schematismus des geistlichen Personalstandes der Diözese Linz, Bd. 1, Linz 1887, 18, 33, 306, 688; *G. Russinger*, Erster Ergänzungsband zum Generalschematismus, Linz 1916, 225; Beatificationis et canonizationis Servi Dei Francisci Josephi Rudigier Episcopi Linciensis *Summarium*, Romae 1953/54, 305 f.

[7] Hiptmair schätzte Rudigier als tüchtigen Bischof, wie die von ihm zusammen mit *W. Pailler* herausgegebenen Denkschriften „Ein kleiner Blumenstrauß zum Jubel-Jahr unseres hochwürdigsten Herrn Bischofes Franz Joseph Rudigier" (Erweiterter Abdruck aus der ThPQ), Linz 1878, und „Franz Joseph Rudigier, Bischof von Linz. Ein Bild seines großen Lebens und erbaulichen Sterbens" (Ergänzungsheft zur ThPQ), Linz 1885, beweisen. Auch in seiner Bistumsgeschichte (vgl. Anm. 26) hat Hiptmair dem Bischof ein gutes Zeugnis ausgestellt. Hinsichtlich der Seligsprechung äußerte er jedoch gewisse Bedenken. So meinte er z. B.: „Ich muß gestehen, daß mich die Einleitung des Seligsprechungsprozesses überrascht hat und mir unerwartet gekommen ist; ich habe stets gehört, daß der Ehrwürdige Diener Gottes ein tüchtiger Bischof war, und im allgemeinen habe ich über ihn alles Gute gehört, das sich nur sagen läßt; ich habe aber nie den Umstand hervorheben gehört, daß er ein Heiliger gewesen sei, und ich bin doch lange Zeit in Linz gewesen; und ich glaube, daß diese meine Ansicht auch die allgemeine Meinung gewesen ist — mit dieser oder jener Ausnahme. Ich führe nur den Redakteur des ‚Linzer Volksblattes' von damals, Hauser, an, der schon gegen die Seligsprechung eingetreten war ..." Vgl. „Summarium" (wie Anm. 6) § 564, 331 f. Die Übersetzung verdanke ich meinem Kollegen Hochschulprofessor Univ.-Doz. DDr. P. Gradauer (Linz). Zu *Hauser* vgl. Anm. 11.

[8] *L. Guppenberger*, a. a. O. 55 f; *F. Krackowizer/F. Berger*, a. a. O. 74.

[9] *L. Guppenberger*, a. a. O. 127; *F. Krackowizer / F. Berger*, a. a. O. 201. Vgl. *M. Hiptmair*, Das Germanikum und die Gregorianische Universität in Rom, in: Das Wirken der Jesuiten in Oberösterreich, hg. von *F. Pesendorfer*, Linz 1914, 30—39, vgl. 34.

[10] Vgl. *M. Hiptmair*, Das Germanikum, 30.

[11] *L. Guppenberger*, a. a. O. 82; *W. Dannerbauer*, Generalschematismus I, 688. *F. Krackowizer/F. Berger*, a. a. O. 123, und *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 2 (1959) 328, geben bereits das Jahr 1874 als Übernahme der Redaktion durch Hiptmair an. 1874 war aber noch *Karl Kettl* (1830—1898) Redakteur. Auch das letzte Redaktionsjahr Hiptmairs wird in

1910 gehörte er auch dem Redaktionsstab der Theologisch-praktischen Quartalschrift an. Seit 1892 war er Vorstand des Diözesankunstvereins. 1904 übernahm Hiptmair noch den Posten eines Direktors der Barmherzigen Schwestern in Linz und erwarb sich große Verdienste um den Ausbau des Krankenhauses und der Hauskapelle[12]. Wiederholte Kränklichkeit zwang Hiptmair 1909, um Beurlaubung von seiner Professur anzusuchen. Vom 16. November 1909[13] bis zum Sommersemester 1910[14] ließ er sich vertreten, nach Wiederaufnahme der Vorlesungen wurde er am 19. Jänner 1911 erneut beurlaubt und trat am 1. Oktober d. J. endgültig in den Ruhestand[15]. Am 27. November 1918 starb Hiptmair nach nur achttägiger akuter Erkrankung. In einem Nachruf wird von ihm gesagt: „Er war eine gesellige Natur, heiter und von einer rührenden Bescheidenheit . . ."[12]. Auch als Professor war Hiptmair stets seelsorglich tätig geblieben und hatte u. a. 1898 den Bau einer Kirche in Bach (Pfarre Schwanenstadt) größtenteils aus eigenen Mitteln zustande gebracht[16]. Im Verlauf seines Lebens waren Hiptmair folgende Auszeichnungen zuteil geworden: Geistlicher Rat (1877), päpstliches Ehrenkreuz „Pro Ecclesia et Pontifice" (1888), Konsistorialrat (1893), Päpstlicher Ehrenkämmerer (1904), Ritter des Franz-Josef-Ordens (1910).

*Der Redakteur*

Über Hiptmairs Tätigkeit als Schriftleiter der Christlichen Kunstblätter (1875–1892)[11] läßt sich eigentlich nur sagen, daß er die Zeitschrift im übernommenen Stil weiterführte. Sie war vor ihm allerdings in eine gewisse Krise geraten; Hiptmairs Energie verdankt sie die Neubelebung. Nach dem Ausscheiden von Redakteur Karl Kettl waren die Blätter ein halbes Jahr nicht erschienen, das 1. Heft des Jahrganges 1875 kam erst im Juli heraus. Erwähnt sei noch, daß die Redaktionsjahre Hiptmairs zusammenfallen mit der Regotisierung vieler oberösterreichischer Kirchen. Diesen Unternehmungen und der Beschreibung der gotischen Gotteshäuser des Landes wurde in der Zeitschrift breiter Raum gewidmet. Durch gezeichnete Artikel trat Hiptmair nur relativ selten in Erscheinung. Seiner Beschäftigung mit der Kunst ist es jedoch zuzuschreiben, daß er die „Anleitung zur Erforschung und Beschreibung der kirchlichen Kunstdenkmäler" von Florian Wimmer (1816–1890)[17], einem langjährigen Mitarbeiter der Kunstblätter, nach dessen Tod in 2. Auflage herausgab[18].

1883 trat Hiptmair als Nachfolger von Otto Schmid ( 1845–1892)[19], der damals als Professor für Neues Testament an die Universität Graz berufen wurde, in die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift ein. Erster Redakteur wurde damals Josef Schwarz (1841–1909)[20], der schon seit 1876 der Schriftleitung angehörte und seinen Posten 1893 zurücklegte. Schon vor dem Eintritt in das Redaktionsteam hatte Hiptmair gelegentlich Buchbesprechungen und kleinere Beiträge kirchenrechtlich-pastoraltheologischen oder kirchengeschichtlichen Inhalts geliefert. Das tat er auch weiter-

---

den genannten Werken fälschlich mit 1893 angegeben. Schon mit Heft 1 des Jahrganges 1893 hat *Johann N. Hauser* (1866–1927), der spätere Landeshauptmann, die Schriftleitung übernommen. Zu ihm vgl. jetzt vor allem *J. Honeder*, Johann Nepomuk Hauser. Landeshauptmann von Oberösterreich 1908–1927, Linz o. J.

[12] Nachruf in Linzer Volksblatt Jg. 50 (29. 11. 1918, Nr. 274) 2. Mehrere Daten in diesem Nachruf sind unzuverlässig.

[13] LDB (= Linzer Diözesanblatt) 55 (1909) 137. [14] LDB 56 (1910) 38. [15] LDB 57 (1911) 34, 105.

[16] *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 2 (1959) 328; Nachruf (wie Anm. 12); *Realschematismus* sämtlicher Pfarren der Diözese Linz, Linz 1930, 281. Seit 1. 11. 1941 ist Bach Kooperatorexpositur. Vgl. *R. Zinnhobler/M. Lengauer*, Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich (Veröffentlichungen zum Atlas von Oberösterreich Bd. 8), Linz 1970, 72.

[17] Zu ihm vgl. *L. Guppenberger*, a. a. O. 241–245; *F. Krackowizer/F. Berger*, a. a. O. 372.

[18] Linz 1892. Die erste Auflage war 1860 erschienen.

[19] Schreibung des Vornamens in ThPQ. *L. Guppenberger* (a. a. O. 192 f) und *F. Krackowizer/F. Berger* (a. a. O. 295) verwenden die Schreibung „Oddo".

[20] Zu ihm vgl. *L. Guppenberger*, a. a. O. 200 f; *F. Krackowizer/F. Berger*, a. a. O. 306 f.

hin, sonst trat er als Redakteur eindeutig hinter Josef Schwarz zurück. Für die konservative Ausrichtung der Zeitschrift sorgten damals vor allem so bekannte Persönlichkeiten wie Joseph Scheicher (1842–1924)[21], der Sozialpolitiker aus St. Pölten, und Albert Maria Weiß (1844–1925)[22], der Apologetiker aus dem Dominikanerorden; jener durch die sogenannten „Zeitläufe"[23], Mitteilungen über die wichtigsten kirchengeschichtlich bedeutsamen Ereignisse des abgelaufenen Quartals, dieser durch seine zahlreichen Leitartikel mit meist apologetischem Inhalt. 1893, nach dem Ausscheiden von Professor Schwarz, rückte Hiptmair im Redaktionsteam an die erste Stelle, als zweiter Redakteur kam sein Mitstudent aus Rom, der Dogmatikprofessor Dr. Martin Fuchs (1843–1919) hinzu, der bis 1913 der Schriftleitung angehörte. Als Hiptmair 1896 die Zusammenstellung der „Zeitläufe" übernahm, trat die auch bisher schon vorhandene apologetisch-konservative Tendenz der Zeitschrift eher noch stärker in Erscheinung.

1910 legte Hiptmair aus Krankheitsgründen seine Redaktionsgeschäfte zurück, schon die „Zeitläufe" für das 4. Heft des Jahrganges hatte statt seiner der Seckauer Benediktiner Dr. Bonifaz Sentzer besorgt[24]. Ab dem Jahrgang 1911 finden sich die Namen Martin Fuchs, erster Redakteur, und Johannes Maria Gföllner[25] am Titelblatt der Quartalschrift.

*Der Historiker*

Das historische Hauptwerk Hiptmairs ist seine „Geschichte des Bisthums Linz"[26], die er zum Jubeljahr 1885 auf Wunsch Bischof Rudigiers herausbrachte, eine noch heute angenehm lesbare Darstellung der ersten hundert Jahre des Bestandes der Diözese. Aus vorhandener Literatur und einschlägigen Quellen — vor allem im Vatikanischen Archiv — entstand ein „einheitlicher Bau". Mit Recht lobte schon Konrad Meindl neben der „übersichtlichen Anordnung" vor allem den „würdevollen, deutlichen Styl"[27]. Den Josephinismus zeichnete Hiptmair — nach heutiger Auffassung — wohl etwas zu düster. Von seinem harten Urteil wurde auch der josephinisch eingestellte Bischof Joseph Anton Gall (1788–1807) nicht verschont. Zu dessen Denkschrift zur Verbesserung der Seelsorge von 1790, die immerhin manch trefflichen Hinweis zur Katechese, Andachtsordnung, Predigt, Priesterausbildung etc. enthält, sagt Hiptmair: „Alles ist seicht, kleinlich, oberflächlich, keine Spur von einem gründlichen, gewiegten Theologen, von einem das innerste Wesen der katholischen Kirche durchdringenden Blick ... Die Axt wird nicht an die Wurzel des Giftbaumes, sondern nur an einzelne Zweige desselben gelegt, und die Art und Weise, wie dieß geschieht, läßt schon im voraus ahnen, wie kläglich der Erfolg dieses mattherzigen Versuches ausfallen werde"[28]. Dessen ungeachtet urteilt Hiptmair abschließend über Bischof Gall: „... er nahm es im Uebrigen ernst mit seinen bischöflichen Pflichten, streute manches Samenkorn aus, das in der Zukunft nützliche, herrliche Früchte trug und sein Andenken zu einem gesegneten machte", ja er kann „als der eigentliche Organisator der Diözese betrachtet werden"[29].

Ganz in seinem Fahrwasser war Hiptmair bei der Beschreibung der Zeit, die er noch selbst miterlebt hatte. Hier kam sein kämpferischer Elan so recht zur Entfaltung. Schon die Überschrift des entsprechenden Kapitels „Die kirchliche Freiheit im Kampfe mit dem knechtenden Liberalismus" gab den Tenor seiner Ausführungen unmißverständlich an. Dabei übersah Hiptmair keineswegs, daß das Revolutionsjahr 1848 auch

---

[21] Zu ihm vgl. *J. Wodka*, in LThK 9 (²1964) 380. [22] Vgl. *A. Walz*, in LThK 10 (²1965) 1007.
[23] 1893 redigierte Scheicher die Zeitläufe zusammen mit Weiß, 1894 und 1895 verfaßte sie Weiß allein.
[24] ThPQ 63 (1910) 890–908.
[25] Zu ihm jetzt *R. Kutschera*, Johannes Maria Gföllner — Bischof dreier Zeitenwenden, Linz 1972; Kurzbiographie in *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 1 (1957) 436.
[26] Linz 1885. [27] Vgl. dessen Rezension in ThPQ 38 (1885) 864–867.
[28] *M. Hiptmair*, Geschichte des Bisthums Linz, Linz 1885, 109. [29] Ebd., 141, 145.

der Kirche große Vorteile brachte[30]. Aber gegen den sogenannten „religiösen Liberalismus" zog er schonungslos zu Felde[31]. Als das Rückgrat des Widerstandes gegen den Liberalismus galt ihm Bischof Franz Joseph Rudigier (1853—1884)[32]. Nicht zuletzt deswegen sagte Hiptmair von ihm: „... in der Kirchengeschichte Oesterreichs ... wird er fortglänzen als Stern erster Größe ... Oberösterreich ist ihm zum größten Danke verpflichtet"[33].

Eine weniger geschickte Hand bewies Hiptmair mit der Betreuung der 4. bis 6. Auflage des lateinischen Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Clarus Vascotti[34], das weithin ein Plagiat aus Jacob Ruttenstocks „Institutiones historiae ecclesiasticae" darstellte. Albert Ehrhard unterzog das Werk einer vernichtenden Kritik, was zu einer Fehde führte, auf die in anderem Zusammenhang noch eingegangen wird.

Den „Pöschlianern"[35], denen Hiptmair schon in seiner Bistumsgeschichte einigen Raum zugebilligt hatte[36], widmete er 1893 eine interessante Abhandlung[37].

Damit sind die wichtigsten historischen Arbeiten Hiptmairs gewürdigt[38]. Viel häufiger griff er zur Feder, um sich mit dem Geist seiner Zeit auseinanderzusetzen.

*„Zeitläufe"*

Wie schon gesagt wurde, hat Matthias Hiptmair von 1896 bis 1910 in der Quartalschrift die sogenannten „Zeitläufe" redigiert. Unter dieser Überschrift registrierte und kommentierte er fast erschöpfend die geistigen Strömungen und die politischen Ereignisse seiner Tage, soweit sie die katholische Kirche tangierten. Diese Berichte stellen damit, auch wenn man sie kritisch lesen muß, eine erstrangige Geschichtsquelle dar. Als Maßstab der Beurteilung dienten Hiptmair die verschiedenen päpstlichen Enunziationen, denen er auch dann quasi-dogmatische Bedeutung zuschrieb, wenn sie nicht „ex cathedra" gesprochen waren[39]. So äußerte er sich einmal: „... es gibt Einen, dessen Wachsamkeit unermüdlich, dessen Ueberblick und Einblick in die wirkliche Lage der Gesammtkirche und ihrer Theile allumfassend und genau, und dessen Eifer im Eingreifen, Verbessern, Mahnen und Anspornen rein wie Gold und erleuchtet wie der eines Heiligen ist, und das ist der heilige Vater Leo XIII"[40]. Und an anderer Stelle heißt es: „Niemand beschäftigt sich mit der Beobachtung und Charakterisierung der Zeitläufe aufmerksamer als der heilige Vater und Niemand ist imstande, ein richtigeres Urtheil über dieselben abzugeben als er"[41]. Mit Zustimmung referiert Hiptmair die Einstellung des (später von Rom verurteilten) Präsidenten der „Opera dei congressi", des Grafen Giovanni Grosoli[42]: „Das leitende Prinzip sei, alles auszuführen, was der Papst verlangt, alles zu unterlassen, was der Papst unterlassen haben will. Dieses Prinzip bewahre vor Abwegen und Irrewegen".

---

[30] Ebd., 217 f. [31] Ebd., bes. 219—221. [32] Ebd., 221—289. [33] Ebd., 288 f.

[34] *C. Vascotti*, Institutiones historiae ecclesiasticae novi foederis, 2 Bde., hg. von *M. Hiptmair*, Wien [4]1881, [5]1888, [6]1895.

[35] Zum Urheber dieser religiösen Schwärmerbewegung, dem Weltpriester *Thomas Pöschl* (1769—1838), vgl. *L. Guppenberger*, a. a. O. 159, bes. aber *Th. Wiedemann*, Die religiöse Bewegung in Oberösterreich und Salzburg beim Beginne des 19. Jahrhunderts, Innsbruck 1890.

[36] *M. Hiptmair*, Geschichte des Bisthums Linz, 157—162.

[37] Jb. der Leo-Gesellschaft, Wien 1893, 87—93.

[38] Der ihm von *L. Guppenberger*, a. a. O. 82, und *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 2 (1959) 328, zugeschriebene Artikel über „Prinz Alois Liechtenstein und die soziale Frage" stammt tatsächlich von *Karl Reichhart* (ThPQ 28, 1875, 464—478).

[39] Vgl. z. B. ThPQ 49 (1896) 712 f; 55 (1902) 442; 56 (1903) 180; 59 (1906) 902 u. ö.

[40] ThPQ 53 (1900) 185. [41] ThPQ 55 (1902) 688.

[42] Hiptmair schreibt Grossoli (vgl. ThPQ 56, 1903, 180). Zu Grosoli vgl. *J. Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit Bd. 2, München 1934, 383; Bd. 3, München 1936, 31, 67.

Insbesondere waren es der Syllabus[43] von 1864 und die Antimodernistenenzyklika Pascendi[44] von 1907, die für Hiptmair die Richtung seines Denkens und Handelns bestimmten. Von dieser Warte aus beurteilte und verurteilte Hiptmair, um nur einiges zu nennen, den Liberalismus[45], den Amerikanismus, den Monismus, den Modernismus, den Protestantismus[46], die Freimaurerei, das Judentum, die Sozialdemokratie, das Risorgimento und die Simultanschule, während er sich z. B. für die Jesuiten[47], die Zentrumspartei in Deutschland[48], das päpstliche „Non expedit"[49], die konfessionelle Schule u. ä. stark machte. Sehr eingehend informierte Hiptmair über die Los-von-Rom-Bewegung[50]. Es zeugt von seinem klaren Blick, daß er sofort erkannte, daß sich diese Kampagne für den Protestantismus der Religion nur als Deckmantel bediente, in Wirklichkeit aber den Anschluß des deutschsprachigen Österreich an Deutschland bewerkstelligen wollte.

Sicher wurden die Ausführungen Hiptmairs gerne gelesen, denn er schrieb mit spitzer Feder und war ein Meister der Formulierung. Hierfür nur ein Beispiel. Im Zusammenhang mit der Reformation sagt er einmal: „Gar manches, was damals gekocht wurde, steht heute wiederum auf dem Herde"[51]. Ein bevorzugtes Ziel der Angriffe Hiptmairs bildete der sogenannte Reformkatholizismus. 1902 äußerte sich Hiptmair dahin, daß sich „im Schoße des Clerus eine neue Richtung im liberalisierenden Sinne" ausgebildet habe, wobei man dieses „neugeborene Kind auf den verführerischen Namen ... Reform-Katholicismus" getauft habe[52]. Weil es dieser Bewegung um eine Aussöhnung von Kirche und moderner Kultur ging[53], fand in ihren Schriften das Schlagwort Kultur häufige Verwendung. Es dürfte aber eine Unterschiebung sein, wenn Hiptmair meinte: „Dieses Wort soll Religion und Kirche ersetzen. Cultur soll die Religion der Zukunft sein, welche alle Menschen zur Einheit verbindet"[54]. Mit Albert Maria Weiß meinte Hiptmair: „Nein, ein Ausgleich des Christenthums und der modernen Kultur

---

[43] R. *Aubert*, LThK 9 (²1964) 1202 f. Vgl. z. B. die Hinweise Hiptmairs in ThPQ 52 (1899) 968; 59 (1906) 642.

[44] *H. Stirnimann*, LThK 8 (²1963) 126 f. Vgl. die ausführliche Stellungnahme Hiptmairs in ThPQ 61 (1908) 177–186.

[45] Zu diesem und den folgenden Themen nahm Hiptmair in den „Zeitläufen" so häufig Stellung, daß eine Angabe von Belegstellen nicht zweckdienlich ist.

[46] Vgl. hierzu auch Hiptmairs Rezension zu: *P. Majunke*, Luthers Lebensende, Mainz 1890 (ThPQ 43, 1890, 426 f); *M. Höhler*, Religionskrieg in Sicht?, Trier 1890 (ThPQ 44, 1891, 158 f); vor allem aber die Würdigung zu *H. Denifle/A. M. Weiß*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. 2, Mainz 1909 (ThPQ 62, 1909, 445–452).

[47] Damals wurde in Deutschland die Abschaffung des sogenannten Jesuitenparagraphen, der aus den Kulturkampftagen stammte und den Mitgliedern des Ordens den Aufenthalt in Deutschland verbot, heftig diskutiert. Vgl. die Hinweise bei Hiptmair ThPQ 50 (1897) 716 f, 958; 55 (1902) 436, 438; 56 (1903) 694; 57 (1904) 201, 688–691 u. ö.

[48] Vgl. ThPQ 55 (1902) 441; 56 (1903) 185, 959; 59 (1906) 639; 62 (1909) 172; 63 (1910) 197–200.

[49] Dieses bedeutete praktisch ein Verbot für die italienischen Katholiken, sich am politischen Leben zu beteiligen. Vgl. *N. Miko*, LThK 7 (²1962) 1026. Hiptmair tat sich schwer, die teilweise Abkehr von diesem Prinzip durch Pius X. im Jahre 1905 auch nur zur Kenntnis zu nehmen, und spürte gar nicht, daß er in Widersprüche geriet, wenn er von den Katholiken Österreichs mehr politisches Engagement forderte (vgl. bes. ThPQ 58, 1905, 956 f; 59, 1906, 428).

[50] Hiervon wird in den Zeitläufen ab 1898 laufend berichtet. Zur Bewegung vgl. *K. Algermissen*, in LThK 6 (²1961) 1153–1155, die gute Zusammenfassung bei *R. Kuppe*, Karl Lueger und seine Zeit, Wien 1933, 453–457, und die Hinweise bei *P. Hofrichter*, Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren, in: Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung, hg. von *E. Weinzierl*, Graz-Wien-Köln 1974, 175–197, bes. 176–180. Auch *A. Hitler* nimmt in seinem Buch „Mein Kampf" von seiner Sicht ausführlich zur Los-von-Rom-Bewegung Stellung (1. Bd., 3. Kap.).

[51] ThPQ 62 (1909) 445. [52] ThPQ 55 (1902) 437.

[53] Damit setzte man sich mit dem letzten Satz des Syllabus auseinander, der diese Aussöhnung für möglich hinstellte.

[54] ThPQ 55 (1902) 438.

ist nicht möglich ohne schwere Schädigung des Christenthums selber"[55]. 1903, schon vier Jahre vor der Enzyklika „Pascendi", vertrat Hiptmair bezüglich des Reformkatholizismus die Auffassung: „Die Bewegung hat den Charakter einer Sekte angenommen..."[56]. Ihren Ursprung erblickte er im Protestantismus und hielt dafür, daß sie sich auf dem Weg zum Heidentum befinde[57].

In Pius X. sah Hiptmair gleich bei seinem Regierungsantritt ein Bollwerk gegen den Modernismus. Verschiedene hatten in dem neuen Papst zunächst einen Anhänger des Reformkatholizismus erblickt, Hiptmair hatte ihn sofort richtig eingeordnet[58].

Hiptmair begegnete auch ehrlich gemeinten Reformbestrebungen mit Skepsis, ja mit Ablehnung. Weder ein Hermann Schell (1850–1906)[59], noch ein George Tyrrell (1861 bis 1907)[60], ein Alfred Loisy (1857–1940)[61], ein Franz Xaver Kraus (1840–1901)[62], ein Romolo Murri (1870–1944)[63] oder ein Antonio Fogazzaro (1842–1911)[64] fanden Gnade vor den Augen Hiptmairs. Seine Gewährsleute waren hingegen Albert Maria Weiß (1844–1925)[65], Heinrich Denifle (1844–1905)[66], Karl Braun (1841–1909)[67], Ernst Commer (1847–1928)[68] u. a.

Hiptmair hat wiederholt mit Genugtuung darauf hingewiesen, daß die Quartalschrift als eine der ersten den Fehdehandschuh mit den Reformern aufgenommen und dafür manches erduldet habe[69]. Es ist hier nicht der Raum, um auf die einzelnen literarischen Auseinandersetzungen Hiptmairs mit den Vertretern des Reformkatholizismus näher einzugehen. Als ein Beispiel für viele sei der Konflikt mit Albert Ehrhard wenigstens aufrißartig geschildert.

*Die Fehde mit Albert Ehrhard*

Im Jahre 1898 war der damals 36jährige Würzburger Kirchengeschichtsprofessor Albert Ehrhard (1862–1940)[70] nach Wien berufen worden. Hier mußte er die Los-von-Rom-Bewegung, die ihn mit Trauer und Schmerz erfüllte, miterleben. Allenthalben versuchte man den Katholiken einzureden, wie überholt ihr Glaube und wie wenig geeignet er zur Bewältigung der Zeitprobleme sei. Dagegen stand Ehrhard auf. Er wollte zeigen, „daß der Katholizismus nicht ein hinsterbendes Gebilde verklungener Zeiten ist, sondern auch im zwanzigsten Jahrhundert sich als ein lebenskräftiger Kulturfaktor erwei-

[55] ThPQ 56 (1903) 447. [56] ThPQ 56 (1903) 446.
[57] ThPQ 56 (1903) 447; 61 (1908) 413 f; 62 (1909) 448, 451 f; 63 (1910) 200 u. ö.
[58] Vgl. u. a. ThPQ 57 (1904) 195; 58 (1905) 681 f; 59 (1906) 641 f, 901.
[59] Vgl. bes. ThPQ 50 (1897), 717, 958; 51 (1898) 196 f, 704–706; 52 (1899) 443, 447 f; 55 (1902) 185, 933; 60 (1907) 913–925; 61 (1908) 184 u. ö. Zu Schell vgl. *J. Hasenfuß*, LThK 9 (²1964) 384 f.
[60] Z. B. ThPQ 61 (1908) 184–186; 62 (1909) 876 f u. ö. In diesem Zusammenhang beschuldigt Hiptmair Henri Brémond S. J. (1865–1933), weil er am Begräbnis seines Freundes Tyrrell teilgenommen und ihm vorher bedingungsweise die Absolution erteilt hatte. Zu Tyrrell vgl. *R. Scherer*, in LThK 10 (²1965) 426 f.
[61] ThPQ 57 (1904) 420–423, 694 f; 59 (1906) 641; 61 (1908) 181 u. ö. Zu Loisy vgl. *O. Schroeder*, in LThK 6 (²1961) 1134.
[62] ThPQ 51 (1898) 197; 55 (1902) 437, 932 f; 56 (1903) 185, 953 f; 61 (1908) 184 u. ö. Zu Kraus vgl. *H. Schiel*, in LThK 6 (²1961) 596.
[63] ThPQ 56 (1903) 177–180, 450; 57 (1904) 195; 58 (1905) 681 f; 59 (1906) 900; 62 (1909) 876 f u. ö. Zu Murri vgl. *A. Martini*, in LThK 7 (²1962) 697 f; *K. O. v. Aretin*, a. a. O. 135, 144.
[64] Vgl. z. B. ThPQ 59 (1906) 641. Zu Fogazzaro vgl. Brockhaus-Enzyklopädie 6 (¹⁷1968) 394.
[65] Vgl. z. B. ThPQ 56 (1903) 447; 62 (1909) 445–452 u. ö. Zu Weiß vgl. oben Anm. 22.
[66] ThPQ 57 (1904) 419 f u. ö. Zu Denifle vgl. *A. Walz*, LThK 3 (²1959) 227 f.
[67] Z. B. ThPQ 51 (1898) 197 u. ö. Zu Braun vgl. *L. Lenhart*, LThK 2 (²1958) 655.
[68] Vgl. bes. ThPQ 60 (1907) 913–921 u. ö. Zu Commer vgl. *J. Hasenfuß*, LThK 3 (²1959) 20; *F. W. Bautz*, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 7. Lieferung, Hamm 1973, Sp. 1112 f.
[69] ThPQ 61 (1908) 181; 62 (1909) 870.
[70] Zu ihm vgl. *F. Loidl*, LThK 3 (²1959) 719; *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 1 (1957) 228; *F. W. Bautz*, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 10. Lieferung, Hamm 1975, Sp. 1471 f.

sen wird ..."[71]. Zu diesem Zweck verfaßte er seine Programmschrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit"[71]. Obwohl Ehrhard das Heil von der katholischen Kirche erwartete[72], stieß er bald auch in katholischen Kreisen auf heftigen Widerstand. Vor allem war es sein Appell an die Beachtung der Geschichtlichkeit der Kirche gewesen, der ihn für viele suspekt machte und in die Nähe des Protestantismus rückte. „Die katholische Theologie hatte sich damals ja weitgehend auf die Bastion eines geschichtsfreien und angeblich zeitlos gültigen Systems zurückgezogen ..."[73]. Auch der Historiker Hiptmair stand der historisch-kritischen Methode auffallend skeptisch gegenüber[74]. Schon aufgrund dieser divergierenden Auffassungen zeichnete sich ein Gegensatz Ehrhard — Hiptmair ab. Die negative Besprechung des von Hiptmair edierten Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Vascotti durch Ehrhard[75] vertiefte die Kluft noch, obwohl dieser vornehm genug gewesen war, den Herausgeber zu verschweigen. Hiptmair verteidigte sich in einer ziemlich heftig geratenen Entgegnung[76]. Ihren Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung im Jahre 1902. Hiptmair benützte einen Artikel „Reform der theologischen Studien, ihre Begründung und ihre Gefahr"[77], um eine Attacke gegen Ehrhard zu reiten. Er sah in ihm einen Anhänger des damaligen „Historicismus", den er einer „falschen Behandlung, Anwendung und Auffassung der Geschichte" beschuldigte und in dem er einen Hauptfeind der Kirche erblickte.

Als das schon erwähnte Buch Ehrhards „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert" erschien, überließ Hiptmair die Besprechung in der Quartalschrift seinem Kollegen Fuchs[78], der es nicht an nörgelnder Kritik fehlen ließ. Das wieder veranlaßte Ehrhard zu einer Stellungnahme. In seinem Werk „Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker"[79] befaßte er sich ausführlich mit Hiptmair und Fuchs[80], und zwar in einer Art und Weise, die sich auf das Niveau der Gegner begab. Das englische „Monthly Register" (Juli/August 1902) spricht sogar, wohl etwas zu hart, von einem „Schmutzflecken" in Ehrhards Buch, der „mehr Zornmütigkeit als gesunden Sinn an den Tag lege"[81]. In Hinkunft wollte Ehrhard schweigen, zumal er im Sommer 1902 einen Ruf an die Universität Freiburg angenommen hatte[82]. Auch Hiptmair, der sich im laufenden Jahrgang der Quartalschrift zusammen mit Professor Fuchs noch einmal „Zur Kontroverse Ehrhard" meldete[83], wollte damit „vom Kampfplatz" abtreten. Indirekt hat er ihn freilich noch wiederholt aufgesucht. So berichtet er z. B. 1903 mit unverhohlener Freude von der Brandrede des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm Keppler (1898—1926)[84] gegen den Reformkatholizismus (1. Dezember 1902), die sich neben Schell und Kraus vor allem gegen Ehrhard gerichtet hatte[85]. Auch bei den weiteren Berichterstattungen über den „Modernismus" ist Ehrhard offensichtlich stets mitgemeint. Namentlich erwähnte Hiptmair seinen Gegner im Zusammenhang mit dessen Zurückweisung der Enzyklika „Pascendi" und der hierauf erfolgten Aberkennung des Prälatentitels (1908)[86], doch vermied er alle Ausfälligkeiten.

---

[71] Vorwort zu seinem Buch „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert", 1. Auflage, Stuttgart 1901.
[72] Vgl. hierzu den ausgezeichneten Aufsatz von *H. Dachs*, Albert Ehrhard — Vermittler oder Verräter, in: Der Modernismus (wie Anm. 50), 213—233.
[73] *H. Dachs*, a. a. O. 229.
[74] Vgl. z. B. ThPQ 53 (1900) 189; 54 (1901) 942 f; 57 (1904) 421 f u. ö.
[75] Vgl. Oesterreichisches Litteraturblatt, hg. durch die Leo-Gesellschaft, 7 (1898) 705—710. Bibliographische Angaben zu Vascotti oben Anm. 34.
[76] „Bemerkungen zur Charakteristik Vascottis im Oesterreichischen Litteraturblatt", ThPQ 52 (1899) 496—499.
[77] ThPQ 55 (1902) 279—288. [78] ThPQ 55 (1902) 414—417. [79] Stuttgart und Wien 1902.
[80] 274—283. [81] Zitiert nach ThPQ 55 (1902) 934. [82] *H. Dachs*, a. a. O. 226.
[83] ThPQ 55 (1902) 729—734.
[84] Geboren 1852. Zu ihm vgl. *P. Bormann*, LThK 6 (²1961) 118 f.
[85] ThPQ 56 (1903) 442—447; zur Rede vgl. *H. Dachs*, a. a. O. 223 f.
[86] ThPQ 61 (1908) 412 f.

*Zusammenfassung*

„Als Lehrer und Seelsorger" hat M. Hiptmair „eine vielseitige Tätigkeit" entfaltet[87]. Seine historischen Arbeiten sind auch heute noch unentbehrlich.

Als Schriftleiter der Theologisch-praktischen Quartalschrift hat er diese in einem „betont konservativen Kurs"[88] gesteuert. Sie wurde ihm zur Plattform, um in die Auseinandersetzungen der Zeit einzugreifen. Die darin veröffentlichten „Zeitläufe" stellen, trotz ihres polemisch-apologetischen Vorzeichens, wertvolle Primärquellen für die Kirchengeschichte gegen Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jh. dar.

Für die positiven Anliegen des Reformkatholizismus hat Hiptmair aufgrund seiner Einstellung und seines Bildungsweges kein Verständnis aufbringen können. Hier hat er sich auch häufig sein Urteil etwas zu leicht gemacht.

[87] *L. Santifaller/E. Obermayer-Marnach*, a. a. O. 2 (1959) 328.
[88] *P. Hofrichter*, a. a. O. 181.

PETER GRADAUER

# Römische Erlässe und Entscheidungen

*Förderung der lateinischen Sprache*

Latein war einst die Sprache einer Weltkultur. Nachdem mit dem Zusammenbruch des römischen Imperiums auch die lateinische Sprache zunächst ihre Weltgeltung eingebüßt hatte, leiteten im Zeitalter des Humanismus führende Männer der Wissenschaft eine Renaissance dieser Sprache im Bereiche der profanen Kultur ein, in der abendländischen Kirche war — besonders im Bereich der christlichen Philosophie und Theologie — Latein immer in Übung gewesen; heute geht jedoch dessen Bedeutung auch in der Kirche immer mehr zurück. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, hat nun Paul VI. die Stiftung „Latinitas" — mit dem Charakter einer moralischen Person — begründet; ihr Sitz befindet sich in der Vatikanstadt. Das Staatssekretariat wird für diese Stiftung einen leitenden Ausschuß berufen, der aus einem Vorsitzenden und sechs weiteren Personen, darunter wahrscheinlich auch Laien, bestehen soll.

Die treibende Kraft in diesen Bemühungen ist der Abt der Lateranensischen Regularkleriker, Carlo Egger, zugleich Leiter des Büros für die lateinischen Dokumente im Staatssekretariat und Direktor der Zeitschrift „Latinitas". Er gab dem Vatikansender ein Interview und erklärte u. a. über die neu eingerichtete Stiftung: „Aus den Statuten der neuen Institution geht hervor, daß ihre Aufgabe und ihr Ziel die Förderung aller privaten und öffentlichen Initiativen zur Verwendung der lateinischen Sprache sind, ferner das Studium der Sprache und der lateinischen Werke der Klassik und des Mittelalters ... Man kann nicht einfach behaupten, daß die lateinische Sprache tot sei wie etwa das Altägyptische oder die assyrische Sprache. Latein war und ist bis auf den heutigen Tag eine lebendige Sprache, sie dient der Verständigung zwischen gebildeten Menschen, hauptsächlich wenn diese verschiedene Nationalsprachen sprechen.

In den Büros des Hl. Stuhles gehört die Verwendung des Lateins zur täglichen Erfahrung. Dieser Tatsache soll nunmehr in einem größeren Rahmen Rechnung getragen werden. Das Abfassen von Büchern in Latein gehört dazu; des weiteren will man die Kenntnis des Lateinischen unter den Studenten der katholischen Hochschulen und Seminare vertiefen. Daß man mit diesem Anliegen gegen die herrschende Strömung anzugehen hat, unterliegt keinem Zweifel. Denn es besteht eine starke Tendenz gegen

die lateinische Sprache, eine geradezu lateinfeindliche und im weiteren Sinne humanismusfeindliche Tendenz, sogar unter den Geistlichen und besonders bei den jungen Theologiestudenten. Aber die lateinische Kirche kann diesem ihrem Erbe nicht entsagen. Man muß sich hier vergegenwärtigen, daß die Hauptquellen der theologischen Disziplinen in lateinischer Sprache geschrieben sind. Wenn der direkte Zugang zu diesen Quellen verloren ginge, wie könnte dann von Kultur auf einem akademischen Niveau überhaupt noch die Rede sein?"

Auf die Frage, ob die Kirche mit der Abschaffung des Lateins in der Liturgie nicht dem Gebrauch des Lateinischen in der Welt der Kirche selbst den Todesstoß versetzt habe, meinte Abt Carlo Egger: „Die Kirche hat zwar nach dem II. Vatikanischen Konzil aus Gründen der pastoralen Zweckmäßigkeit die Volkssprachen in die Liturgie eingeführt. Aber damit ist das Lateinische nicht etwa aus der Liturgie verschwunden. An hohen Festtagen, und hier und dort auch zu weniger festlichen Anlässen, ist es sehr wohl noch im liturgischen Gebrauch. In gemischtsprachigen Ländern wird Latein als liturgische Sprache bevorzugt, auch während der Olympischen Spiele in Montreal wurden alle Messen in Latein gehalten. Es muß aber in aller Deutlichkeit gesagt werden, daß die Verwendung des Lateins nicht auf die Liturgie beschränkt bleibt. In der Welt der Kultur gibt es noch verschiedene andere Gebiete, insbesondere im kirchlichen Bereich, wo der Gebrauch des Lateinischen erhalten bleiben kann und muß."

Die letzte Frage an Abt Egger betraf die praktische Funktion der Stiftung „Latinitas". Er sagte dazu: „Zunächst wird wohl die gleichnamige Zeitschrift erweitert werden; sie erscheint seit 25 Jahren und ist ausschließlich in lateinischer Sprache geschrieben. Des weiteren wird die Stiftung lateinische Sprachkurse einrichten, Vorträge in lateinischer Sprache abhalten, Tagungen einberufen, in denen vor allem Latein für den täglichen Sprachgebrauch verwendet wird. Im Rahmen dieser Bestrebungen soll auch das Interesse für den alljährlichen Wettbewerb in lateinischer Sprache, das „Certamen Vaticanum", eine Förderung erfahren. Die Stiftung versteht sich als Mittelpunkt und Anregerin all dieser Unternehmungen. Und wir sind überzeugt, daß die Feindschaft gegen den Humanismus eine Mode ist, die vorübergehen wird. Die moderne westliche Zivilisation darf nicht losgerissen werden von jenen Wurzeln, aus denen sie ihren Lebenssaft bezieht, und diese liegen nun einmal in der lateinischen Kultur."

(Päpstliches Handschreiben „Romani sermonis" vom 30. Juni 1976: AAS LXVIII/1976, 481—484; „L'Osservatore Romano", Wochenausgabe in deutscher Sprache, vom 27. August 1976.)

*Öffentliche Gedenkmessen für Nichtkatholiken*

In verschiedenen Gegenden werden katholische Priester gebeten, eine Messe für Verstorbene zu feiern, die in anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften getauft worden sind, und zwar vor allem, wenn die Verstorbenen gegenüber der katholischen Religion eine besondere Zuneigung und Ehrerbietung bezeugt oder öffentliche Ämter im Dienste der ganzen bürgerlichen Gemeinschaft innegehabt haben. Bekanntlich besteht keine Schwierigkeit, für solche Verstorbene private Messen zu feiern, im Gegenteil, sie können sogar aus vielfältigen Gründen, wie z. B. aus Pietät, Freundschaft, Dankbarkeit, empfohlen werden, wenn nicht ein Verbot entgegensteht. Bezüglich der öffentlichen Messen bestimmt das geltende Recht hingegen, daß sie nicht für jene gefeiert werden dürfen, die außerhalb der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche gestorben sind.

Da sich heute jedoch die religiösen und sozialen Bedingungen geändert haben, die die genannte Regelung nahelegten, ist aus verschiedenen Gegenden an die Glaubenskongregation die Frage gerichtet worden, ob man in bestimmten Fällen nicht auch für solche Verstorbene eine öffentliche Messe feiern könne. Daraufhin wurde folgendes bestimmt: Die geltende Regelung bezüglich der öffentlichen Meßfeier für nichtkatholische Christen muß auch in Zukunft als allgemeine Regel beibehalten werden. Von

dieser allgemeinen Regel kann bis zur Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches jeweils dann abgesehen werden, wenn gleichzeitig folgende Bedingungen gegeben sind: Die öffentliche Meßfeier muß von den Familienangehörigen, den Freunden oder Untergebenen des Verstorbenen aus einem echt religiösen Beweggrund ausdrücklich erbeten werden; nach dem Urteil des Ordinarius darf kein Ärgernis für die Gläubigen bestehen. Diese Bedingungen werden um so leichter erfüllt sein, wenn es sich hierbei um christliche Brüder der Ostkirchen handelt, mit denen eine engere, wenn auch noch nicht volle Gemeinschaft in Glaubensfragen besteht.
In diesen Fällen kann eine öffentliche Messe gefeiert werden, jedoch unter der Bedingung, daß der Name des Verstorbenen im eucharistischen Hochgebet nicht erwähnt wird, da eine solche Erwähnung die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche voraussetzt. Sofern mit den katholischen Gläubigen auch andere Christen anwesend sind, sollen, was die „communicatio in sacris" betrifft, die Normen sorgfältig beobachtet werden, die vom II. Vatikanum und vom Hl. Stuhl diesbezüglich erlassen worden sind. Die cc. 809, 2262 § 2 n. 2 und 1241 CIC werden damit außer Kraft gesetzt. Paul VI. hat diese Entscheidung für rechtskräftig erklärt, approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.
(Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. Juni 1976. AAS LXVIII / 1976, 621 f)

*Verurteilung unrechtmäßiger Priester- und Bischofsweihen*

Erzbischof Petrus Martinus Ngo-dinh-Thuc hat am 31. Dezember 1975 um Mitternacht im Dorf El Palmar de Troya gegen das ausdrückliche Verbot des Erzbischofs von Sevilla und in Mißachtung der Vorschrift in c. 955 Priesterweihen vorgenommen. Er hat darüber hinaus am 11. Januar 1976 entgegen der Vorschrift in c. 953 ohne päpstlichen Auftrag und, was schwerer wiegt, ohne die vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Modalitäten fünf Bischöfe geweiht. Die auf diese Weise geweihten Bischöfe haben schließlich ihrerseits weitere Priester- und Bischofsweihen auch an anderen Orten vorgenommen.
Nach eingehender Prüfung der Schwere dieser Rechtsverstöße will die Kongregation für die Glaubenslehre betreffs der oben genannten Priester- und Bischofsweihen im ausdrücklichen Auftrag des Papstes folgendes dazu erklären: 1. Die Bischöfe, die andere Bischöfe geweiht haben, und die geweihten Bischöfe selbst verfallen außer den Sanktionen in cc. 2370 und 2373 nn. 1 und 3 CIC auch der Exkommunikation „ipso facto", die dem Apostolischen Stuhl „specialissimo modo" reserviert ist: siehe Dekret des Hl. Offiziums vom 9. April 1951 (AAS XLIII/1951, 217). Die in c. 2370 vorgesehene Strafe trifft auch die assistierenden Priester, falls solche anwesend waren.
2. Priester, die auf diese rechtswidrige Weise geweiht wurden, sind nach c. 2374 „ipso facto" suspendiert und, soweit sie Weihehandlungen vorgenommen haben, auch irregulär (c. 985, 7).
3. Was die Gültigkeit der Weihen jener betrifft, die auf diese rechtswidrige Weise Weihen schon empfangen haben oder etwa von diesen Weihen empfangen werden, so erkennt die Kirche diese Weihen weder an noch wird sie sie anerkennen, und betrachtet diese Personen als dem Stand zugehörig, den sie jeweils vor diesen Ereignissen eingenommen haben. Die oben genannten Strafsanktionen bleiben so lange in Kraft, bis die betreffenden Personen zu besserer Einsicht gekommen sind. Jedes entgegenstehende Recht wird hiermit aufgehoben.
(Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 17. September 1976. AAS LXVIII / 1976, 623.)
Dieses wörtlich zitierte Dekret bezieht sich auf den jetzt in Europa lebenden ehemaligen Erzbischof von Hue in Vietnam, Pierre Martin Ngo-dinh-Thuc, den Bruder des ermordeten vietnamesischen Präsidenten Diem. Die Exkommunikation war verhängt worden, weil er mehrere Exponenten der in Spanien entstandenen traditionalistischen Gruppierung „Karmelorden vom heiligen Antlitz" unerlaubterweise zu Priestern und

Bischöfen geweiht hatte. Im Zentrum des Ordens, El Palmar de Troya, wollen einige Mädchen 1968 unter einem Baum das Gesicht der „heiligen Jungfrau" erblickt haben. Nach genauen Untersuchungen hat der Erzbischof von Sevilla den Kult um dieses „Wunder" verboten, weil sich die Erscheinungen nicht als echt erwiesen haben. Dennoch schufen traditionalistische Gruppen dort ein Heiligtum, und ein „Seher", Clemente Dominguez, wurde der geistige Führer dieser Bewegung. Mit den durch Erzbischof Ngo-dinh-Thuc geweihten Bischöfen wollte der „Orden" in verschiedenen Ländern „rechtgläubige" Priester weihen lassen. Die „Priester" des „Ordens" nennen das Konzil ein „Teufelswerk", bezeichnen den Papst als „vom Teufel besessen" und zelebrieren die Messe nur im „Ritus Pius' V.". Kaum einer ist theologisch vorgebildet. Clemente Dominguez hat bei einem Unfall im Juni 1976 sein Augenlicht verloren. Nach vatikanischen Mitteilungen hat der exkommunizierte Erzbischof die Unrechtmäßigkeit seiner Handlungen eingesehen; nach Erhalt der Reueerklärung hat ihn die Glaubenskongregation vom Bann befreit, ausgenommen bleibt die Suspension vom „Recht der Weihespendung".

(„L'Osservatore Romano" Nr. 218 vom 20./21. September 1976; Kathpress vom 21. September 1976.)

PAULUS GORDAN

## Kirche in der Welt von heute

Es gehört seit je zum Heilsauftrag der Kirche, im Dialog mit der Welt zu stehen. Darüber hinaus hat die nachkonziliare Kirche mehr und mehr Bereitschaft gezeigt, die notwendigen Folgerungen aus der Tatsache zu ziehen, daß es die Christenheit als politisch-soziales, kulturell verfaßtes Gebilde nicht mehr gibt. Das bedeutet mit anderen Worten: Die Kirche kann nicht mehr im Namen der „Christenheit" sprechen und gewissermaßen gleichmächtig und gleichberechtigt der „Welt" gegenübertreten. Da sie sich also nicht mehr als Widerpart der Welt begreifen kann, muß sie sich vielmehr als eine in der Welt wirkende Kraft verstehen, wirksam in Aktion und Reaktion, in Herausforderung und Antwort, im Handeln und Dulden.

Diese neue Rolle beginnt, ihr nach und nach auch einen äußeren Gestaltwandel abzuverlangen. Allerdings bewirken Zähigkeit und Schwergewicht überkommener Institutionen hier eine Phasenverschiebung, die zu Spannungen im Inneren und zur Gefahr für die Glaubwürdigkeit nach außen zu führen droht. Indessen gehen hinter der fortbestehenden Fassade tiefgreifende Veränderungen vor sich, verborgen vor den Augen oberflächlicher Beobachter des Vordergrundes: Wollte jemand etwa aufgrund von Nachrichten und Kommentaren der „Weltpresse" eine Darstellung der kirchlichen Zeitgeschichte zu schreiben versuchen, das Ergebnis käme einer schlechten Karikatur gleich. Denn auch die „Welt" steht in ihrer Fähigkeit zu begreifen unter dem Trägheitsgesetz und betrachtet die Kirche nach alter Gewohnheit als ihr Gegenüber, als Partner in Konflikten oder Übereinkünften. Da aber die Gewichtsverlagerungen dazu geführt haben, daß solche Berührungspunkte oder Reibungsflächen innerhalb einer säkularisierten Atmosphäre immer seltener auftreten — man denke nur daran, daß die Zeit der „Konkordate" endgültig vorbei zu sein scheint! — wird Kirche folgerichtig mehr und mehr zu einer „quantité négligeable", und ihr eigenes Bemühen um Beachtung in der Weltöffentlichkeit wird ihr oft genug als plumper Anbiederungsversuch oder gar als inkompetente Einmischung ausgelegt.

Auf den ersten Blick müßte es daher Verwunderung hervorrufen, daß die Weltöffentlichkeit in den vergangenen Monaten sich in so aufwendigem Maße mit dem *„Phänomen Lefebvre"* beschäftigt hat und aller Voraussicht nach auch weiterhin beschäftigen wird. Hier scheint es sich doch um ein rein innerkirchliches und noch dazu peripheres Problem zu handeln, um einen unbedeutenden Ritenstreit, der an die westlicher Mentalität fremden Auseinandersetzungen zwischen der russischen Orthodoxie und den „Altgläubigen" erinnert. Immerhin mag journalistischer Spürsinn eine Sensation darin erblicken, wenn sich im innersten Kern der sich bisher so monolithisch darstellenden Kirche Erosionserscheinungen zeigen; wenn dem Papst von einem bereits pensionierten Erzbischof offen Paroli geboten wird und dieser sich nur schwach und zaghaft wehrt.

Der schon seit langem schwelende Konflikt hat sich in letzter Zeit mehr und mehr zugespitzt. Erzbischof Lefebvre hat allen Verboten und der über ihn verhängten „suspensio a divinis" zum Trotz öffentliche Meßfeiern und Großkundgebungen veranstaltet: in Genf, in seiner Heimatstadt Lille, dann sogar auf deutschem Boden in Friedrichshafen und schließlich in England. Er hat jedesmal Tausende angezogen. Er hat weiterhin Weihehandlungen vorgenommen und seine Haltung auch nach einer fast erzwungenen Audienz bei Paul VI. in Castelgandolfo in keiner Weise revidiert. Rom wird seine Gründe haben, diesen Vorgängen einstweilen äußerlich gelassen zuzusehen. Offensichtlich will man keine „Märtyrer" machen und zieht vor, selbst offenen Ungehorsam und anmaßende Herausforderung hinzunehmen, bis sich die Lage geklärt hat.

Die Einstellung Lefebvres ist ein deutliches und entschiedenes Nein zur Welt von heute und eine starrsinnige Ablehnung jeder Form einer Anpassung der Kirche an diese Welt von heute. Der tridentinische Meßritus in lateinischer Sprache ist für ihn nur ein Symbol, mit dem er freilich gewisse heimwehkranke und liturgisch „verunsicherte" Kreise zu ködern versteht, die im übrigen nicht bereit wären, sich das geistige Weltbild dieses Vorkämpfers für den Rückschritt zueigen zu machen, wenn sie es klar erkennen würden. Lefebvre will die Kirche in eine „innere Emigration" führen, in die rückwärtsgewandte Utopie theokratischer Staats- und Gesellschaftsformen, wie sie seinerzeit — und das ist seine eigene Jugendzeit! — die „Action française" entwickelt hatte. Dabei nimmt er paradoxerweise für sich jene Gewissensfreiheit in Anspruch, die er als Aussage des II. Vatikanums ausdrücklich bekämpft und verwirft, so wie er auch gegen die legitime Autorität des Kirchenregiments antritt und zugleich autoritäre Regierungsformen in seinem anachronistischen Kampf gegen die „Irrlehren" der französischen Revolution und deren Prinzipien von Demokratie, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verteidigt.

Immerhin sind die Verantwortlichen in der Kirche nachdenklich geworden. Sie fragen sich, ob das reformatorische Tempo und die forsche Aufklärungswelle in Theologie und pastoraler Praxis die breite Masse nicht doch überfordert habe, ob man es nicht an der „discretio" — der klugen Maßhaltung des weisen Jakob habe fehlen lassen, der sagte: „Wenn ich meine Herden auf dem Marsch überanstrenge, gehen sie alle an einem einzigen Tage zugrunde" (vgl. Benediktusregel, Kap. 64, 17). Nur vordergründig geht es darum, ein Schisma zu verhindern, nach dessen Vollzug man ja doch nur mit demselben Mgr. Lefebvre als Partner den ökumenischen Dialog aufnehmen müßte ... Vielmehr muß ein innerer Ausgleich angestrebt und zugleich vermieden werden, daß die Kirche bei einem anderen, wahrscheinlich größeren Teil der Katholiken in Mißkredit gerät, wenn sie nun mit einemmal zum Rückzug aus Positionen bläst, die einzunehmen sie gerade erst die Gläubigen ermuntert hatte. Kein Wunder, daß die Weltöffentlichkeit diesem Schauspiel mit Interesse beiwohnt!

Bei allem Gewicht, das dieser Frage zukommen mag, und bei aller Aufmerksamkeit und allem Kraft- und Zeitaufwand, die Papst, Kurie und nationale Bischofskonferenzen diesem Problem widmen mußten, darf die Tatsache nicht außer acht bleiben, daß die Kirche sich den Anforderungen ihrer Existenz in der Welt von heute und den Heraus-

forderungen durch diese Welt nicht durch die Flucht in den unanfechtbaren Besitzstand der Vergangenheit entziehen könne. In der Tat wäre das die böseste Folge der Affaire Lefebvre, wenn sich die Kirche durch eine Art von Nabelbeschau selbst lähmen und in ihren Reaktionen und Aktionen im Hinblick auf Zeit und Umwelt einschläfern ließe. Sie hat präsent zu sein, wenn sie nicht endgültig „passée" sein möchte.

*

An Herausforderungen zur Präsenz hat es ihr auch in diesem 2. Halbjahr 1976 nicht gefehlt. Es begann mit den politischen Wahlen in *Italien* am 20. Juni, bei denen die Kommunisten ihren Stimmenanteil stark vermehren konnten. Nicht nur das; es war ihnen gelungen, bekannte und bekenntnistreue Katholiken als „Unabhängige" auf ihren Listen wählen zu lassen und damit die Monopolstellung der christlichen Demokraten auch weltanschaulich infragezustellen. In den meisten Regionen und Großstädten Italiens — auch in Rom — regieren seitdem Volksfrontmehrheiten. Das Minderheitskabinett Andreotti lebt und regiert nur von Gnaden der Duldung durch die anderen Parteien, vor allem der Kommunisten, die zudem einflußreiche Posten im Parlament und in den Ausschüssen besetzen, von ihrem Potential in den Gewerkschaften ganz zu schweigen. Sie genießen die Vorteile der Regierungsbeteiligung, ohne die Nachteile der Mitverantwortung zu tragen. In Fragen, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche betreffen, sind sie überaus vorsichtig, ängstlich bemüht, das tolerante, menschenfreundliche Gesicht des „Eurokommunismus" nicht zu verlieren. Noch immer stehen sie beflissen zum Konkordat zwischen Italien und dem Hl. Stuhl, dem sie seinerzeit als einem Bestandteil der Verfassung der italienischen Republik zugestimmt hatten. Sie ließen sich nicht einmal aus ihrer Reserve locken, als der bekannte ehemalige Benediktinerabt Don Franzoni nicht zuletzt wegen seiner offenen Stellungnahme für die Kommunisten am Vorabend der Wahl strafweise in den Laienstand versetzt wurde. Freilich stehen sie gezwungenermaßen in einer Einheitsfront mit allen anderen „laizistischen" Parteien angesichts des Gesetzentwurfes über die Abtreibung, der mehr noch als seinerzeit die Frage der Ehescheidung zum Sprengstoff zu werden droht. Ein Vorspiel konnte man bereits erleben, als im Zusammenhang mit der Giftkatastrophe von Seveso bei Mailand einige Frauen unter Berufung auf einen sehr weitherzig ausgelegten Paragraphen des einschlägigen, bereits geltenden Gesetzes den Abbruch der Schwangerschaft durchführen ließen; der Protest des Kardinals ließ nicht auf sich warten.

Die undurchsichtige Situation Italiens könnte immerhin dem Vatikan als Versuchsfeld für eine mögliche Koexistenz mit einem Kommunismus westlicher Prägung dienen, nachdem die *vatikanische Ostpolitik* in dieser Richtung bereits einige Erfahrungen gesammelt hat. Diese Ostpolitik ist in letzter Zeit etwas in den Hintergrund getreten, obwohl sie routinemäßig weiter verfolgt wird. Immer wieder liest man Nachrichten über Reisen vatikanischer Emissäre in Ostblockländer, ohne daß man etwas über konkrete Ergebnisse erführe. Wichtig ist, daß der Vatikan das formelle Rücktrittsgesuch von Kardinal Wyszynski bei Vollendung des 75. Lebensjahres nicht angenommen hat, wobei er sicher auch mit dem Einverständnis der polnischen Regierung rechnen durfte, die in diesem streitbaren Gegner zugleich ihren besten Verbündeten sieht.

Daß Rom die bisherige „Berliner Ordinarienkonferenz" nunmehr als *„Berliner Bischofskonferenz"* anerkannt hat, ist der Form nach ein diplomatisches Meisterstück, weil die Nennung und Anerkennung der DDR dabei vermieden, die Doppelstellung des Bischofs von Berlin und der „status quo" der Jurisdiktionsbezirke jedoch gewahrt wurden, bedeutet aber dennoch wohl einen weiteren Schritt auf dem Wege zur unvermeidlichen Anerkennung und Aufnahme diplomatischer Beziehungen, die freilich zunächst gewisse Gegenleistungen voraussetzen würden. Die Bischofskonferenz der BRD hat sich mit dem Ereignis abfinden müssen. Sie hat nunmehr, nach dem plötzlichen

Tode von Kardinal Döpfner am 24. Juli, einen neuen Präsidenten in der Person von Josef Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, der als prinzipientreuer, mit Führungskraft begabter Mann gelten darf. Der Ausgang der Bundestagswahl vom 3. Oktober hat keinen „Machtwechsel" gebracht; eine klare Verschiebung der Gewichte zugunsten der Unionsparteien bietet jedoch Grund zu der Annahme, daß gewisse Fragen, die für die Kirche von besonderem Interesse sind, in Zukunft behutsamer angepackt werden dürften.

Auf den Bürgerkriegsschauplätzen *Irland und Libanon* sind zwar die Christen in „Mitleidenschaft" — das Wort in seinen verschiedenen Sinnschattierungen verstanden! — gezogen, aber das Mitwirken der Kirche als verfaßter Größe bleibt weiterhin und weithin unsichtbar. Vielleicht, daß im geschichtlichen Rückblick manche Dokumente den Nachweis für ihre Präsenz und ihr vermittelndes Eingreifen erbringen werden, ihr gegenwärtiges „image" hat davon leider nichts zu gewinnen. Deutlicher wird ihre Einstellung in anderen Gefahrenzonen: In dem teils offen entbrannten, teils noch schwelenden *Rassenkonflikt* im Süden Afrikas steht die Kirche klar auf der Seite der Gegner der Rassendiskrimination, oder besser: auf der Seite von Gerechtigkeit und Menschlichkeit. Der weiße Bischof Lamont in Rhodesien nahm dafür sogar ein hartes Gerichtsurteil auf sich, Rom ernannte einen Afrikaner, Mons. Chakaipa, zum ersten schwarzen Erzbischof von Salisbury, der Hauptstadt des Landes. Die Haltung der katholischen Bischöfe der Südafrikanischen Union ist ebenfalls unmißverständlich.

Aus *Asien* liegen keine dramatischen Nachrichten vor. Die Gegnerschaft gewisser kirchlicher Kreise, vor allem der Jugend, gegen das Marcosregime auf den Philippinen hat nicht verhindern können, daß der Präsident mit allen seinen Vollmachten im Amt bestätigt wurde. In Korea besteht eine starke Spannung zwischen dem Regime des Präsidenten Park und den Christen des Landes. Der Erzbischof von Seoul, Kardinal Kim, hat sich bereits mehrfach zum Sprecher für Menschen- und Freiheitsrechte gemacht, ohne freilich den religiösen Bereich zu verlassen. Im wiedervereinigten Vietnam versucht die Kirche sich mit den veränderten Verhältnissen abzufinden. Der Erzbischof von Saigon — jetzt Ho-Chi-Minh-Stadt — bemüht sich, seine Gläubigen zur loyalen Mitarbeit am Aufbau der nunmehr sozialistischen Gesellschaft zu ermuntern und vor allem ihr soziales Gewissen zu wecken. Daß der Erzbischof von Hanoi, Mons. Trin Nhu Khué, zweifellos im Einvernehmen mit der Regierung, die Kardinalswürde annehmen und sogar zum Konsistorium nach Rom reisen durfte, läßt darauf schließen, daß man in dem so schwer heimgesuchten Land weltanschauliche Konflikte im Interesse des Friedens überbrücken und heilen möchte. Ob es nach dem Tode von Mao Hoffnungen gibt, daß sich in China an der Einstellung zu Religion und Kirche etwas ändern könnte? Einstweilen fehlt es an allgemein wahrnehmbaren Anzeichen, was allerdings Signale hinter den Kulissen nicht ausschließen muß.

In den *USA* hat in diesem Zeitraum der Wahlkampf alle Aufmerksamkeit gefesselt. Wenn auch Interessen der Kirche dabei nicht unmittelbar berührt wurden, so ist doch versucht worden, die Haltung der beiden Kandidaten zum umstrittenen Abtreibungsgesetz ins Spiel zu bringen — erfolglos; denn beide bekräftigten zwar ihre persönliche Abneigung gegen die rechtsgültige, sehr weitgefaßte Fristenlösung, lehnten es aber ab, von der Exekutive her die bestehende gesetzliche Regelung anzugreifen. Welchen Einfluß die betont religiös und kirchlich (die Baptistenkirche ist gemeint!) gebundene Persönlichkeit des gewählten Präsidenten Carter für die Entwicklung des kirchlichen Lebens in den USA haben könnte, bleibt abzuwarten. Sicher ist, daß die grandiose Selbstdarstellung der katholischen Kirche Nordamerikas auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Philadelphia nicht ohne Auswirkungen bleiben wird. Schon jetzt hat man den Eindruck, daß nach heftigen Polarisierungen und tiefgreifenden Krisen, vor allem im Priester- und Ordensstand, allmählich eine gewisse Beruhigung einzukehren beginnt und eine Konsolidierung sich abzeichnet.

Als gefährliches Spannungsgebiet erweist sich indessen immer wieder *Lateinamerika.* Soziale Notlage, verdeckt hinter der Fassade harter Militärdiktaturen, ruft stets aufs neue das Eintreten der Kirche und der Christen für Gerechtigkeit und Menschlichkeit auf den Plan. Zugleich radikalisiert sich ein Großteil der Jugend, vor allem des jüngeren Klerus, mehr und mehr und sieht im marxistischen Sozialismus das Heil. Dadurch erscheinen solche Bewegungen in den kurzsichtigen Augen der Machthaber schlechthin als „subversiv". Die Folge davon ist erbarmungslose Bekämpfung, die nicht vor Gewalttaten zurückscheut. So wurde erst kürzlich aus Brasilien der Mord an einem Jesuitenpater gemeldet, der zusammen mit seinem Bischof auf der Polizeistation gegen ungerechtfertigte Bedrückung von Landarbeitern protestiert hatte.

In Argentinien kommen ebenfalls immer wieder Gewalttaten gegen Klerus und engagierte Laien vor, wohl weil die Ordnungskräfte des Militärregimes, durch allgegenwärtigen Terror nervös gemacht, blind um sich zu schlagen versucht sind. Die Lage in Chile ist weiterhin unklar; es besteht aber kein Zweifel, daß in diesem Lande die Menschenrechte oft und chronisch mit Füßen getreten werden, und daß der Protest der Bischöfe, vor allem des Kardinals von Santiago, nur allzu berechtigt ist. Man hat den Eindruck, daß die sogenannten „starken" Regierungen manchmal zu schwach sind, gegen den Mißbrauch der Macht, der in ihrem Namen geübt wird, energisch vorzugehen. Zu einem geradezu grotesken Zwischenfall kam es im letzten August, als die Regierung von Ecuador siebzehn Bischöfe aus verschiedenen amerikanischen Ländern kurzerhand festnehmen und die Ausländer unter ihnen ausweisen ließ, wobei auch hier der Vorwand „subversiver Tätigkeit" herhalten mußte. Dabei waren die Bischöfe in Riobamba lediglich zusammengekommen, um gewisse Probleme der Kirche Lateinamerikas und die vom Evangelium gebotene Haltung zur Verletzung der Menschenrechte zu studieren. Die Regierung von Ecuador hat somit den schlagenden Beweis geliefert, wie aktuell das Studium solcher Fragen dort und anderswo in Wahrheit ist.

*

Der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Pfarrer Philip Potter, hat in seinem Bericht an das Zentralkomitee seiner Organisation gesagt, der Weltrat befände sich gegenwärtig auf seiner „Wanderung durch die Wüste". Das gleiche könnte auch von der katholischen Kirche gelten: Nach der großen Befreiung durch das Konzil geht sie jetzt durch die Wüste der Entbehrungen und Anfechtungen aller Art. Und wie das Volk Israel, so wird auch sie versucht durch mannigfachen Zweifel an der Führungskraft ihrer leitenden Männer. Doch sollte sie sich inmitten dieser Vertrauenskrise daran erinnern, daß Gott sein Volk gerade in der Wüste zum Bunde berufen hat, und daß nur *Seine* Treue tragender Grund für das hoffnungsvolle Vertrauen ist, kraft dessen die Kirche das Ziel ihrer Wanderung erreichen wird.

RUDOLF ZINNHOBLER

# Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626

## Ein Literaturbericht

Der Bauernkrieg, der vor 350 Jahren Oberösterreich erschütterte, war 1976 nicht nur Anlaß für eine Landesausstellung, sondern auch für eine Fülle von Publikationen. Diese sollen im folgenden kurz gewürdigt werden. Der Zielsetzung dieser Zeitschrift entsprechend wird dem konfessionellen Aspekt der einzelnen Abhandlungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Als man vor 50 Jahren des gleichen Ereignisses gedachte, gingen die Emotionen noch ziemlich hoch. Den damaligen Gedenkschriften ist eine Heroisierung des Ereignisses sowie dessen Einordnung unter die Religionskriege gemeinsam. Dabei wurden Licht und Schatten nur allzuleicht einseitig verteilt und die „braven" Protestanten den „bösen" Katholiken gegenübergestellt[1].

Befürchtungen, die auch für 1976 damit rechneten, die Gemüter könnten sich erneut erhitzen, die alten Wunden aufgerissen und die Kluft zwischen den Konfessionen verbreitert werden, haben sich Gott sei Dank nicht erfüllt. Gleichsam eine Probe aufs Exempel war eine ökumenische Veranstaltung in Linz zum Thema „Der Bauernkrieg — ein Glaubenskrieg?", bei der neben dem Referenten der Protestant Univ.-Professor Dr. *P. F. Barton* (Wien) zu Wort kam. Obwohl keine völlige Harmonisierung der Standpunkte möglich war und bei der anschließenden Diskussion die Meinungen im Publikum gelegentlich hart aufeinanderprallten, verlief der Abend im wesentlichen irenisch und trug dazu bei, weitverbreitete Schwarzweißklischees zu korrigieren[2]. Vor allem wurde man sich deutlich bewußt, daß sich für den Menschen von 1626 als dem Erben des Mittelalters die Motive des Handelns noch nicht so fein säuberlich trennen lassen. Die Gesichtspunkte stellen vielfach noch eine Einheit dar. Die Frage nach den wahren Ursachen des Bauernkrieges führt damit notwendigerweise zu einer komplexen Antwort, bei der allerdings, je nach Forschungsrichtung und Standpunkt, die Akzente verschieden gesetzt sein können.

Doch wenden wir uns nun den Veröffentlichungen des Gedenkjahres — zunächst denen in *Buchform* — zu.

1) Das wichtigste Ereignis stellt ohne Zweifel die *Herberstorff-Biographie* von *H. Sturmberger* dar[3]. Aufgrund jahrelanger archivalischer Vorarbeiten und guter Kenntnis der Zeitverhältnisse erstellte St. ein gründliches und gut lesbares Lebensbild des bayerischen Statthalters in Oberösterreich, dessen Persönlichkeit ja in so engem Zusammenhang mit dem Geschehen von 1626 steht. Bei Berücksichtigung der Umstände wirkt Herberstorff nicht mehr ganz so schrecklich, wie er es in der Vorstellung vieler ist. Selbst das Frankenburger Würfelspiel, bei dem eine Reihe von Bürgern um ihr Leben würfeln mußte, erfährt, da es als auch sonst geübter Kriegsbrauch erkannt

---

[1] Vgl. z. B. *L. G. Ricek*, Oberösterreichs Bauernkrieg 1626, Wien 1924; *J. Strnadt*, Der Bauernkrieg in Oberösterreich, Linz 1925; *K. Völker*, Die oberösterreichischen Bauern im Kampf um das Luthertum, Berlin 1926. Hier ist auch das Büchlein von *K. Itzinger*, Streiflichter aus dem oberösterreichischen Bauernkrieg 1626, Wels 1925, einzureihen, das nun unter geändertem Titel („Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626", Wels 1976) neu aufgelegt wurde.

[2] Vgl. die Berichterstattung von H[elmut] N[ausner] in: Der Methodist. Monatsschrift der Methodistenkirche in Österreich 24 (1976) 106 f. Die Thesen von *P. F. Barton* erschienen im Druck unter der Überschrift „Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626 — ein Glaubenskrieg?", in: Evangelischer Kirchenbote 24, Folge 7/8 (Linz, Juli/August 1976) 1, 3—5.

[3] *H. Sturmberger*, Adam Graf Herberstorff. Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter, Wien 1976.

wird, eine gewisse Relativierung. Der Bauernaufstand selbst wird vor allem als konfessionelle Auseinandersetzung gesehen. Dennoch wird er von St. aufgefaßt als „Glied in der großen Kette sozialer und religiöser Erschütterungen, die seit Beginn des 16. Jh. die geschichtliche Entwicklung in Österreich und besonders im Land ob der Enns" begleiteten (260); das soziale Moment wird verstanden „als Schubkraft ... aus der Tiefe" (264), auch wenn dies den Zeitgenossen vielleicht „nicht einmal bewußt" war (263).

Im *Katalog*[4] zu der schon erwähnten Landesausstellung behandelt derselbe Autor den Bauernkrieg im landesgeschichtlichen Rahmen[5]. Dabei wird deutlich darauf hingewiesen, daß bei dem „politisch-religiös motivierten Aufstand" auch ökonomische Interessen ihre Rolle spielten und daß Kaufleute und Kapitalisten die Bauern mitunter einfach als „Werkzeug für die eigenen Pläne" benützten (17 f). Den kulturellen Hintergrund schildern die Beiträge von *F. C. Lipp* und *B. Ulm*.[6]. *E. Bruckmüller* hält das um 1626 bereits relativ hoch entwickelte Selbstbewußtsein der Bauernschaft für eine wichtige Komponente beim Ausbruch des Krieges. Die politische Situation (Besetzung des Landes durch die Bayern) diente den Bauern ebenso wie die konfessionelle (Gegenreformation) zur Erprobung ihrer Widerstandskraft[7]. Der wirtschaftlichen Lage der Bauern sowie den Ständen zur Zeit des Krieges widmen *N. Grabherr, W. Hujber, G. Heilingsetzer* und *A. Zauner* interessante Abhandlungen[8]. Dieser interpretiert den Aufstand zwar in erster Linie konfessionell, den Umstand, daß das evangelische Bürgertum und vor allem der protestantische Adel die Bauern vielfach im Stich ließen, sieht er jedoch in sozialen Gegensätzen begründet (bes. 168). Man kann also zusammenfassend sagen, daß die ständischen Strukturen teilweise mächtiger waren als die Gemeinschaft im Glauben.

In einem Sammelband[9], in dem *H. Feigl* die wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse des Bauernstandes um 1626 untersucht (69—98) und *R. W. Litschel* eine Zusammenfassung der kriegerischen Auseinandersetzungen bietet (99—168), hat *K. Eichmeyer* die Zusammenhänge von Reformation und Bauernkriegen aufzuzeigen versucht (7—67). Er schreibt aus protestantischer Sicht, bemüht sich jedoch ehrlich um objektive Darstellung und Vermeidung konfessioneller Einseitigkeit. Eigentlich Neues wird in dem Buch nicht geboten.

In größere Zusammenhänge wird das Kriegsgeschehen von 1626 in einem von *P. F. Barton* herausgegebenen Aufsatzband gestellt[10], der zeitlich bei den Ereignissen von 1525 einsetzt und räumlich auch auf andere Bundesländer, ja Böhmen und Ungarn übergreift. Leider ist der für uns relevante Beitrag von *G. Traar*[11] eine eher flüchtige und heroisierende Darstellung, die ein wenig an die Literatur von 1926 erinnert.

---

[4] Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626. Ausstellung des Landes Oberösterreich, Linz 1976.

[5] *H. Sturmberger*, Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 im Rahmen der Landesgeschichte, Katalog (wie Anm. 4), 1—22.

[6] *F. C. Lipp*, Die materielle und geistige Kultur der oberösterreichischen Bauern um 1626, ebd. 23—50; *B. Ulm*, Die Kunst Oberösterreichs im konfessionellen Zeitalter, ebd. 51—90.

[7] *E. Bruckmüller*, Die Lage der Bauern um 1626, ebd. 101—114.

[8] *N. Grabherr*, Die wirtschaftliche Lage der landlerischen Bauern im Spiegel des Index 1619—1629, ebd. 115—128; *W. Hujber*, Der Prälatenstand im Jahre 1626, ebd. 129—142; *H. Heilingsetzer*, Der Adel zur Zeit des Bauernkrieges, ebd. 143—158; *A. Zauner*, Die oberösterreichischen Städte zur Zeit des Bauernkrieges, ebd. 159—172.

[9] *K. Eichmeyer/H. Feigl/R. W. Litschel*, Weiß gilt die Seel und auch das Guet. Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert, Linz 1976.

[10] *P. F. Barton*, Sozialrevolution und Reformation (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 2. Reihe, Bd. 2), Wien-Köln-Graz 1975. In seiner Studie „Variationen zum Thema: Bauernkrieg und Reformation", in: „Traditio — Krisis — Renovatio aus theologischer Sicht, FS. f. Winfried Zeller", Marburg 1976, 125—142, erkennt *P. F. Barton* dem oberösterreichischen Bauernkrieg *„ausschließlich* religiöse Motivationen" zu.

[11] *G. Traar*, Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, ebd. 85—96.

Nicht übergangen, obwohl kirchengeschichtlich weniger einschlägig, sei auch der handliche Führer zu den Bauernkriegsgedenkstätten von *H. Litschel*[12].

2) In der *Zeitschriftenliteratur* wurde das Jahr 1626 ebenfalls ausgiebig gewürdigt. Ein eigenes Heft des Gedenkens wurde im Rahmen der *Oberösterreichischen Heimatblätter* herausgebracht[13]. Hier verdient die eindrucksvolle Dokumentation *G. Wachas*[14] an Hand zeitgenössischer „Zeitungen" Erwähnung, durch die sich zwar das konfessionelle Element wie ein roter Faden zieht, die jedoch fast zur Gänze aus dem evangelischen Lager stammen. Es kommt aber auch die politische und soziale Motivation zur Sprache. Das anschließende Heft der Heimatblätter enthält den interessanten Grabungsbericht von *B. Ulm* über die Entdeckung der Herberstorffgruft in Altmünster[15], aus dem eindeutig hervorgeht, daß der Statthalter eines natürlichen Todes gestorben ist. Auch in einem Heft der Zeitschrift *Oberösterreich* wurden dem Bauernkrieg ein paar Aufsätze gewidmet, wobei die Abhandlung *G. Heilingsetzers* auf eine Gestalt der Toleranz in einer intoleranten Zeit Bezug nimmt, auf Erasmus d. J. Starhemberg (1595—1664)[16]. Wird hier ein ausgleichender Protestant vorgestellt, so konnte ich selbst vor kurzer Zeit auf einen ähnlich eingestellten Katholiken hinweisen, auf Georg Friedrich Koller, die entscheidende Gestalt bei der katholischen Erneuerung der Stadt Wels[17]. Für die *Mühlviertler Heimatblätter* hat *A. Zerlik* einen allgemeinen Überblick über den Aufstand von 1626 verfaßt[18], während *R. Zeman* auf das Geschehen im Raum von Kirchdorf eingeht, wobei auch dem konfessionellen Aspekt Rechnung getragen wird[19].
Im Jahresbericht der Körner-Schule Linz befaßte sich *J. Hörmandinger* mit einem Gedächtnisbild in Hartkirchen, wobei einige Korrekturen zur bisherigen Literatur angebracht werden konnten[20]. Das grausame Vorgehen der Bauern hat sein Pendant in zahlreichen ähnlichen Geschehnissen auf katholischer Seite.

3) Dieser Überblick wäre unvollständig, überginge man die vorzügliche Zusammenfassung über die oberösterreichischen Bauernrevolten, die *G. Grüll* noch knapp vor

---

[12] *H. Litschel*, Erinnerungsstätten an Bauernkriege und Bauernunruhen in Oberösterreich, Linz 1976.
[13] *Oberösterreichische Heimatblätter* 29 (1975, Heft 3/4).
[14] *G. Wacha*, Die Belagerung von Linz 1626 im Spiegel der Zeitungsmeldungen, ebd. 167—191. Man vergleiche auch die erweiterte Fassung des Autors: Allhie seyn wir leyder in Jammer und Noth. Zeitungsberichte aus Linz vom Beginn des Dreißigjährigen Krieges, in: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1975, Linz 1976. 101—218.
[15] *B. Ulm*, Die Auffindung der Herberstorffgruft in der Pfarrkirche Altmünster, in: *Oberösterreichische Heimatblätter* 30 (1976, Heft 1/2) 49—53.
[16] *G. Heilingsetzer*, Die andere Barockkultur. Erasmus d. J. von Starhemberg (1595—1664) — Literatur, Protestantismus und Toleranz, in: Oberösterreich 26 (1976, Heft 2) 17—22.
[17] *R. Zinnhobler*, Das „Reformationswerk" des Georg Friedrich Koller in Wels, in: Der einfache Mensch (Linzer phil.-theol. Reihe, Bd. 3, hg. von *K. Krenn*), Linz 1974, 209—228.
[18] *A. Zerlik*, Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, in: *Mühlviertler Heimatblätter* 16 (1976, Heft 2) 40—44. Vom gleichen Verfasser liegt auch eine Studie zum Thema „Stefan Fadinger" (FS und Jb. 1975/76 des Bundesrealgymnasiums Linz, Fadingerstraße 4, Linz 1976, 123—132) vor, die für die konfessionelle Frage weniger einschlägig ist. Immerhin verdient der Hinweis Beachtung, daß der Bauernführer während der paar Monate seiner Tätigkeit sich eine Leibwache hielt, im Stift Kremsmünster die sog. Kaiserzimmer bezog und sich dahin äußerte, daß ihm schon längst eine solche Wohnung gebührt hätte; bei seiner Ankunft in Steyr ließ er sich im Rathaus einen erhabenen Sitz richten. Ich glaube, daß dieses Verhalten wenigstens für die Person Fadingers zeigt, wie stark neben religiösen Gründen bäuerliche Minderwertigkeitskomplexe, also soziale Motive, das Geschehen von 1626 mitbestimmten.
[19] *R. Zeman*, Weilß gilt die Seel und auch das Guet. Aus des Bauern und des Bürgers Notlagen vor, um und nach ao. 1626, ebd. 45—57. Die angekündigte Fortsetzung lag bei Redaktionsschluß noch nicht vor.
[20] *J. Hörmandinger*, Der 19. Mai 1626 in der Pfarre Hartkirchen. Zur Geschichte eines Gedächtnisbildes, in: Jb. d. Bundesgymnasiums f. Mädchen und Wirtschaftskundliches Bundesrealgymnasium f. Mädchen Linz Körnerstraße 9, Jg. 87 (1975/76) 6—14.

seinem Tode († 18. September 1975) erstellte[21]. Obwohl Grüll in keinem besonderen Nahverhältnis zur Kirche stand und seine Liebe den Bauern gehörte, war er nicht blind für die verschiedenen Aspekte der Unruhen und erkannte klar, daß das Geschehen von 1626 nicht isoliert betrachtet werden darf. Für die Zeit von 1356 bis 1849 zählte er insgesamt 62 kriegerische Auseinandersetzungen, in die er auch den Aufstand von 1626 einordnete. Er sagt in diesem Zusammenhang: „Die Ursachen dieses Krieges waren verschiedener Art, so konfessioneller Natur, dann durch die Bedrückungen der bäuerlichen Untertanen durch die Obrigkeiten ausgelöst worden und schließlich politischer Natur"[22].

Damit sind wir auf die eingangs gemachte Feststellung von der Verzahnung der Motive zurückgeworfen. Im Abstand von 350 Jahren vermögen wir die Ursachen des Bauernkrieges als ein Amalgam von patriotischen, sozialen und konfessionellen Gründen zu erkennen[23]. Daß das alles zusammenspielte, haben übrigens ja schon die Bauern von 1626 erkannt, wenn sie die Verse auf ihre Fahnen schrieben:

Von Bayerns Joch und Tyrannei
und seiner großen Schinderei
Mach' uns o lieber Herr Gott frei[24].
Weil's gült die Seel'[25] und auch das Gut[26],
So soll's auch gelten Leib und Blut.
O Herr, verleih uns Heldenmut!
Es muß sein!

---

[21] *G. Grüll*, Bauernkriege, Aufstände und Revolten im Lande ob der Enns, in: Bauernland Oberösterreich, hg. von *A. Hoffmann*, Linz 1974, 76—94.

[22] Trotz der an erster Stelle genannten konfessionellen Gründe billigt ihnen der Verfasser, wie das eingefügte „so" zeigt, keine vor den anderen Motiven dominierende Rolle zu.

[23] Das habe ich in mehreren Abhandlungen zu zeigen versucht. Neben meinem Anm. 17 genannten Aufsatz vgl.: Ein Brief aus dem Bauernkrieg von 1626, in: Jb. d. Musealv. Wels 18 (1972) 129—132; Die katholische Erneuerung der Stadt Wels und der Bauernkrieg des Jahres 1626, in: Oö. Hmtbl. 29 (1975) 192—199; War der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 ein Glaubenskrieg?, in: Ostbairische Grenzmarken 18 (1976), in Vorbereitung; Der Bauernkrieg — ein Glaubenskrieg?, in: Amtliche Linzer Zeitung 346 (1976) 493 f.

[24] Politische Motivation. [25] Konfessionelle Motivation. [26] Ökonomisch-soziale Motivation.

# 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.**

LITERATUR

ANGELUS SILESIUS, *Vom Geheimnis Gottes und des Menschen* (72.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Kart. lam. DM 5.80.

ANGERMEYER HELMUT, *Religionspädagogik*, Taschentutor. Vandenhoeck & Ruprecht 1976. Kart. DM 17.50.

BAER FRANK, *Votivtafel-Geschichten.* Votivtafeln erzählen von Räubern und Kriegen, von Feuersbrünsten und Kindsnöten, von Verkehrsunfällen und von wunderbarer Hilfe. (172 S., 28 Farbtafeln, 50 Abb.) Förg, Rosenheim 1976. Ln. DM 39.80.

BÄUMLER CHRISTOF u. a., *Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie.* Eine Einführung. (studium theologie 4) (286.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 29.—.

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* 11. Lfg: Faustus von Mileve-Fux, Johann Joseph. (160 Sp.) Bautz, Hamm/Westf. 1976.

BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON, *Volksschott für das Lesejahr C* (944.) Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuchs und des Lektionars. Herder, Freiburg 1976. Kart. DM 14.90, sfr 15.50, S 114.—.

BENZ ERNST, *Ecclesia spiritualis.* Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. (XV u. 481.) Kohlhammer, Stuttgart ²1964. Ln. DM 39.—.

BERTSCHE LEOPOLD, *Kurzkatechismus des innerlichen Lebens.* (31.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. S 13.85, DM 1.80, sfr 1.90.

BETZ OTTO, *Eine Prise Glück.* Einladung zum Leben. (Pfeiffer-Werkbuch 137) (156.) München 1976. Kart. DM 14.80.

BIEMER GÜNTER / BIESINGER ALBERT, *Theologie im Religionsunterricht.* Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie. (131.) Kösel, München 1976. Kart. DM 15.80.

BITTER GOTTFRIED, *Erlösung.* Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. (424.) Kösel, München 1976. Paperback DM 48.—.

BRANDL MANFRED, *Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741—1805).* Sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich. Eine Studie in Ideologie. (288 S., 4 Bildtafeln) Ennsthaler, Steyr 1976. Ln. S 240.—.

BRUNS BERNHARD, *Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch.* Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. (Annuarium historiae conciliorum, hg. v. Brandmüller / Bäumer. Suppl. 3) (200.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. lam. DM 28.—.

DANTINE WILHELM, *Schwarze Theologie.* Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? (111.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 82.—, DM 12.80.

DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen.* Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. (Paderborner Theol. Studien, hg. v. Bäumer/Ernst/Mühlen, Bd. 4) (LXIV u. 355.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 44.—.

EGGER WILHELM, *Frohbotschaft und Lehre.* Die Sammelberichte des Winkens Jesu im Markusevangelium. (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 19) (VIII u. 184.) Knecht, Frankfurt/M. Kart. lam. DM 37.—.

FASSBENDER JOHANN ADAM, *Wozu leben — und dann sterben?* Die Sinnfrage. (117.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. S 52.40, DM 6.80, sfr 7.20.

FIRKEL EVA, *Die selbstbewußte Frau.* Zur Identitätskrise der Frau in der westlichen Welt. (125.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Efalin DM 16.80.

FRANZ GUSTAV, *Jesus kommt nach Akropong.* (Modelle für den RU, Heft 7) Materialheft (80.), Lehrerheft (39.) Kösel, München / Calwer, Stuttgart 1976. DM 5.80 bzw. 4.80.

FRIELINGSDORF KARL / STÖCKLIN GÜNTHER, *Seelsorge als Sorge um Menschen.* Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. (203.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 22.50.

FRIES HEINRICH, *Glaube und Kirche als Angebot.* (338.) Styria, Graz. Kart. lam. S 290.—, DM 40.—.

FURGER FRANZ / HEIERLE WERNER, *Wirtschaft und Politik.* (Die Synode zum Thema.) (167.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. DM/sfr 9.80.

GANOCZY ALEXANDRE, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes.* (200.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 25.50.

GIL FRANCISCO PRIETO, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht.* Zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 22) (224.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. DM 42.—.

GLÄSSER ALFRED, *Kirche kontra Gesellschaft?* Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche. (Eichstätter Studien, NF Bd. XI) (XIV u. 320.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1976. Brosch. DM 48.—.

GOSS-MAYR HILDEGARD, *Der Mensch vor dem Unrecht.* Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung. (140.) Europa-V., Wien 1976. Paperback S 98.—, DM/sfr 14.—.

GRESHAKE GISBERT, *Stärker als der Tod.* Zukunft — Tod — Auferstehung — Himmel — Hölle — Fegefeuer. (Topos-Taschenbuch 50) (96.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 5.80.

HARSCH HELMUT, *Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige.* (234.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 24.—.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Freiheit — die sich binden läßt.* Meditationen zu einem Christusbild des 15. Jh. (28 S., 8 Tafeln) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Kart. DM 14.80.

HERBSTRITH WALTRAUD / LEHMANN MEINRAD, *Wer ist mein Nächster?* Leibliche und geistige Werke der Barmherzigkeit. (65 S., 14 Tafeln) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Ln. DM 19.80.

HERBSTRITH WALTRAUD / LINKE EBERHARD, *Jesu Worte am Kreuz.* (39 S., 10 Tafeln) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Kart. DM 9.80.

HERBSTRITH WALTRAUD / LINKE EBERHARD, *Verwandlung durch Meditation.* Edith Stein. (62 S., 10 Tafeln) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Kart. DM 11.80.

HERDERBÜCHEREI, *Wörterbuch zum Religionsunterricht.* Für alle Schularten und Schulstufen. (267.) (Bd. 9042) Freiburg 1976.

HOFFSÜMMER WILLI, *Wir freuen uns auf die Predigt.* Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste. (119 S., 4 Farbtafeln) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 15.80.

HOLLERWEGER HANS, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich.* (Studien zur Pastoralliturgie, hg. v. B. Kleinheyer / H. B. Meyer, Bd. 1) (573.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. S 524.—.

HUNGERLEIDER FRITZ, *Das Zen-Seminar.* Ein Leitfaden für Übende und Lehrer. (106.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 76.—, DM 12.80.

JUNG C. G., *Psychologie und Erziehung.* (147.) (Studienausgabe) Walter, Olten 1976. Kart. DM/sfr 17.80.

KAHLEFELD HEINRICH, *Orientierung am Evangelium.* Lectio brevis. NF (212.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Efalin DM 19.80.

KARRER OTTO, *Urchristliche Zeugen in Wort und Leben.* (159.) Ars Sacra, München 1976. Snolin DM 19.20.

KEHL MEDARD, *Kirche als Institution.* Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie. (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 22) (XVI u. 338.) Knecht, Frankfurt/M. Kart. lam. DM 48.—.

KLEINER RAFAEL J., *Basisgemeinden in der Kirche.* Was sie arbeiten — wie sie wirken. (278.) Styria, Graz 1976. Kart. S 259.—, DM 36.—.

KLOSTERMANN FERDINAND, *Kirche — Ereignis und Institution.* Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. (156.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 134.—, DM 21.80.

KORTH THOMAS, *Stift St. Florian.* Die Entstehungsgeschichte der barocken Klosteranlage. (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 49) (X u. 458 S., 96 Abb.) Hans Carl, Nürnberg 1975. Ln. DM 88.—.

KREMSMÜNSTER, *1200 Jahre Benediktinerstift.* (388 S., 12 Farbtafeln, 218 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1976. Ln. S 548.—, DM 85.—.

KÜNG HANS, *Gottesdienst — warum?* (40.) (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng 43) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

KUPISCH KARL, *Kirchengeschichte,* Bd. III: Die Reformation in Deutschland. (168.); Bd. IV: Das Zeitalter der Aufklärung (160.); Bd. V: Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege. (152.) (Urban-Taschenbücher 170, 171, 172) Kohlhammer, Stuttgart 1974/75. Kart. lam. je DM 8.—.

LAMPRECHT DIETMAR, *Die Stadt auf dem Berge.* Franziskus, Assisi und unsere Zeit. (92.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. lam. DM 7.80.

LAPIDE PINCHAS, *Juden und Christen.* Verleitung zum Dialog. (87.) (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng 42) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

LARRABE JOSE LUIS, *Perspectivas actuales de Pastoral familiar.* (56.) Madrid 1976. Kart. lam.

LOBINGER FRITZ, *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika.* (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 14.80.

LUCIA SR. M., *Vertraut auf den Herrn.* Psalmverse. (40.) Karmel Welden.

MAGD D. H., *Keine Lust am Untergang.* Ein Wegweiser im Sturm dieser Zeit. (159.) Miriam-V., Jestetten 1975. Kart. lam. S 68.—, DM 8.80, sfr 11.90.

MARTHY BEDA, *Soziale Aufgaben der Kirche im Inland.* (Die Synode zum Thema.) (166.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. DM/sfr 9.80.

MERTON THOMAS, *Meditationen eines Einsiedlers.* Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit. (Klassiker der Meditation) (142.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 8.80.

MÖDLHAMMER JOHANN WERNER, *Anbetung und Freiheit,* Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers (112.) Müller, Salzburg 1976. Kart. lam. S 134.—.

MÜHLEN HERIBERT u. a., *Einübung in die christliche Grunderfahrung.* I. Lehre und Zu-

spruch. (210.); II. Gebet und Erwartung. (160.) (Topos-Taschenbücher 40 u. 49) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 8.80 bzw. 7.80.

MÜLLER JOSEF, *Gemeindekatechese.* Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. (116.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 14.80.

NEWMAN JOHN HENRY, *Christliches Reifen.* Texte zur religiösen Lebensgestaltung. (Klassiker der Meditation) (327.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 9.80.

ÖSTERREICHISCHES KATHOLISCHES BIBELWERK, *50 Jahre Bibel und Liturgie 1926—1976.* Festnummer (76/3) (232.) Klosterneuburg 1976. Kart. lam.

OKUMURA ICHIRO, *Erwachen zu Gott.* Stimme aus dem Karmel in Japan. (91.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1976. Kart. lam. DM 7.80.

PESCH OTTO HERMANN, *Die Zehn Gebote.* (142.) (Topos-Taschenbuch 48) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 6.80.

PESCH RUDOLF / KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Wundergeschichten II u. III (101. u. 99.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Brosch. je DM 15.80.

PFÜRTNER STEPHAN H., *Politik und Gewissen — Gewissen und Politik.* Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. (Kritische Texte 14) (114.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. DM/sfr 10.80.

PIPER HANS-CHRISTOPH, *Predigtanalysen.* Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. (136.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Herder, Wien 1976. Kart. lam. DM 17.80.

POKRANDT ANNELIESE, *Geschichten von Königen in Israel.* Hinweise zum Verständnis der Texte und Bilder. (92.) Kaufmann, Lahr / Kösel, München 1976. Snolin DM 9.80.

POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARD, *Elementarbibel.* Teil 2: Geschichten von Mose und Josua. (80.) Kaufmann, Lahr / Kösel, München 1976. Snolin DM 9.80.

PROBST MANFRED, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit.* Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 2) (328.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. DM 56.—.

PRÖPPER THOMAS, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisches Gespräch mit Jaspers — Bloch — Kolakowski — Gardavsky — Machovec — Fromm — Ben Chorin. (148.) Grünewald, Mainz 1976, Kart. DM 18.50.

QUADT ANNO, *Gott und Mensch.* Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht. (Abh. z. Phil., Psychol., Soziologie der Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 34) (421.) Schöningh, Paderborn 1976. Snolin DM 39.50.

RAHNER KARL, *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums. (448.) Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 38.—.

RATZINGER JOSEPH, *Der Gott Jesu Christi.* Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. (93.) Kösel, München 1976. Kart. lam. DM 9.80.

REY KARL GUIDO, *Darauf kommt es an.* Über die Selbstverwirklichung des Christen. (Reihe Doppelpunkt) (93.) Kösel, München 1976. Kart. lam. DM 9.80.

SARTORY THOMAS UND GERTRUDE, *Erfahrungen mit Meditation.* Eine Orientierungshilfe für Christen. (142.) (Herderbücherei 588) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 4.90.

SAUER RALPH, *Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben.* (207.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 16.80.

SAUTER GERHARD / STOCK ALEX, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie.* Eine Anleitung. (studium theologie 2) (178.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 18.—.

SCHLÖSSER FELIX, *Thema Welt.* Gottes Ja zur Welt, Schöpfungsglaube, Zukunft der Welt, Neues Weltverhalten, Spannungsfelder. (185.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 140.—, DM 21.80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Deutet die Zeichen der Zeit.* Meditationen zum Advent (124.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 10.80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Nachfolge Christi — heute.* Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. (Herder-Bücherei 595) (128.) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 4.90.

SCHNEIDER REINHARD, *Die Macht des Vater unser.* (79.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. S 37.—, DM 4.80, sfr 5.10.

SCHNITZLER THEODOR, *Was die Messe bedeutet.* Hilfen zur Mitfeier. (223.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 24.—.

SCHWEIZER EDUARD, *Der Brief an die Kolosser.* (Evang.-Kath. Kommentar zum NT, hg. v. Blank / Schnackenburg/ Schweizer / Wilkens) (230.) Benziger, Zürich / Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1976. Kart. DM 32.80.

SIX JEAN-FRANCOIS, *Theresia von Lisieux.* Ihr Leben, wie es wirklich war. (315.) Herder, Freiburg 1976. Linson DM 38.—.

SPLETT JÖRG, *Lernziel Menschlichkeit.* Philosophische Grundperspektiven. (143.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Kart. lam. DM 19.80.

STEINWEDE DIETRICH, *Was ich gesehen habe.* Thematische Bibelerzählungen für Kinder, Eltern und Lehrer. (221.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Pfeiffer, München 1976. Linson DM 17.80.

STROLZ WALTER, *Gottes verborgene Gegenwart.* Denkanstöße aus der Bibel. (160.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 19.80.

STUTTGARTER BIBELKALENDER, *Expressionisten malen die Bibel.* 14-Tage-Kalendarium, dreisprachig. (17 mehr-, 10 einfarbige

Kunstdrucke) KBW, Stuttgart 1977. DM 24.—.
TERESA VON AVILA, *Wege zum Gebet.* Eine Textauswahl. (Klassiker der Meditation) (176). Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 8.80.
THURIAN MAX, *Die eine Eucharistie.* (88.) (Topos-Taschenbuch 53) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 6.80.
UNTERRICHTSMODELLE FACH RELIGION, 23: *Kirche kann auch anders sein.* Lehrerheft (36.) DM 4.60; 24: *Passion.* Lehrerheft (32.) DM 4.20, Schülermaterial (32.) DM 3.20. Kösel, München 1976.
VERLAGSGRUPPE ENGAGEMENT, *Almanach.* (128.) Echter, Würzburg 1976.
WAAIJMAN KEES, *De Mystiek van Ik en Jij.* Een nieuwe vertaling van „Ich und Du" van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten gronds lag ligt. (608.) Bijleveld, Utrecht 1976. Kart. lam.
WARMINSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE, *Studia Warminskie XII.* (655.) Olsztyn 1976.
WEIL SIMONE, *Zeugnis für das Gute.* Traktate — Briefe — Aufzeichnungen. (194.) Walter, Olten 1976. Brosch. DM/sfr 29.—.
WEISS BARDO, *Themenschlüssel zum Meßbuch.* Eine pastoralliturgische Arbeitshilfe. (142.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM/sfr 17.80, S 137.10.
WESS PAUL, *Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche.* Der Lernweg einer Pfarrgemeinde. (134.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 98.—, DM 15.80.
WIEDERKEHR DIETRICH, *Glaube an Erlösung.* Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute. (theologisches seminar) (141.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 16.80.
WIESNET EUGEN / GAREIS BALTHASAR, *Schuld und Gewissen bei jugendlichen Rechtsbrechern.* Eine pastoraltheologische Untersuchung über Schuldfähigkeit, Gewissen und Schuldverarbeitung (272.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 19.80.
WOLTERSDORF HANS WERNER, *Die Schöpfung war ganz anders.* Irrtum und Wende. (296.) Walter, Olten 1976. Ln. DM/sfr 36.—.

## HERAUSGEBER

BETTSCHEIDER HERIBERT, *Das asiatische Gesicht Christi.* (Veröff. des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 25) (101.) Steyl 1976.
BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie* 13. (120.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Brosch. DM 15.80.
BITTER GOTTFRIED / MILLER GABRIELE, *Konturen heutiger Theologie.* Werkstattberichte. (328.) Kösel, München 1976. Paperback DM 24.—.
BLASIG WINFRIED, *Sonntag für Kinder.* Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr. Heft 3: Die Sonntage nach dem Dreifaltigkeitsfest. (116.); Heft 4: Vom 1. Adventssonntag bis zum 5. Fastensonntag (Lesejahr B) (120.); Heft 5: Vom Palmsonntag bis zum 16. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr B) (128.) Benziger, Zürich 1974, 1975, 1976. Kart.
DIETZ MATTHIAS, *Kleine Philokalie.* Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. (Klassiker der Meditation) (190.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 8.80.
DÜSTERFELD PETER / ROLFES HELMUTH, *Unsere Hoffnung.* Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit. (186.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 19.80.
EXELER ADOLF, *Umstrittenes Lehrfach: Religion.* Schriften der Kath. Akademie in Bayern, hg. v. F. Henrich, Bd. 73) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 12.80.
FEINER JOHANNES / LÖHRER MAGNUS, *Mysterium Salutis,* Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. (925.) Benziger, Zürich 1976. Ln. DM/sfr 95.—.
FUCHS ALBERT, *Jesus in der Verkündigung der Kirche.* (205.) (Studien zum NT u. seiner Umwelt. Serie A, Bd. I, hg. v. A. Fuchs) Eigenverlag, Linz 1976. Kart. lam. S 206.—.
GLADIGOW BURKHARD, *Religion und Moral.* (232.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1976. Kart. DM 28.—.
HÖRMANN KARL, *Lexikon der christlichen Moral.* (LXIII u. 1756 Sp.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Ln. S 650.—, DM 98.—.
INSTITUT FÜR FRIEDENSFORSCHUNG, *Christen und Marxisten im Friedensgespräch.* Materialien dreier wissenschaftlicher Symposien. (318.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 245.—, DM 42.—.
INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN — MÄHREN — SCHLESIEN, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien,* Bd. IV. (264.) Selbstverlag, Königstein/Taunus 1976. Kart.
INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob* Bd. 2 (für gleiche Stimmen): Lob und Dank / Vertrauen und Bitte / Meßgesänge / Jesus Christus. (147.); Heft 5 (für gemischte Stimmen): Eucharistie (43.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Kart. DM 16.50 bzw. 6.50.
KETTLER WALTER, *Der Lebensbaum.* Ein Ursymbol aus Mythos und Tiefenpsychologie. Impulse für die Glaubensunterweisung. (Pfeiffer-Werkbuch 135) (204.) München 1976. Kart. DM 19.80.
KRÖMLER HANS, *Horizonte des Lebens.* Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Ein Arbeits- und Lesebuch. (194.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 19.50.
LELL JOACHIM / MENNE FERDINAND W., *Religiöse Gruppen.* Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. (208.) Patmos, Düsseldorf / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. DM 19.80.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG — TRIER — ZÜRICH, *Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe.* Studienausgabe. (Pastoralliturgische Reihe) (140.) Herder, Freiburg / Benziger, Zürich 1976. Kart. DM 22.80.

LOIDL FRANZ, *Aspekte und Kontakte eines Kirchenhistorikers.* Kirche und Welt in ihrer Begegnung. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. LII) (230.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 260.—, DM 37.50.

MUMM REINHARD, *Ordination und kirchliches Amt.* Veröff. des Ökum. Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen) (176.) Bonifaciusdruck, Paderborn / Luther-V., Bielefeld 1976. Kart. DM 15.80.

OFFERMANN PETER H., *I Ging.* Das alte chinesische Orakel- und Weisheitsbuch. (416.) Walter, Olten 1975. Ln. DM/sfr 39.—.

OSER FRITZ/KIRCHHOFER KARL, *Modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht.* (7.—9. Schuljahr). Lehrerheft 100: Mit Gott leben (35.), Arbeitsheft für Schüler (31.); Lehrerheft 101: Geheime Offenbarung (34.), Arbeitsheft für Schüler (35.); Lehrerheft 102: Weg nach innen (35.), Arbeitsheft für Schüler (30.); Lehrerheft 103: Tod und Auferstehung Jesu. Hoffnung, die uns leben läßt (64.), Arbeitsheft für Schüler (34.); Lehrerheft 104: Ordensleben (40.), Arbeitsheft für Schüler (30.) Walter, Olten 1976.

PRO ORIENTE, *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens.* 2. Bd. (196.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Kart. lam. S 240.—, DM 36.—.

SCHEUERMANN A. / WEILER R. / WINKLER G., *Convivium juris utriusque.* FS. f. A. Dordett. (460.) Dom-V., Wien 1976. Kart. S 870.—, DM 125.—.

SCHWEIZERISCHE NATIONAL-KOMMISSION JUSTITIA ET PAX, *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei.* Dokumente — Berichte. (150.) Freiburg 1976.

ZETTL LORENZ, *Fünf nach Fünf in St. Michael.* Hundertmal Gedanken nach dem Tag. (Pfeiffer-Werkbuch 136) (191.) München 1976. Kart. DM 18.80.

## BUCHBESPRECHUNGEN

### BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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

B. Lang geht in seiner Dissertation der rätselhaften Gestalt der ‚Frau Weisheit' in Spr 1—9 nach. Bereits in der Einleitung (11—18) formuliert er nach einigen Korrekturen zum traditionellen Weisheitsverständnis (u. a. 15 f: Weisheit ist keine isolierte säkularisierte bzw. aufgeklärte Denkrichtung in Israel) seine These zu Spr 1—9 als einer Sammlung von Lehrgedichten (didaktische Poesie), die er eher vorexilisch ansetzen möchte.

Die Untersuchung der Gedichte, in denen Frau Weisheit in Spr 1—9 auftritt, gilt jeweils dem ‚Sitz im Leben' der Texte sowie einzelnen Themen und bietet einen kurzen Kommentar. In Kap. I: Frau Weisheit als Lehrerin (Spr 1, 20—33) (23—53) erschließt L. sowohl vom Ort der Weisheitsrede (Straße, Platz, Stadttor) als auch von der Sprache her Frau Weisheit als Stimme des Lehrers in der Schule am Marktplatz.

Kap. II: Frau Weisheit als Göttin (55—111) gilt dem zentralen Kap. Spr 8. 8, 1—11 und 12—36 begegnet die Weisheit wieder in der Sprache des Lehrers, in 8, 12—21 in der Rolle Gottes gegenüber dem König bzw. als Königsgöttin wie im Alten Orient. Der freilich nur sehr allgemein mit ägyptischen Gottesreden verwandte Ichstil in Verbindung mit den genannten göttlichen Zügen der Frau Weisheit zeugt nach L. von der Selbsteinschätzung der Beamten und läßt als Verfasser von Kap. 8 einen Lehrer der Beamtenschule vermuten (87). Zum Text von Spr 8, 30 a entscheidet sich L. für die Übersetzung ‚ich war an seiner Seite *als* Kind' (anders zuletzt O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, Freiburg/Schweiz 1974, 21—25: „Ich war bei ihm, einem Meister...'). Auch in 8, 22—31, wo die Weisheit als Kind dem Schöpfer beim Bau des Kosmos zuschaut, sieht L. ein überhöhtes Bild des Weisheitslehrers, der den Geheimnissen der Schöpfung ganz nahe steht und die Schüler darauf hinweist (97). Bisherige Deutungen von Spr 8, 22—31 (Weisheit und Urmensch; Weisheit als spielendes Götterkind, sowie das Verständnis der W. als Sprache der Schöpfung bei G. von Rad) werden abgelehnt. Von Texten wie Ijob 28, 27 und Sir 1, 8—10 her sei doch auch zu Spr 8, 22 ff gefragt, ob nicht die Gestalt der Weisheit in den Gedichten z. T. vielschichtiger zu denken ist, d. h. nicht nur als Selbstzeugnis des Weisheit vermittelnden Lehrers, sondern auch nach der Intuition G. von Rad's u. U. als unmittelbarere Sprache der Schöpfung(-sordnung) selber.

Kap. III: Frau Weisheit und Frau Torheit (Spr 9) behandelt Text und Einzelfragen zum Bankett der Weisheit bzw. Torheit (113—144).

Kap. IV: Wer ist Frau Weisheit? (145—184) fragt nach der einheitsstiftenden Vorstellung hinter den Zügen der Weisheitsgestalt in Auseinandersetzung mit den wichtigsten Lösungsversuchen. Zur Frage der Isis als Vorbild der Weisheit (152 ff) scheint mir für Ben Sira nicht sosehr formale bzw. inhaltliche Abhängigkeit von ‚Isisaretalogien' bedeutsam, sondern die Herausforderung des Glaubens durch Gestalten wie Isis im Zusammenhang des Vordringens gräkoägyptischer Gottheiten im 3./2. Jh. v. Chr. Ein zusammenhängender Weisheitsmythos wird m. E. mit Recht vom Textbefund her abgelehnt. Frau Weisheit wird schließlich im Zusammenhang atl und auch westantiken Denkens als Personifikation verstanden: die persona-

len, göttlichen Züge der Weisheitsgestalt sind geborgt, eine didaktische Konstruktion, damit dem trockenen Lehrstoff des Lehrers „etwas von der überweltlichen Qualität der ‚Göttin' bleibt" (170).

Ein Blick auf die Wirkungsgeschichte der Weisheitsgestalt in Kirche, Spekulation und Mystik rundet die Studie ab, die neben dem Versuch einer umfassenden Hypothese zur Einordnung der Texte um die Frau Weisheit im Spruchbuch das Verdienst beanspruchen darf, sehr nahe beim Text des AT zu bleiben und somit eine solide Grundlage für weitere exegetische Arbeit zu bieten.

Einige Druckversehen: S. 65 Z. 6 v. o. lies: 2 Kön . . .; S. 123 A. 18: ANET; S. 141 A. 76 RPOA; S. 179 A. 85: Bar 4, 1.

*Linz* *Johannes Marböck*

ROSENBERG ALFONS (Hg.), *Der babylonische Turm.* Aufbruch ins Maßlose. (Reihe Doppelpunkt) (156.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 19.80.

„Auch wir bauen heute in Tausenden von Exemplaren ‚den Turm'." Diese Bemerkung aus dem Vorwort umreißt das Anliegen vorliegender Sammlung von Deutungsversuchen und Reflexionen aus verschiedensten Disziplinen zu Gen 11, 1—9 aus der biblischen Urgeschichte (vgl. die Rez. zu J. Illies, Der Brudermord, in: ThPQ 124/1976, 293). Der Hg. begründet in der Einführung mit dem Hinweis auf die Bibel als ‚Buch unendlicher Erinnerungen' mit vielen Sinnschichten die vorgelegten Interpretationen zu Gen 11, 1—9 u. faßt sie kurz zusammen. Sollen die Gedanken von Natur- u. Geisteswissenschaftern zum Text nicht völlig ins Willkürliche und Gegensätzliche auseinanderfallen, ist die Orientierung an einer soliden Auslegung unumgänglich. So steht mit Recht der exegetische Beitrag von J. Schreiner (16—34) am Anfang, der sich in manchem von der Sicht Cl. Westermanns zu Gen 11, 1—9 abhebt. Schreiner unterscheidet eine jahwistische u. jehowistische Schicht sowie die Redaktion mit je spezifischen Aussagen. W. Röllig (35—46) gibt wertvolle archäologische u. historische Informationen zu den mesopotamischen Tempeltürmen, die nicht Symbole der Überheblichkeit, sondern Symbole der Welt und der Schöpfung u. ihrer Beziehung zur Gottheit waren. Aus der Fülle der Beiträge sei noch der Versuch des Psychologen W. Huth hervorgehoben, nach einer eingehenden Beschäftigung mit der exegetischen Literatur tiefenpsychologische und ichpsychologische Gesichtspunkte der Turmbauerzählung herauszustellen (64—88). Huth sucht — freilich etwas kompliziert — zu zeigen, wie darin die eigene Auflehnung Israels auf Babel und die Strafangst auf Jahwe projiziert wird. W. Müller (Die unheilige Stadt) und R. Affemann (Grenzen des Aufstiegs) verweisen unter dem Symbol des Turmbaus auf Grenzen und Bedrohungen unserer Zivilisation. H. Flügel (Im Schatten des Babylonischen Turms) und H. J. Baden (Die Sprache der Turmbauer) reflektieren über die Sprache bzw. über Sprachverwirrung und ihre Überwindung auch unter Christen. H. J. Illies (Trennung und Einheit — der biblische Turmbaubericht und die Wissenschaft vom Menschen) versteht Turmbau als notwendige Lösung aus Abhängigkeit durch Wachstum u. Reife und als Konsequenz des Heraustretens aus dem Urstand. Die Gegenüberstellung zwischen AT u. NT (121) wird dabei freilich dem AT nicht gerecht, das nicht verbietet, sondern aufträgt, die Erde untertan zu machen. Der Physiker Pascual Jordan warnt im Unterschied zu den starken kulturkritischen Stimmen des Bandes vor allen Parolen, die eine radikale Daseinsverschlechterung voraussagen, und appelliert an ein erhöhtes Verantwortungsbewußtsein.

Gehen die Reflexionen und Assoziationen zum Thema Turmbau auch oft weit über den Text von Gen 11, 1—9 hinaus, enthalten sie doch jeweils viel Bedenkenswertes zur Aktualisierung und bezeugen die Aussagekraft der alten biblischen Erzählung.

*Linz* *Johannes Marböck*

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.—.

Hengel (Tübingen) legt in dieser Studie die wesentlich erweiterte Fassung zweier in der Cambridge History of Judaism erscheinender Beiträge zum Thema der Begegnung zwischen dem Judentum und der hellenistischen Kultur der Frühzeit vor Beginn der Römerherrschaft im östlichen Mittelmeerraum als einige Kapitel einer „praeparatio evangelica" vor, die versuchen, eine Brücke zwischen dem Ausgang des AT und der ntl Zeit zu schlagen (7). Er greift dabei nicht nur auf sein monumentales Werk „Judentum und Hellenismus" zurück, das bereits in 2. Aufl. (Tübingen 1973) vorliegt, sondern führt Fragestellungen weiter und verarbeitet neues Material.

K. I behandelt die politische und soziale Geschichte Palästinas von Alexander d. Gr. bis Antiochos III. (333—187 v. Chr.), K. II Aspekte der „Hellenisierung" des Judentums, K. III die Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus in der Diaspora und im Mutterland. Alle drei Kapitel zeichnen sich aus durch umfassende Kenntnis und Heranziehung des neuesten und vielfältigen (archäologischen, epigraphischen und literarischen) Quellenmaterials sowie durch souveräne Synthese zu einer sehr anregenden und lebendigen Darstellung einer weithin unbekannten Epoche der israelitischen Geschichte.

Bemerkenswert zur politischen Geschichte ist der Hinweis auf den Widerspruch, daß erst

zur Zeit, als „der Niedergang der hellenistischen Königreiche offenbar wurde, radikale Reformer in Jerusalem darangingen, die Heilige Stadt in eine seleukidische Polis mit griechischer Verfassung zu verwandeln" (70). Phänomen und Entwicklung der „Hellenisierung" werden in ihrer Vielschichtigkeit darzustellen versucht: politisch-sozial, als literarisches, philosophisches, sprachliches und religiöses Problem: eine tiefergehende Hellenisierung wurde erst allmählich und unter dem Schutze Roms volle Wirklichkeit (76; vgl. auch 101 ff). Dabei offenbart sich sowohl die innere Affinität des Judentums zur griechischen Welt (Sinn f. Gesetz und Gemeinschaft) als auch der Gegensatz (Erwählungsbewußtsein — Ablehnung der offiziellen Stadtkulte). Die Frage der Assimilation spaltete das Judentum selber und führte zum Makkabäeraufstand; der Versuch einer Theokratie auf der Tora des Mose war freilich in dieser veränderten Welt schließlich zum Scheitern verurteilt.

Aus Kap. III seien die Bemerkungen zum Hintergrund der LXX-Übersetzung (Zusammenhang mit jüdischen Militärsiedlern im ptolemäischen Ägypten, 128 f) hervorgehoben sowie die abschließende Skizze zur Hellenisierung in Palästina bis zur Makkabäerzeit und deren Reflex in außerbiblischen und biblischen Zeugnissen (Kohelet, Ben Sira); wichtig dabei u. a. die Korrektur einseitiger Alternativen (Theokratie-Eschatologie-Weisheit).

Hengels Studien erweisen sich nicht nur als unentbehrlich für jedes künftige Studium atl Geschichte und Literatur der Epoche des Hellenismus; sie zeigen auch gerade durch Quellennähe und Sachbezogenheit auf Schritt und Tritt die bleibende Aktualität der Fragen um Bewahrung, Anpassung und Widerstand in der Geschichte der religiösen Existenz.

*Linz* *Johannes Marböck*

PESCH RUDOLF/KRATZ REINHARDT, *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd. I (96.), Bd. II (101.), Bd. III (99.) Knecht, Frankfurt/M. 1975/1976. Brosch. je DM 15.80.

Mit diesen Bänden wird uns eine Hilfe für das synoptische Studium der Jesusüberlieferung angeboten. Der 1. Bd. umfaßt einen Kommentar zu Mk 1,1—3,6 mit den jeweiligen Parallelen bei Mt und Lk und ist in 15 Stücke eingeteilt. Die Bearbeiter legen die Patmos-Synopse zugrunde, aber der Leser kann jede der gängigen Synopsen benutzen (sie sind unter der Überschrift der einzelnen Stücke mit den entsprechenden Nummern angegeben). Die Einführung zur Benutzung dieses Kommentars legt dar, wie man gewinnbringend beim Studium vorgehen soll. Dabei wird hingewiesen, daß man sich zuerst möglichst intensiv mit dem Text vertraut mache, aber auch den Kontext immer beachte, daß eine Gliederung des Textes und das Erkennen seiner Gattung hilfreich sei, daß man wichtige Fragen an den Text stelle wie z. B. „Worum geht es eigentlich?", daß man sich nach den Gründen der Änderungen bei Mt und Lk frage und die unterschiedlichen Akzente vergleiche, daß man die historische Rückfrage auf Grund des ältesten Textes stelle und daß der Rahmen eines Stückes uns die Eigenart seines Redaktors erkennen lasse.

Im 2. und 3. Bd. werden die Wundergeschichten formgeschichtlich untersucht, wobei das Hauptgewicht auf der Strukturanalyse des Einzelwunders liegt. Bd. 2 beschäftigt sich zuerst mit den Exorzismen, dann mit den Heilungen von Fieber, Aussatz, Lähmung, Blutfluß, Taubstummheit, Blindheit und schließlich mit den Totenerweckungen. Bd. 3 behandelt die Rettungswunder (Sturmstillung und Seewandel), die Geschenkwunder (1. und 2. Speisungsgeschichte), die Normenwunder (so werden jene Erzählungen genannt, die anhand des Wunderberichts für alte oder neue Normen werben, wie z. B. die Heilung des Gelähmten oder die Heilung der erstarrten Hand am Sabbat), Fernheilungen (der Tochter der Syrophönizierin und des Knechtes des Hauptmanns von Kafarnaum) und die Sammelberichte. Zu jeder dieser Gattungen wird eine Einführung gegeben und am Schluß werden zusammenfassende Kontrollfragen gestellt.

So haben wir in diesen 3 Bd. (3 weitere Bd. sollen noch die Gleichnisse und Passionsberichte bringen) eine gute Anleitung zum synoptischen Lesen der Evangelien, um so das eine Evangelium Jesu Christi genauer kennenzulernen. Damit sind sie eine wertvolle Hilfe für Religionslehrer, aber auch für das Privatstudium und die Erwachsenenbildung.

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

„Was hier angeboten wird, ist als Leitfaden für eine biblische Arbeit im Rahmen der Theologischen Erwachsenenbildung gedacht. Biblische Arbeit meint mehr als das Anhören und Bedenken einer Auslegung. Es geht darum, den einzelnen Teilnehmer zu einer selbständigen Auseinandersetzung mit dem biblischen Zeugnis zu führen. Solche muß freilich ermöglicht werden durch eine erste Erschließung des Textes, aber das Gewicht liegt auf dem Gespräch in der kleinen Gruppe aus Gleichgestellten", so heißt es im Vorwort (9). Der Sinn dieses Leitfadens ist, dem Leiter einer Gruppe die Mühe der Stoffaufbereitung zu erleichtern und den Gruppen eine Reihe von Fragen anzubieten, an denen sich ein Gespräch entfalten kann. Des-

wegen wird der Text in seinen einzelnen Abschnitten jeweils in 3 Stufen erarbeitet: A enthält die Worterklärung mit Verweisungen auf den Urtext und auch sprachliche Erläuterungen wichtiger Wörter und Wendungen; B bietet eine Vers-um-Vers-Auslegung, wodurch der Text zur Sprache kommen soll; C formuliert konkrete Fragen und will zu Aufgaben anregen. So will dieses Buch ein Beitrag zur Praktischen Theologie sein und der Erwachsenenbildung einen wichtigen Dienst für ein tieferes Hineinfinden in das NT leisten.

*Linz* *Siegfried Stahr*

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.

Wie das Sachbuch zur Formkritik von Gerhard Lohfink „Jetzt verstehe ich die Bibel", so ist auch dieses Sachbuch zu den Wunderberichten der Evangelien ausgeführt: sehr verständlich geschrieben, mit Zeichnungen und Bildern bestens illustriert. Es wird zuerst behandelt, was ein Wunder ist, nach unserer heutigen Sicht, nach der Sicht der Antike und nach der Sicht der Bibel. Dann wird über die Wunder als Zeichen gesprochen in ihrer engen Verbindung mit der Botschaft Jesu und dem Glauben. Hierauf werden die 4 bekannten Arten der Wunder Jesu anhand von Beispielen dargelegt: die Heilwunder (im Vergleich mit den hellenistischen Wundererzählungen, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Heilung des Gelähmten, der gelähmten Hand am Sabbat und die Heilung des Blindgeborenen), die Dämonenbannungen (in der Synagoge von Kafarnaum, die Heilung des Besessenen von Gerasa, woran sich die Frage nach dem Bösen als personale Macht anschließt), die Naturwunder (Seewandel Jesu und andere „Naturwunder") und die Totenerweckungen (des Lazarus und des Jünglings von Naim). W. untersucht auch die sogenannten Begleitwunder, vor allem die beim Tode Jesu. Nach der Beurteilung der außerbiblischen Wunderberichte behandelt W. das Verhältnis der Wunder Jesu und der Auferstehung Christi. Den Abschluß bildet eine kleine Sammlung wichtiger Wunderberichte, die uns aus Inschriften, aus den Wundererzählungen des Judentums und von Religionsstiftern bekannt sind. Angefügt sind dann noch die Lösungen der Übungsaufgaben.

Dieses für alle sehr empfehlenswerte Buch (es gibt kein vergleichbares in der reichen Literatur über die Wunder) will durch die Darlegung der positiven Erkenntnisse und Ergebnisse der Untersuchungen der Wunder in den Evangelien eine wertvolle Hilfe bieten, den Sinn der ntl Wundererzählungen zu verstehen und mit ihrer Botschaft auch heute verantwortbar zu leben. Vor allem zeigt es auf, daß es in den Wunderberichten nicht um Sachinformation geht, sondern daß diese Texte aus der Vergangenheit in unsere Gegenwart hineinsprechen und eine bessere Zukunft begründen wollen.

*Linz* *Siegfried Stahr*

## DOGMATIK

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

Das Buch enthält die Referate, die beim Arbeitstreffen der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie 1970 in Würzburg gehalten wurden. Den Beiträgen ist jeweils ein lateinisches Summarium vorangestellt. Josef Hasenfuß unternimmt unter dem Titel „Mythos und Religion in der Geschichte" (11—25) eine Klärung der Begriffe aus der Perspektive der Religionsgeschichte; Heinrich Maria Köster, „Der Mythos in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts" (27—52) und Paul-Werner Scheele, „Der Mythos im Urteil der heutigen Theologie" (89—107), bieten aufschlußreiche theologiegeschichtliche Überblicke. Josef Schreiner beschreibt in seinem Referat „Mythos und Altes Testament" (53—65) die Problemlage in der Exegese des AT, Alfons Weiser wendet seine grundsätzlichen Überlegungen — „Mythos im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Mariologie" (67—88) — auf die Texte über Maria an (Gottesmutter, Jungfrauengeburt, die Frau in Apk 12); Michael Schmaus schließlich behandelt als einziger ausdrücklich das Thema, das unter einem solchen Titel von Mariologen erwartet werden konnte: „Die dogmatische Wertung des Verhältnisses von Mythos und Mariologie" (109—124). Dem Ganzen ist vorangestellt eine dedicatio an verdiente Mariologen, im Anhang sind Fürbitten um die Einheit der Christenheit zu lesen.

Das Buch ist ein Dokument dafür, daß Fragen nach dem Zusammenhang des Marienkultes mit der mythologischen Überlieferung nicht mehr bloß apologetisch kurz genannt und abgewehrt, sondern ausführlich ernst genommen werden; sie sind auch in Kreisen von Mariologen nicht mehr ungehörig. Man nimmt es daher mit einiger Erwartung zur Hand und wird vorerst noch einmal enttäuscht — nicht sosehr durch die Qualität der Beiträge, wohl aber durch die Themenwahl: von den 6 Referaten bezieht sich nur jenes von Schmaus ausdrücklich und zur Gänze, jenes von Weiser teilweise auf den Marienkult, während alle übrigen in vielen Wiederholungen, Überschneidungen und unvermittelten Gegensätzen um den Begriff des Mythos und seine christliche Brauchbarkeit kreisen. Es ist so, als hätten sich die Veranstalter an das eigentliche Thema nicht recht herangetraut und daher das Grundsätzliche vorgeschoben. Schmaus bringt einen mit kri-

tischen Anmerkungen versehenen Elenchus der Punkte, an denen eine Verschmelzung marianischer und mythologischer Motive stattgefunden haben kann. Ich glaube aber weder, daß die Liste vollständig ist, noch daß in dieser Aufzählung wirklich der Aspekt berührt wird, in dem die Entwicklung des Marienkultes erst begreiflich gemacht und an einem ursprünglich christlichen Kriterium gemessen werden kann. Das aber ist die Funktion, die Maria innerhalb des christlichen Gottesbildes und innerhalb des christlichen Verhältnisses zu Gott eingeräumt wurde. Im Verhältnis zu diesem Aspekt sind alle anderen Entfaltungen sekundär, denn die seelische Plausibilität und das vitale Interesse, die dem überlieferten Marienkult die religiöse Notwendigkeit gaben, können in einem einfachen Satz zusammengefaßt werden: Hier, bei, durch oder sogar *in* Maria findest du einen gnädigen und verläßlichen Gott.

Die sogenannte Krise der Marienverehrung hat einen positiven Grund auch darin, daß von vielen Katholiken der Gegenwart mit ursprünglicher Klarheit begriffen wird, was für die Christen der ersten Stunde das Evangelium ausgemacht hat: wir können im Namen Jesu „mit freiem Mut vor den Thron der Gnade treten" (Hebr 4, 16). Vieles, allzuvieles an der später gewachsenen Marienverehrung und -theologie stammt aus einem erneuerten Mißtrauen gegenüber Gott und seiner Zugänglichkeit und Verläßlichkeit in Jesus Christus. Dazu gibt es schon reichliche Auskünfte der geschichtlichen Forschung; sie müssen aber in eine theologische Rede über Maria erst noch eingebracht werden. Vielleicht dürfen wir das schon von einem der nächsten Symposien der Mariologen erwarten.

*Linz* *Gottfried Bachl*

GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Weltfrömmigkeit.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von Beatrix Klaiber. (240.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Brosch. DM 22.—.

Die Herausgeberin schreibt im Vorwort, das Buch sei äußerlich zwar unfertig, „in seinem Gehalt aber die Vollkommenheit des Ewigen herauskristallisierend"; damit weckt sie im Leser eine Erwartung, die ihm die vorgelegten Fragmente aus dem Nachlaß der bekannten Schriftstellerin nicht erfüllen können; nicht nur, weil es ein Buch jener Perfektion wohl gar nicht geben kann, sondern weil die Verfasserin den allumfassenden olympischen Blick von oben nie versucht; sie bietet Entwürfe an für ein Verständnis des Christentums und seines Verhältnisses zur Welt und bleibt dabei gescheit und bescheiden genug, die Grenzen religiöser Erkenntnis nicht zu übersehen.

Die zitatenreichen Texte müßten sowohl der Quantität wie der Qualität nach erst noch geordnet und überarbeitet werden, um ein Ganzes darzustellen; aber auch in der vorliegenden Gestalt sind sie das Zeugnis einer christlichen Spiritualität, die sich nicht schämt, das Rendezvous mit der Vernunft gewagt zu haben, also denkende Frömmigkeit zu sein; der Ton persönlicher Betroffenheit, der immer zu hören ist, hat deshalb die Kraft der Überzeugung; auch dort, wo sich die Verfasserin mit resoluten Sätzen von der religiösen Atmosphäre absetzt, die sie als junges Mädchen im Pensionat der Englischen Fräulein erlebt hat, ist nichts zu spuren vom Eifer der Enttäuschten, der solche Rückblicke oft verzerrt; obwohl sie sich traut, viele negative Errungenschaften der katholischen Kirche nach Pius XII. deutlich zu nennen, ist sie nicht beleidigt vom Gang der Zeit und stimmt nicht ein in jene abendlichen Elegien, in denen nur von Dekadenzen gesungen wird. Ida Friederike Görres gehört zu den Katholiken, die mit ihrem Wort an der Metamorphose des Katholischen, die jetzt deutlicher im Gang ist, wekkend und fördernd mitgewirkt haben. Ihr letztes Buch zeigt, wie sie bis zu ihrem Tod versucht hat, furchtlos, aufmerksam und hoffend Schritt zu halten.

*Linz* *Gottfried Bachl*

GOVAERT LUTGART, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang.* (248.) Pustet, Salzburg 1975. Kart. lam. S 239.—, DM 32.—.

Diese Dissertation weist auf, daß die Mariologie die Entwicklung der Ansichten Newmans in den Jahren vor seiner Bekehrung zur katholischen Kirche wesentlich mitbestimmt hat. Einerseits wird die Kontinuität der Mariologie Newmans nachgewiesen, andererseits ihre Entwicklung dargestellt.

Newman hat Maria von Anfang an verehrt: Das beweist eine in diesem Band erstmals publizierte Marienpredigt zum Fest Mariae Verkündigung 1831. Der Grund dieser Verehrung wird mehrfach genannt: „Wir ehren den Herrn im ehrfurchtsvollen Nennen seiner Mutter... Sie ist Gegenstand unserer Betrachtung, damit wir das Bild ihres Sohnes in unseren Herzen wirklichkeitsnahe und lebensvoll entfalten." Dieser Grundgedanke zieht sich durch das gesamte Werk Newmans. Bei den Kirchenvätern findet Newman die Bezeichnung Mariens als zweite Eva. Daraus wird abgeleitet, daß „in ihr das Schicksal der Welt gewendet werden" sollte. Dennoch stellt sich der Anglikaner Newman die Frage, ob die Marienverehrung der römischen Kirche nicht „abgöttisch" sei und damit eine Korruption der ursprünglichen Lehre darstelle. Hand in Hand damit geht eine Auffassung von der Stabilität der Tradition, die dem anglikanischen Bischof Bull entlehnt wird, und für eine Lehrentwicklung keinen Platz läßt.

Das Interessanteste an dieser Arbeit ist der Nachweis, daß erst eine flexiblere Auffas-

sung der Entwicklung der Glaubenslehre, wie sie Newman in seinem großangelegten Werk zu diesem Thema entwickelt, auch zur Akzeptierung einer Entwicklung der Marien- und Heiligenverehrung führte. Andererseits erkannte er, daß die katholische Kirche Maria zwar als das ranghöchste Geschöpf, aber nicht als göttliches Wesen verehrte. Damit waren seine Bedenken endgültig entkräftet. Wie wir sehen, beschäftigt sich Newman hauptsächlich mit der Frage nach dem Recht und der Art und Weise der Marienverehrung. Die großen Glaubenswahrheiten über Maria, ihre Gottesmutterschaft, ihre Sündlosigkeit, ihre Unbefleckte Empfängnis, werden zwar genannt, doch niemals tiefer ergründet. Hier sind die Grenzen der Mariologie Newmans, wie der Leser nicht ohne eine leise Enttäuschung feststellt.

*Linz* *Günter Rombold*

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt.* St. Gabriel, Mödling 1976. Kart. lam. S 96.—.

Es handelt sich um den 1. Bd. einer geplanten Reihe: der „Beiträge zur Religionstheologie", die von der Phil.-Theol. Hochschule St. Gabriel herausgegeben wird. Die durch diese Reihe aufgegriffene Thematik ist ein Desiderat der Theologie, seit das II. Vatikanum jedem Menschen guten Willens die Heilsmöglichkeit zugesprochen und die positive Bedeutung der nichtchristlichen Religionen anerkannt hat. Die Aufgabe ist dreifach: 1. der Dialog mit den Religionen, 2. die Klärung des unterscheidend Christlichen, 3. das Durchdenken der Folgerungen für die Theorie und Praxis der Mission.

Dem ersten Problemkreis ist in diesem Sammelband der Beitrag von A. Vorbichler gewidmet: „Das Heil im Verständnis der nichtchristlichen Welt". Besonders bemerkenswert sind seine Hinweise auf die Religion der Bantu als Beispiel für die sogenannten Naturvölker. Magie wird hier als Teilhabe am Leben und den Mitteln zur Lebensstärkung gedeutet. Von dieser Position aus kann auch die Religion der Naturvölker positiv gesehen werden: Sie bringt die Abhängigkeit aller Lebenssphären zum Ausdruck und bietet die Sippensolidarität als Modell für die Solidarität aller Menschen an. Kursorisch geht Vorbichler in der Folge auch auf die indische und chinesische Religion sowie den Marxismus als Weltanschauung ein.

Die zweite der genannten Aufgaben nimmt K. Rahner in seinem Artikel „Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils" in Angriff, der das eigentliche Ereignis dieses Bandes darstellt. Rahner fragt nach der Bedeutung des dogmatisch verbindlichen Satzes: „Wer immer von den Menschen das eigentliche und endgültige Heil findet, erlangt es in Abhängigkeit von Jesus Christus". Heil wird streng übernatürlich verstanden als „Unmittelbarkeit zu Gott als er selbst". Die 1. interessante These Rahners lautet: „Im eigentlichen Vollzug des Heils scheint die Freiheit des einzelnen unersetzbar zu sein". Richtig verstanden könne man daher von einer „wahren Selbsterlösung" sprechen: Erlösung bedeutet nicht Fremderlösung ohne Berücksichtigung menschlicher Freiheit. Man kann sich allerdings fragen, ob das Gegensatzpaar Selbst- oder Fremderlösung im Hinblick auf Gott nicht von vornherein die Antwort verfehlt. Zudem ist der Begriff der Selbsterlösung historisch belastet. — Vertrauter klingt die 2. These Rahners: Das Kreuz sei das ursakramentale Zeichen von Gnade. Auf dem Hintergrund der Freiheitsgeschichte bedeutet das, daß Gott sich dem Menschen Jesus so mitgeteilt hat, daß dieser zur nicht mehr zurücknehmbaren Selbstzusage Gottes an die Welt wird. Das Kreuz bedeutet dann das „Ende und Endgültigwerden menschlicher Freiheitsgeschichte überhaupt". Rahner geht dann neuerdings auf den mißverständlichen Begriff vom „anonymen Christen" ein und definiert ihn als jenen, „der etwas konkret Unbekanntes sucht, der Ausschauende und Wartende, der existentiell mit dem verbunden ist, was er sucht". Eine „suchende Christologie" weiß freilich nicht, daß in Jesus von Nazareth der zu finden ist, den sie sucht. Liegt da nicht ein Widerspruch vor? Setzt eine „suchende Christologie" nicht bereits den Glauben voraus, während jeder, der nicht glaubt, sie als Zumutung empfindet? Der Einwand muß gemacht werden, daß der Begriff „anonymer Christ" im Dialog mit den Religionen eher eine Belastung als eine Hilfe darstellt.

W. Kaspar ergänzt Rahners Artikel um den ekklesiologischen Aspekt: die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist die geschichtliche Daseins- und Wirkweise des Geistes Jesu Christi. F. Hahn hebt die pneumatologische Dimension des Missionsauftrages hervor. Als evang. Theologe fußt er wesentlich stärker auf der Schrift als Rahner und Kaspar.

J. Glazik geht in seinem Artikel „Ortskirche — Weltkirche" die dritte Aufgabe an: die Untersuchung der Folgerungen auf die Theorie und Praxis der Missionen. An die Stelle der Patronatsmissionen der Neuzeit, die uns die schwere Hypothek der Verbindung von Mission und Kolonisation gebracht haben, muß heute die Anerkennung des ortskirchlichen Prinzips treten, wodurch die Missionskirchen mündig werden. Die Praxis ist der Theorie vorangeeilt: auch das II. Vatikanum blieb in seinen Äußerungen noch zaghaft, wobei die Kirchen-Konstitution klarer spricht als das Missionsdekret.

In den letzten Jahren hat sich ein Umdenken in der Theologie angebahnt, wodurch der seit Barths Zeiten geradezu geächtete Begriff der Religion wieder aufgewertet wird. Die vor-

liegende Schrift stellt einen wichtigen Beitrag dazu dar.

*Linz* *Günter Rombold*

SCHWAGER RAYMUND, *Glaube, der die Welt verwandelt.* (176.) Grünewald, Mainz 1976. Brosch. DM 19.80.

Sch. geht von der Frage aus, ob nicht die Christen deshalb an Minderwertigkeitsgefühlen leiden, weil in der kirchlichen Vergangenheit Demut, Gehorsam, Kreuztragen, Selbstverleugnung und Verachtung der Welt als die zentralsten Tugenden verkündet wurden. Im 1. Teil zeigt Vf. das hohe Selbstbewußtsein Christi an seiner Botschaft und seinem Verhalten auf. Der Glaube als Nachfolge Christi müßte aber Teilnahme am machtvollen Leben des Auferstandenen bedeuten! Im 2. Teil entwirft Vf. eine kurze Christologie. In diesem Abschnitt erweist er sich als ein profunder Kenner der gegenwärtigen Jesusliteratur. Im 3. Teil wird das machtvolle Glaubensleben in einer pluralistischen Welt angegangen. Zunächst wird die Geschichte des hohen Glaubensbewußtseins am Apostel Paulus, den Johannesgemeinden, den Märtyrern, in der Vergöttlichungstheologie des Menschen bei Athanasius und Gregor von Nazianz und den Mystikern deutlich gemacht. Desgleichen wird nicht beschönigt oder gar verschwiegen das einseitige Machtbewußtsein und der Machtmißbrauch im kirchlichen Amt, daß Täuschungsmechanismen gegeben waren, die im Namen des Glaubens Gewalt übten und damit Verrat an Jesus begingen. Im 4. Abschnitt wird darüber reflektiert, daß Glaubensimpulse zur Weltgestaltung geführt haben, daß z. B. das Abendland ohne Einfluß des Christentums nicht zu denken, daß die „faustische Seele" (O. Spengler) verfärbte christliche Glaubenserfahrung, daß die westliche Ökonomie ein Nebenprodukt der benediktinischen Lebensform (A. Toynbee) wären.

Höchstes Interesse erregt der Abschnitt über die Kritik der Vorstellungen und Projektionen im modernen Geistesleben. Ausgehend von Fr. Bacon, der Wissen und Macht identifizierte, über Kant zur Quantenmechanik wird die Grenze des Erkennens — als eine Wechselwirkung von Objekt und Subjekt — klar. Je tiefer die Erkenntnis, desto machtvoller muß der Mensch eingreifen. Will der Mensch „hinter es kommen", so muß er es zerstören (C. Fr. von Weißsäcker). Gilt dies auch für die Erkenntnis des Menschen selber?!? Ist das Bewußtsein selber bestimmt von ökonomischen Interessen (Marx), von sexueller Libido (Freud), von einem „primären Narzißmus" (Freud)? Nach P. Ricoeur in „Die Interpretation, Ein Versuch über Freud" hat diese Eigenliebe des Menschen drei schwere Kränkungen erfahren müssen: die kosmische (durch Kopernikus — der Mensch mit seiner Erde ist nicht der Mittelpunkt); die biologische (durch Darwin — der Mensch ist nicht Herr der Tiere, er ist selber aus dem Tier entstanden); die psychologische (durch Freud — das „Ich" ist nicht einmal Herr im eigenen Hause). Manuel de Diégez in „Science et nescience" weist nach, daß der Mensch im Denken immer Spiegelbilder des eigenen Ich auf die Wirklichkeit projizierte und daher die „Stimme des Transzendenten" und den „unfaßbaren dunklen Hintergrund" nicht erfahren konnte. Das Bewußtsein wollte das Absolute verdrängen oder beherrschen. René Girard in „La Violence et le Sacre" stellt klar, wie sich der Mensch durch die Macht des Absoluten bemächtigen wollte, wie Christus das Opfer dieses Machtmechanismus wurde, wie er aber durch die Auferstehung die Folge der Gewalt, den Tod, überwunden hat. Damit sei die Spitze des abendländischen Denkens beim AT und NT wieder einer weltverwandelnden Kraft, wenn auch gegen sich selber! Zum Schluß streift Vf. die Problematik der Apokalypse in der modernen Welt, daß nämlich dadurch die absolute Verantwortung des Menschen für seine Geschichte zum Ausdruck kommt.

Abgesehen vom angenehmen Druck, dem Literaturverzeichnis, den reichhaltigen Anmerkungen in Originalzitation mit deutscher Übersetzung, ist dieses Buch eine echte Bereicherung für Fachtheologen, die der Gefahr der Einseitigkeit ausgesetzt sind, für die theologischen Allrounder (Mittelschullehrer) und ebenso für theologisch und geistesgeschichtlich Interessierte.

*Linz* *Josef Hager*

LEHMANN KARL, *Jesus Christus unsere Hoffnung.* Meditationen. (96.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam., DM 9.80.

Die 4 Meditationen unterschiedlichen Ursprungs haben alle als gemeinsames Thema das zentrale Ereignis des Todes und der Auferstehung unseres Herrn als Geheimnis der Hoffnung für die Welt (und sind eine Ergänzung zu dem 1975 erschienenen Bändchen „Jesus Christus ist auferstanden").

Im 1. Beitrag weist der bekannte Freiburger Dogmatiker auf, daß der Glaubensartikel „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben" einerseits die Verwurzelung der Heilsereignisse in der konkreten Geschichte angibt, anderseits Jesu Werk und Person auf dessen Lebensende zusammendrängt. Jesu Leben und Verkündigung wurden immer mehr ein Konflikt auf Leben und Tod, dessen Gewaltsamkeit von Leiden und Kreuz unterstrichen und dessen Unwiderruflichkeit vom Grab besiegelt wurden. Jesus hat — aus alles umgreifender Liebe — qualitativ ‚unendlich' gelitten, da er zugleich Gottes Sohn und Herr der Welt und der Geschichte ist. „Gott wird aus freier Liebe das Gegenteil seiner selbst, nämlich indem er die Sünde, die Verlorenheit und die Gottverlassenheit einholend in sich hineinnimmt" (22 f). Das Kreuz, in dem sich Gott

bis in die letzten Abgründe der Hoffnungslosigkeit mit den Menschen solidarisiert, läßt uns neu zu Brüdern werden, da wir eingeladen sind, unsere Selbstbehauptung aufzugeben, alle irdischen Herrschaften zu relativieren und einander zu vergeben, nachdem der Herr selbst uns nirgends, nicht einmal im Tode, alleine läßt.

Inmitten aller berechtigten Entmythologisierung schält der Vf. in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar in der 2. Meditation „Licht vom äußersten Ende der Finsternis" den bleibenden Kern des Glaubensartikels vom Höllenabstieg Jesu heraus. Im Erleiden der Gottferne der Verdammten, dem Geheimnis des Karsamstags, erreicht die irdische Erfahrung von Finsternis und Einsamkeit ihren Höhepunkt; neben der Macht des Bösen zeigt sich aber auch die Maßlosigkeit der Liebe des Herrn. „Entschlossene Liebe bis zum äußersten ist die einzige ‚List' Gottes, welche das Reich des Bösen besiegt" (48). Da die Liebe die Geschichte nach vorne und nach rückwärts einholt, beginnt hier die Heimholung der gesamten Schöpfung. Nicht in einem triumphalen Höllenabstieg, sondern in der Ohnmacht des Herrn offenbart sich die universale Heilsbedeutung seines Todes am Kreuze.

In der 3. Meditation analysiert L. zunächst Kontext und Aufbau der „Emmaus-Erzählung", die darauf abzielt, das Unverständnis der Jünger, die durch die Tatsache des Sterbens an der Messianität Jesu zweifelten, zu korrigieren. „Der zur Herrlichkeit bestimmte Kyrios ist der in Leid und Tod erniedrigte Mensch Jesus" (66 f). Wie für die Jünger das belehrende Wort allein nicht genügte, sondern erst die Mahlgemeinschaft den Auferstandenen ‚erkennen' ließ, so bleiben diese beiden Pole, Wort und Sakrament, Schriftverständnis und Eucharistie, für alle Menschen der entscheidende Zugang zum ‚nachösterlichen' Glauben an den Auferstandenen; darin wird uns auch heute noch persönliche Ostererfahrung geschenkt — eine Erfahrung zwar der ‚Jünger zweiter Hand', die jedoch identisch ist mit dem Bekenntnis der Kirche und ihrer damals und heute amtlich bestellten Apostel, wie der Osterruf der in Jerusalem Zurückgebliebenen bestätigt.

Der 4. Beitrag geht dem Zusammenhang zwischen „Jesu Christi Himmelfahrt und der Hoffnung der Welt" nach. Himmelfahrt ist nicht als ein Rückzug aus der Welt zu verstehen, sondern als neue Nähe des Herrn in der durch den liebenden Einsatz seines Lebens entstandenen Herrschaft über die Welt. Unsere darin begründete Hoffnung bewahrt den Blick für die Not der Welt und versucht in der Gegenwart in kleinen Schritten Zeugnis zu geben von der großen Hoffnung. Durch den Einsatz der Kirche wird sie zu einer weltverwandelnden Kraft, wenn auch das letzte Gelingen beim Herrn selbst liegt.

Die Zurückweisung falscher Sühne- und Genugtuungsvorstellungen, berechtigte Anliegen der Kreuzestheologie, die Beziehung der in Christus begründeten Hoffnung zu irdischem Leiden und Hoffen, vor allem aber die Hervorhebung der alles umgreifenden *Liebe* Gottes als zentralem Geheimnis lassen das Bändchen jedem empfehlen, der sich selbst von dieser Liebe überzeugen und neu ergreifen lassen oder anderen ein vertieftes Verständnis des ‚Geheimnisses unseres Glaubens' künden möchte.

*Linz* *Walter Wimmer*

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.—.

Um es vorweg zu sagen: Eine ähnlich umfassende und erschöpfende Darstellung der Theologie von Metz, wie sie sich nach dessen „politischer Wende" ab 1964 zu entfalten beginnt, ist dem Rez. nicht bekannt. Er möchte dem Vf. wünschen, daß seine Arbeit jene Anerkennung findet, die ihrem qualitativen Rang entspricht. Sehr beachtlich ist des Verfassers Kenntnis der mit Metz' Denken unlöslich verbundenen Literatur betreffend Aufklärung, Säkularisation, neuzeitliches Geschichtsverständnis und Frankfurter Schule. Ebenso ist sein sachgerechtes und profundes Urteil in der gesamten Materie hervorzuheben.

Die Arbeit gliedert sich in 6 präzise angelegte Kap., die durch ihre minuziösen Unterteilungen das Auffinden von Detailfragen bestens ermöglichen. Zunächst geht es um die Darlegung der Entwicklung der Theologie von Metz, wobei die Kritik an der politischen Theologie zugunsten der Selbstinterpretation von Metz zurückgeschnitten wird. Im 2. Kap. wird das hermeneutische Anliegen von Metz analysiert, wobei die Dialektik von kritisch-theoretischer und geschichtlich-praktischer Hermeneutik der Offenbarung als ein Spezifikum Metzschen Denkens sichtbar wird. Das Evangelium ist aus der Not der Zeit formuliert und will verändern. Diese politische Veränderungsethik muß im heutigen Kontext ausgelegt werden (vgl. 52). Die Gegenwart aber definiert sich durch die Dialektik der Aufklärung, durch Ideologiekritik und Freiheitsgeschichte (vgl. 59).

Im 3. Kap. geht es um die inhaltliche Darlegung der politisch öffentlichen Dimension des christlichen Glaubens, wo zunächst klargestellt wird, daß der Begriff des Politischen im Gegensatz zu C. Schmitt und H. Maier bei Metz auf Gesellschaft bezogene Entscheidungen und Aussagen überhaupt meint (vgl. 78.81). Ihre Emphase als Kritik der Privatisierung der zeitgenössischen Theologie und Religion wird deutlich. Entprivatisierung wird Programm. Eine gelungene Zusammenfas-

sung der Theologie der Hoffnung wird geboten (119—129), und schließlich wird der Stellenwert der „Memoria Jesu" bestimmt, die sich bei Metz zunehmend auf das Kreuz Jesu konzentriert. Die memoria wirkt befreiend, sofern sie von den Christen nachvollzogen wird.

Das 4. Kap., wohl das fruchtbarste des Buches, zeichnet die politische Theologie nach als Vermittlung von christlicher Hoffnung und politisch-gesellschaftlichem Einsatz (155). Sehr wertvoll erscheint uns die Zusammenfassung der Begründung des weltlichen Einsatzes des Christen für die menschliche Zukunft (186—188), sowie die klare Herausstellung des springenden Punktes der Ablehnung bisheriger „christlicher Gesellschaftslehre" durch Metz. Die normative Proklamation einer positiven Gesellschaftsordnung würde nach Metz Ideologie bedeuten. Die Kirche kann nach ihm die christlichen Kategorien nur durch kritische Negation bestehender humaner Entwürfe „vermitteln": „negative Dialektik" also (190 f), die dann aber doch auf Praxis (in Form von Solidarität und Versöhnung) durchbrochen wird.

Im 5. Kap. versucht der Autor die beiden Richtungen zu skizzieren, in denen sich vom bisherigen Ausgangspunkt aus das Anliegen der politischen Vermittlung der Botschaft des Christentums weiterdenken läßt. Die eine Richtung führt über die negative Kritik zur gesellschaftlichen und kirchlichen „Orthopraxie", wobei der „Theorieüberschuß" der Theologie ideologieverdächtig wird. Einige Schüler sind diesen Weg gegangen. Der zweite Ansatz, den Metz selbst seit 1972 zunehmend mehr beschreitet, besteht darin, das spezifisch Christliche als befreiende „memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi" narrativ in die Gesellschaft einzubringen. Im Medium erzählter Erinnerung wird die Vernunft als Freiheit praktisch (vgl. 231). Im letzten Kapitel bietet der Autor eine recht brauchbare Zusammenschau der Kritik an der politischen Theologie, die sichtbar macht, daß vor allem die Vermittlung in die politische Ethik bislang nicht gelungen ist (266); etwas, das Metz vor allem durch die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung" vorgeworfen wird. Als bleibend gültiges Ergebnis Metzschen Denkens sieht B. die *auch* politische Hermeneutik christlicher Botschaft und ihre Korrektivfunktion gegenüber dem transzendentalen Ansatz des Theologisierens an (281).

Bauers Arbeit faßt die — allzusehr in der Diaspora verschiedener Zeitschriften darbende — Theologie von Metz trefflich zusammen. Ein Buch, das uns, Freunde wie Gegner der politischen Theologie, weiterbringt.

*Linz* *Georg Wildmann*

PETERS TIEMO RAINER, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers.* Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. (Gesellschaft u. Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 18.) (224.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 25.—.

Wer bisher gewohnt war, Bonhoeffer unter der Devise „religionsloses Christentum" seiner Gefängnisbriefe zu kennen, wird in dieser Dissertation (Münster) mit einem „neuen Bonhoeffer" konfrontiert und von seiner denkerischen Originalität fasziniert werden. Es gibt also nicht nur den Bonhoeffer, der die Kirche zu einer neuen Identifikation mit einer mündig gewordenen Welt aufruft, zu distanzierter Weltlichkeit im Schweigen der Arkandisziplin (87) derer, die Christi Leiden in der Welt teilen; es gibt auch den Bonhoeffer der romantisch konzipierten Universalkirche, die ganz auf Gesellschaft bezogen ist.

Bei ihm zeigt sich wie bei Gogarten das bestechend Fruchtbare der politischen Romantik in der Theologie, ein Ideenimpuls, der es (für die katholische Theologie erst in den fünfziger Jahren) ermöglicht hat, das Phänomen Säkularisation theologisch und geistesgeschichtlich einzuordnen. Es erweist sich bei ihm als theologischem Ethiker auch eine — man möchte fast sagen — beneidenswerte Unmittelbarkeit zum Politischen, die maßgeblich ihren Quellgrund in seinem lebensphilosophisch-romantischen Grundgefühl zu haben scheint. Bonhoeffers Originalität innerhalb der protestantischen Theologie seiner Zeit zeigt sich auch darin, daß er in seiner Ethik den Gegensatz zwischen innerlich-privater Gewissensautonomie und heteronomer Unterwerfung im öffentlich-politischen Leben organisch aufarbeitet. Dieser Gegensatz, ein Niederschlag der radikalen Zwei-Reiche-Lehre, der nicht unerheblich beteiligt war an den Chancen des Nationalsozialismus bei den protestantischen Christen, nimmt Bonhoeffers Ethik nicht den unmittelbar politischen Impuls. Der in der theologischen Materie erudierte Autor erarbeitet zunächst in einem ersten Teil eine Synopse der Theologie Bonhoeffers anhand der Chronologie der Werke; in einem 2. Teil behandelt er die Denktraditionen und ideenpolitischen Implikationen der Theologie Bonhoeffers, um in einem 3. Teil „Resultate und Konsequenzen" zu erschließen.

In summa zeigt sich, daß Bonhoeffer das von liberaler Theologie aporetisch gelassene und von dialektischer Theologie lediglich negativ bestimmte Verhältnis von Christentum und Gesellschaft theologisch neu zu klären versucht (177), dies allerdings im Kontext einer nazistisch deformierten Gesellschaft. Daraus ergibt sich der systematische Grundgedanke, daß der Prozeß der Säkularisierung und Mündigwerdung nie geradlinig-evolutionistisch, sondern zutiefst ambivalent verläuft und immer als konkrete Herausforderung vom theologischen Denken bewältigt werden

muß. Die von Bonhoeffer im wahrsten Sinne des Wortes erkämpfte Theologie der Welt und des Politischen ist jenseits der „liberalen" Ethisierung und Politisierung des Christentums und der theologisch-existentialen (Bultmann) sowie der offenbarungspositivistischen (Barth) Abdikation vor dem Politisch-Gesellschaftlichen ein kritischer Dienst in der Teilnahme an den weltlichen Aufgaben des Gemeinschaftslebens (183).
Der Autor (OP) demonstriert eine bemerkenswert souveräne Beherrschung des Stoffes. Ein Buch, das jeder mit konstruktiver politischer Theologie Befaßte sowie jeder an Bonhoeffer Interessierte in die Hand nehmen sollte.

*Linz* *Georg Wildmann*

## MORALTHEOLOGIE

KORFF WILHELM, *Theologische Ethik.* Eine Einführung. (127.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 14.80.

In der Reihe „theologisches seminar" bietet der im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen tätige Professor für theologische Ethik mit seinen beiden Mitarbeitern W. Fürst und J. Torggler eine Einführung in die theologische Ethik an, die dem heutigen Problembewußtsein Rechnung tragen und das elementare ethische Grundlagenwissen in knapper Form vermitteln will. Ursprüngliche Adressaten der aus einer Seminarveranstaltung erwachsenen Arbeit sind Theologiestudenten. Der Stoff wird in Thesen gegliedert und mittels ausgiebiger Verwendung exemplarischer Texte abgehandelt. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem „innersten Bedingungs- und Zielgrund" der theologischen Ethik und damit vor allem die Frage nach der „Zuordnungslogik von Autonomie und Theonomie" (5). Eine Einleitung bringt im wesentlichen die These, daß die Krise der Moral „Ausdruck des unabgeschlossenen Selbstfindungsprozesses der neuzeitlichen Gesellschaft" (14) sei.
Das 1. Kap. behandelt die Ethik als Wissenschaft vom Handeln unter der formalen Differenz von Gut und Böse. Die Vf. arbeiten darauf hin, die sittlichen Normen als inhaltliche Bestimmung von Gut und Böse zu verstehen, wobei sittliche Autonomie und Theonomie als einander letztlich zugeordnet erscheinen, insofern nach offenbarungsgeleitetem Verständnis Autonomie erst aus Theonomie ihre unbedingte Dignität erhält. Das 2. Kap. will die Ethik als Wissenschaft von der materialen Strukturlogik des Ethischen im Bedingungsfeld menschlichen Handelns aufweisen. Hier werden nun tatsächlich alle wesentlichen Momente einer Fundamentalethik aus der Schau der diskutierten sog. „autonomen Moral" berührt. Im 3. Kap. geht es um die Ethik im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube — der vielleicht originellste Teil des Buches. Es bringt die „epochalen Überstiege im Gang christlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte als Ausfaltung der Vernunft des Humanen" (79), die charakterisiert werden durch Thomas v. A., die Spanische Neuscholastik und die Reformation, um das Schicksal der Ethik an markanten philosophischen Entwicklungspunkten (Hobbes, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Positivismus) bis zum existentialphilosophischen Ansatz Heideggers, dem dialogalen M. Bubers und dem politisch-dialektischen der Kritischen Theorie zu verfolgen.
Eine überaus dicht gewobene Sprache erschwert die Lektüre dieses sehr beachtlichen und jedem mit Ethik Befaßten zu empfehlenden Entwurfs.

*Linz* *Georg Wildmann*

KÖHLER HANS, *Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie.* (260.) Pustet, Salzburg 1975. Brosch. DM 35.—, S 248.—.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, von den Prinzipien des christlichen Glaubens aus die ethische Situation zu durchdenken. Dabei dient der Trinitätsgedanke als Einteilungsgrund. Ein vorangestelltes Kapitel prüft die „Phänomenologie des Sittlichen" mit dem Ziel, unter Abwertung der Metaphysik die Abhängigkeit des Ethos vom Glauben aufzuweisen. Gott als Vater wird das Kapitel „Ethik im Zeichen der Schöpfung" zugeordnet, das die fundamentalethischen Fragen abhandelt, speziell: Geschöpflichkeit, Freiheit, sittlicher Akt, Schuld und Ethos des Alten Bundes.
Dem Sohn ist das Kapitel „Ethik im Zeichen der Erlösung" zugeeignet. Im Abschnitt über das Erlösungsethos befremdet zunächst der Satz: „Ihm (dem Menschen) wird durch Christi Heilstat die Personalität (beim Autor kursiv) geschenkt, die er durch die Sünde eingebüßt hatte" (95). Eine so radikale These wird wohl auch in der zeitgenössischen protestantischen Theologie nicht unbestritten bleiben. Die Fixpunkte: Gottesliebe, Nachfolge, neues Weltverhältnis, Ethos der Technik, der Arbeit, der Wissenschaft, des Leiblichen und der Natur sowie das Ethos der Kunst folgen. Daß bei einem relativ kleingehaltenen Buch im Kontext von Arbeit und Wissenschaft die sozialethischen Fragen nach dem Stellenwert von Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus, Totalitarismus nur angedeutet werden konnten, gibt dem Buch eine eher individualethische „Schlagseite". Es ist schade, daß K. auf die so dringliche Frage, worin denn nun die normativen Faktoren liegen, aus denen ethische Normen im strengen Sinne erschlossen werden können, nicht eingegangen ist. Da die Offenbarung nun einmal nicht *alles* sagt, eine theologische Ethik also immer auch der Ergänzung durch eine — wenn man so sagen darf — philosophische Prinzipienethik bedarf, ist die Frage doch wohl berechtigt: Woraus leitet die Vernunft ihre ethischen Handlungsnormen,

die einer Rationalisierung der ethischen Situation dienen, eigentlich ab? Es ist dies die klassische Frage nach dem Grund des „natürlichen Sittengesetzes" und des „Naturrechts". Man kann das Naturrechtsproblem wohl auch nicht als „Formalismus" so kursorisch abtun, wie es etwa S. 63 f geschieht, wobei bei dieser Anfrage auf die Sache und nicht auf die Begriffe „Natur" und „Gesetz" oder „Recht" insistiert werden soll.

Dankbarerweise bekennt sich K. an anderer Stelle (213 f) in „klassisch protestantischer" Weise dazu, daß durch die Sünde die Schöpfung verkehrt wurde und an ihre Stelle die „Erhaltungsordnung" getreten ist, die nunmehr durch das positive Recht ausgelegt wird.

Das Kapitel „Ethik unter der Leitung des Hl. Geistes" neutralisiert zunächst die Folgen der extremen Zwei-Reiche-Lehre durch eine Rückbesinnung auf Luther selbst. Angeschlossen wird eine breitere Abhandlung über Revolution und Widerstandsrecht, wobei allerdings nur vage angedeutet wird, daß der unrechtmäßige und tyrannische Gewalthaber u. U. auch getötet werden könne (183). Relativ knapp werden die eschatologische Hoffnung, das Ethos der Gemeinde (Kirche) und der Geschlechtsgemeinschaft abgehandelt. Zur Frage der vorehelichen Geschlechtsbeziehungen wird nicht Stellung genommen; die Behandlung der Frage des Schwangerschaftsabbruchs beschränkt sich auf die Problemsichtung. Auf das Allernotwendigste beschränkt präsentieren sich die Ausführungen zu Recht, Wirtschaft und Politik.

Kurze prägnante Sätze, wie überhaupt eine zupackende Sprache, direkte Problembehandlung von hoher Plausibilität machen das Buch für jeden Interessierten lesbar.

*Linz* *Georg Wildmann*

BALKENOHL MANFRED, *Der Antitheismus Nietzsches.* Eine sozialanthropologische Untersuchung. (Abh. zur Sozialethik, Band 12.) (270.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 24.—.

B. untersucht in seiner Arbeit die personalsozialen Ursprünge des Antitheismus Nietzsches. Seine Methode ist „anthropologisch" im Sinne der Psychologie von August Vetter, dessen Strukturbild der Person er als maßgeblich anerkennt.

B. geht von der Familie Nietzsches aus. Er hebt die starke Mutterbindung Nietzsches hervor. „Glauben sowie das Einüben in die Ordnung konnten nicht vom Vater vorgebildet werden und die seelische Ablösung des Kindes und Jugendlichen von der Mutter wurden gestört. ... Gerade im Kampf gegen Gott zeigt sich das projektive Streben, von dem fesselnden Band des Fraulich-Mütterlichen frei zu kommen." Es kommt zu einem erbitterten Kampf gegen das Christentum als „Weibsreligion". Der spätere Weg Nietzsches in den Wahnsinn sei, so meint Vf., nicht nur durch die luetische Infektion, sondern auch durch die sozialpsychologischen Ursprünge mitverursacht worden. In einem 2. Teil versucht B., zu einer moraltheologischen Wertung des Antitheismus zu kommen. Er lehnt erfreulicherweise die Deklaration des Antitheismus als Sünde und die Androhung kirchlicher Strafen kategorisch ab. Der Antitheismus wird von ihm als Notruf des einzelnen Menschen gedeutet, in dem sich Glaube, Hoffnung und Liebe nicht wirklich entfalten konnten.

Die Untersuchung hat zweifellos ihre Verdienste. Allerdings fragt man sich, ob man Nietzsches Antitheismus und Antimoralismus nur von der Familie her verstehen kann. Denn seine Familie war ein typisches Produkt der Gesellschaft ihrer Zeit. Nietzsches Kritik richtet sich gegen diese Gesellschaft und deren Moral. Bei aller Anerkennung der persönlichen Gründe für Nietzsches Haltung ist Balkenohls Lösung zu einfach. Nur allzuviel von Nietzsches Vorwürfen gegen die christliche Moral des 19. Jh. war berechtigt. Die Moraltheologie von heute darf sich nicht damit begnügen, die persönlichen Gründe Nietzsches für seine Haltung zu untersuchen, sie muß sich selbst den Angriffen Nietzsches stellen.

*Linz* *Günter Rombold*

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. Paperback DM 38.50.

GOETSCHI RENÉ, *Der Mensch und seine Schuld.* Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. (383.) Benziger, Zürich 1976. Kart. lam. DM 34.80.

Die gegenwärtige geisteswissenschaftliche Situation ist geprägt von einem (über)starken Interesse an psychologischen Fragen. Auch im Durchschnittsmenschen ist der Bewußtseinspegel für psychologische Probleme relativ hoch; dies (ver)führt leicht dazu, daß der psychologische Standpunkt — vergleichbar dem naturwissenschaftlichen Standpunkt vor einigen Jahrzehnten — zum alles beherrschenden Gesichtspunkt wird; das gesamte menschliche Dasein mit seinen vielfältigen Ausprägungen wird vom kritischen Auge der Psychologie unter die Lupe genommen und überprüft, wieweit es Bestand haben kann.

Daß sich daraus keine leichten Fragen für Glaube und Theologie ergeben, liegt auf der Hand. Das eine Mal wird mehr die Gefahr gesehen, die hierin für den Glauben liegt, und die Psychologie als Folge des Unglaubens abgelehnt, zum anderen Mal

wird erkannt, daß die Psychologie auch den eigenen Glauben zu durchschauen lehrt; sie wird allzu leicht zu einem neuen Glauben, dem man sich verschreibt, während der alte als veraltet zurückgelassen wird.
In den angeführten Werken wird das Zentralproblem des Bösen und der Schuld aufgegriffen und der schwierige Versuch einer Synchronisation zwischen Theologie und Psychologie unternommen. Schwierig ist dies deswegen, da bei Verwendung derselben Begriffe oft genug deutlich wird, daß der Ausgangs- und Ansatzpunkt doch sehr verschieden ist. Was bei einem flüchtigen Zusehen nicht so deutlich wird, kann bei genauerem Überlegen zur ernsten Frage werden: Meinen Theologie und Psychologie dieselbe Sache, wenn sie gleiche Worte verwenden?
Beide Arbeiten erfüllen den Anspruch exakter Wissenschaftlichkeit; zahlreiche Literatur wurde verarbeitet, was für ein solches Thema notwendige Voraussetzung ist. Aus dieser ernsten wissenschaftlichen Auseinandersetzung ergibt sich allerdings auch, daß Ansprüche an den Leser gestellt werden; dieser dürfte sich kein leicht zu lesendes psychologisches Buch erwarten.
Beide Veröffentlichungen erschienen 1976 und unterscheiden sich zunächst inhaltlich: Die Studie von I. Beck war im wesentlichen 1971 fertiggestellt und ist auf eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung beschränkt; die Arbeit von R. Goetschi ist umfassender: er geht dem Problem bei S. Freud, A. Adler und C. G. Jung nach und setzt sich auch noch mit dem Schuldverständnis der anthropologischen Psychotherapie auseinander, was zweifellos eine wertvolle Ergänzung darstellt, da es sich dabei um eine Weiterführung tiefenpsychologischer Überlegungen bis in die Gegenwart handelt.
Bei aller Ähnlichkeit in Darstellung und Ergebnis ist klar, daß bei I. Beck Jung und die Vielfalt seiner Denkweisen deutlicher zur Geltung kommen; ihr Anliegen ist zuletzt die religionspädagogische Praxis, in die ihre Ausführungen einmünden. Der Praktiker wäre hier zweifellos um eine noch stärkere Ausfaltung dieser Richtung dankbar. Zugute kommt der Verfasserin, daß sie theologisch die neueren Überlegungen zu einer Theologie der Sünde (etwa v. P. Schoonenberg) stärker einbezieht, als dies Goetschi tut.
R. Goetschi sucht mehr die theologische Auseinandersetzung, die er formal klar durchführt. Er beginnt jeweils mit der Darstellung der betreffenden psychologischen Richtung und stellt sie dann der theologischen Auffassung gegenüber. Daß er dabei — wie auch schon im 1. Kap., wo er die theologische Auffassung von Gewissen und Sünde darlegt — vor allem von der klassischen Theologie ausgeht, bringt zwar manche Vorteile mit sich infolge der Klarheit und Unbestechlichkeit dieser Position, aber auch Nachteile, da die Kluft der verschiedenen neuen Psychologien zu dieser Position der Theologie noch größer ist als etwa zu neueren theologischen Ansätzen. Im Schlußteil, wo er sich mit der Grenzziehung und Überschneidung der praktischen Arbeit des Therapeuten und des Seelsorgers befaßt, scheint die Integration besser gelungen.
Das Verdienst beider Arbeiten liegt unbezweifelt darin, daß sie aufzeigen, wie stark die Theologie im Bereich von Gewissen und Schuld von den Ergebnissen tiefenpsychologischer Forschung zu lernen hat; andererseits machen sie aber auch die Verschiedenheit von Theologie und Psychologie deutlich. Sie weisen auf, daß psychologische Erkenntnisse nicht rein empirischer Natur sind, sondern bereits als gedeutete Ergebnisse vorliegen, diese Deutung aber bereits aus einer Gesamtschau des Menschen stammt. So steht die Psychologie vor dem Dilemma, rein empirisch — und damit unbefriedigend — zu bleiben oder ihre Ergebnisse in ein weltanschauliches Ganzes zu stellen und damit zur Philosophie oder zur Religion zu werden, die u. U. eine andere Religion ausschließt.
Trotz aller Bedeutung der Psychologie dürfte also das Heil nicht in ihr gesucht werden. Psychologische Erkenntnisse sollten, so erschütternd sie für ein altes Glaubensverständnis auch sein mögen, weder vergöttlicht noch abgewertet und abgewehrt, sondern in ein neues theologisches Verständnis integriert werden. Eine derartige Integration setzt allerdings einen theologischen Ansatz voraus, der nicht von einer systematischen Theologie herkommt und erst nachträglich psychologische Gegebenheiten zur Kenntnis nimmt und einbezieht, sondern der von Anfang an das Wissen um das Heil des Menschen, das aus der Offenbarung stammt, mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften über den Menschen zu verbinden vermag. Auf diese Weise wird nicht nur die Offenbarung die menschliche Existenz erhellen können, sondern auch umgekehrt durch die Kenntnis des Menschen besser verstanden werden, was Offenbarung und was Heil ist. Ein solcher Neuansatz ist in der Geschichte der Theologie schon des öfteren gelungen; er bleibt in Bezug auf die Psychologie noch zu leisten.

*Linz* *Josef Janda*

## SOZIOLOGIE

MAIER HANS, *Revolution und Kirche.* Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. (343.) Kösel, München 1973. Brosch. DM 29.50.

Hauptthema dieser Untersuchung, die zahlreiches und verstreutes Quellenmaterial souverän zu politischen Fragestellungen verbindet, ist die Auseinandersetzung von (katholischer) Kirche und (französischer) Revolution. Auf diesem Hintergrund will M.

„Herkunft und geistige Grundlagen der christlich-demokratischen Parteien Europas" (9) darlegen sowie die Wurzeln der Idee der europäischen christlichen Demokratie freilegen, die zuerst politische Form im französischen Katholizismus des 19. Jh. angenommen hat. Christliche Demokratie entsteht, „wo sich die Absicht des politischen und sozialen Katholizismus mit einer geschichtsphilosophischen Konzeption trifft, die in der Demokratie nicht nur die providentielle Staats- und Gesellschaftsform des christlichen Zeitalters, sondern auch die sicherste Bürgschaft für die Freiheiten der Kirche sieht" (32).

Das Frankreich des 19. Jh. wurde deswegen zum Versuchsfeld für die ersten Verbindungen von Kirche und Demokratie, weil gerade dort durch die französische Revolution die öffentliche Stellung der tief in der ‚alten' Gesellschaft verwurzelten Kirche von Grund auf erschüttert und dem katholischen Dogma der revolutionäre Kultus der Vernunft entgegengesetzt wurde, weil die Auseinandersetzung mit dem demokratischen Laienstaat mit größerer Schärfe geführt wurde als in anderen Ländern und zudem noch der französische Katholizismus zerrissen war von Versuchen, die französische Revolution zu heroisieren bzw. zu dämonisieren. (Ein später Beitrag findet sich derzeit etwa im Vorwurf Msgr. Lefebvre, daß die nachkonziliare Kirche ein ehebrecherisches Verhältnis mit der französischen Revolution eingegangen sei.) — Auch die Gestaltung des Umschlages, eine Bild-Montage eines kirchlichen Textes mit dem ‚Marche des Marseillois', bezieht sich auf diese Spannung von Revolution und Kirche.

Der Vf. erinnert weiter an die beschwerlichen Anfänge der christlichen Demokratie, „an ihre lange Wanderung zwischen drohender kirchlicher Häretisierung und politischer Ohnmacht" (307), an ihre traditionalistischen Widersprecher: de Maistre, de Bonald, Lamennais, die die politische Gesellschaft auf dem Grund der religiösen Gesellschaft wieder herstellen wollten; an ihre Wegbereiter — von Lamennais, der von seiner ursprünglichen Gegnerschaft zum politischen Liberalismus abgerückt war, bis Leon Harmel und Marc Sangnier —, die den Gegensatz (von Revolution und Kirche) zu überwinden und die Gesellschaft mit Hilfe eines erneuerten Christentums neu zu gestalten versuchten. Am Ende steht — trotz Syllabus, der Kirche und Demokratie wieder getrennte Wege gehen ließ — schließlich doch die kirchliche Aneignung der Demokratie und demokratischer Prinzipien durch die Katholiken, nicht zuletzt durch die Bemühungen Leos XIII., der liberalen Katholizismus und christliche Demokratie nicht mehr als Häresie, sondern als positiven Beitrag zum Problem Revolution und Kirche wertete; spätere Päpste (Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII.) gaben dieser Überzeugung dann endgültige Form.

Als 1959 die erste Auflage dieses Buches erschien, war das Thema „noch ein akademischer Stoff" (9), jetzt hat es sich angesichts einer Theologie der Revolution und der Befreiung aktualisiert. — 1959 formten auch noch die christlich-demokratischen Parteien das politische Leben Europas, heute hat sich ihr früheres enges Verhältnis zur Kirche gelockert, sie ringen um neues Selbstverständnis und um einheitsstiftende Grundüberzeugungen auf nationaler wie europäischer Ebene.

Für die heutige Situation sind diese historisch-soziologischen Darlegungen, die 1973 in 3. Aufl. erschienen sind, ein äußerst wichtiger Beitrag.

*Linz* *Walter Suk*

HOUTART FRANÇOIS / ROUSSEAU ANDRÉ, *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?* (Gesellschaft u. Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 8.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1973. Snolin, DM 35.—.

Zwei Religionssoziologen legen eine Fülle von dokumentarischem Material vor, das die kath. Kirche in verschiedenen revolutionären Situationen zeigt: im Konflikt mit der Französischen Revolution 1789, angesichts der revolutionären französischen Arbeiterbewegung des 19. Jh., in den Verhältnissen der Dritten Welt und der Revolution in Kuba und in Lateinamerika, gegenüber den revolutionären Bewegungen in (Süd)-Afrika, schließlich im Vietnamkonflikt und während der Maiereignisse 1968 in Frankreich.

Immer geht es darum, Tatsachen und Ereignisse zu beschreiben, soziopolitische Entwicklungen zu analysieren, sie zu interpretieren und Ursachen für die jeweilige Haltung der Kirche zu ergründen: die Reise Papst Pauls VI. nach Bogota 1968 und zur afrikanischen Bischofskonferenz 1969 genau so wie das Denken und die Aussagen von Christen und christlichen Gruppen in verschiedenen zeitgeschichtlichen Perioden und zu politischen Problemstellungen. So suchen die Vf. den Zugang zur Hauptfrage: Warum erkennt die Kirche oft nicht die Zeichen der Zeit, vermag nicht dem Gang der Geschichte zu folgen, führt ihre Diskussion an der Zeit und an existentiellen Anliegen der Menschen vorbei? Alles in allem: Ist die (institutionelle) Kirche — von Ausnahmen abgesehen — eine antirevolutionäre Kraft? Denn sie scheint den Status quo zu stützen — auch dann, wenn sie schon selbst die gesellschaftlichen Strukturen als unmenschlich, unchristlich und damit veränderungsbedürftig bezeichnet hat.

Diese Untersuchung nimmt dabei die Inkorrektheit, von *der* Kirche zu sprechen in Kauf, weil die Meinung vertreten wird, daß auf Grund der hierarchischen Struktur der

Kirche über alle Gegensätzlichkeit von Christen und christlichen Gruppen hinweg eine institutionelle Einheit gegeben ist; man kann daher von der Kirche als Machtfaktor sprechen.

Die sozialwissenschaftliche Analyse der in diesem Buch aufgezeigten Entwicklungen und Tatbestände für die behauptete Situation der Kirche nennt folgende Ursachen: 1.) Der Kirche, ihren Stellungnahmen und ihrem Verhalten fehlen sozio-politische Realitätsanalysen (der wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Politik). Sie schätzt daher Vorgänge falsch ein und dringt auch nicht zu den Ursachen des Übels vor. 2.) Sie begnügt sich mit grundsätzlicher Aufgeschlossenheit für eine neue Ordnung, mit der Verkündigung groß klingender theoretischer Prinzipien, die niemanden verletzen, Konflikte aber verschleiern und ‚abwieglerischen' Charakter haben (können). Auch die Befürwortung konkreter Maßnahmen und Reformen wird unwirksam, z. B. durch Appell an die Geduld der Armen und an die Großzügigkeit der Reichen, durch Propagieren eines langsamen Veränderungstempos (so etwa in Bogota). — Die Schwierigkeit, von allgemeinen Werten und Grundsätzen (der Enzykliken, des Konzils) zu einem praxisbezogenen Verständnis zu gelangen, ist groß, die Kluft zwischen Doktrin und praktischem Verhalten tief. Letztlich besteht auch Angst, die Forderungen des Evangeliums mit politischen Ereignissen in Verbindung zu bringen und damit allzusehr in irdische Fragen hineingezogen zu werden. 3.) Die Kirche stellt sich in der Gesellschaft, deren Bestandteil sie ist, selbst institutionell zu wenig in Frage. Eine Neugestaltung der religiösen Lehre, etwa in Richtung einer Theologie der Befreiung, allein würde deshalb nicht genügen, es ginge um Revolution innerhalb der Kirche.

Die Vf. wollten kein originäres historisches Werk schreiben, keine pauschale Antwort auf ihre Frage geben, noch ein Patentrezept, sondern Information bieten und eine Grundlage zur Reflexion. Mancher Leser wird sich mit dieser oder jener These und Interpretation nicht (ganz) einverstanden erklären können, sie als polemisch empfinden. Trotzdem kann er sich der Frage (zumindestens anderer) nicht verschließen: „Wie ist es möglich, daß eine Institution, die von sich behauptet, Trägerin einer Botschaft zur Befreiung der Unterdrückten zu sein, zu einem Hemmnis für diese Befreiung werden kann?" (264). Oder sagen wir es weniger aggressiv: Wieso besteht oft ein so spürbarer Gegensatz zwischen dem, was die Kirche als Werte propagiert, und dem, wie sie diese Werte lebt und verwirklicht — und das betrifft nicht nur die Befreiungsbewegungen in allen Teilen der Welt.

*Linz* *Walter Suk*

## KIRCHENRECHT

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

Der von der römischen Codex-Kommission erarbeitete und den Bischöfen zur Stellungnahme zugeleitete Text eines neuen kanonischen Eherechts hat, wie nicht anders zu erwarten war, geteilte Aufnahme gefunden. Teils wandte sich die Kritik mehr juristischen Detailfragen zu, teils aber ging es darum, das Grundkonzept des weitgehend auf dem Codex basierenden Entwurfs unter die Lupe zu nehmen und es mit dem modernen Eheverständnis zu konfrontieren.

Zur letzteren Gruppe gehört der von P. Huizing, dem Relator der mit der Ausarbeitung des Eherechts betrauten Kanonistengruppe, der römischen Kommission vorgelegte Alternativentwurf (AE). Dieser AE kann nur in einem entfernten Sinne als Ehe*recht* bezeichnet werden, er versteht sich, wie ja auch schon der Titel des Büchleins sagt, auf weite Strecken nur noch als Ehe*ordnung*. Huizing will dabei freilich seinen AE nicht als endgültiges Produkt aufgefaßt wissen, sondern weist ihm bewußt den Stellenwert eines möglichen Ausgangspunktes für weitere Diskussionen zu (7). Mit Bedacht wird darauf verzichtet, einen in exakt juristischer Präzision formulierten Text vorzulegen; es geht in erster Linie darum, eine einigermaßen adäquate Ausdrucksform für die pastorale Sorge der Kirche um den Menschen zu finden.

Dem ganzen Buch liegt die Überzeugung zugrunde, daß dem Anliegen um eine pastorale Behandlung der Ehe eine vorwiegend auf juristische Kategorien eingeschränkte Form des Eherechts nicht hinreichend gerecht wird, wobei auch der römische Entwurf sich im wesentlichen in den bisherigen Denkschablonen bewegt. Dem AE Huizings sind daher zunächst biblisch-exegetische, historische und theologisch-dogmatische Untersuchungen vorangestellt, um so den Boden für eine umfassendere Lösung aufzubereiten.

Im biblisch-exegetischen Teil von *J. H. A. van Tilborg* (Exegetische Bemerkungen zu den wichtigsten Ehetexten aus dem NT) werden die Ergebnisse der biblischen Theologie über die bedeutendsten Stellen des NT zu Ehe und Ehescheidung (Mt 10, 1—12; Mt 19, 1—12 und 1 Kor 7, 1—24) zusammengefaßt. Im Ergebnis stellt van Tilborg fest, daß das NT keine absolute Wahrheit kennt, die außerhalb der konkreten Wirklichkeit erkennbar sei (25). Dies bedeute, daß der Exeget überfordert sei, wenn man von ihm einen Befund erwartet, der sich in eine unmittelbar anwendbare Rechtsnorm umgießen läßt. Er habe vielmehr als „Mitgläubiger" auf die Suche zu gehen nach dem, was der

biblische Text seinem tiefsten Wesen nach sagen will.
*Th. A. G. van Eupen* stellt in seinem historischen Beitrag (Die Unauflöslichkeit des Ehebandes: eine einstimmige Tradition?) die Frage nach der früheren kirchlichen Praxis. Hierbei geht es ihm nicht in erster Linie darum, die Vergangenheit ohne weiteres als maßgebend anzunehmen, es tritt vielmehr die hermeneutische Bemühung zutage, die kirchliche Praxis durch die Jahrhunderte hindurch als wertvollen locus theologicus im Dienste des heutigen Menschen-, Welt- und Gottesbildes zu erforschen. Das Ergebnis ist auch hier im großen und ganzen bekannt und zeigt, daß von einer Einheitlichkeit und Geradlinigkeit der theologischen und juristischen Entwicklung in diesem Bereich keine Rede sein kann.
*E. Schillebeeckx* schließlich versucht in einem tiefschürfenden Beitrag (Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung) eine Antwort zu geben auf die brennendste Frage hinsichtlich der Tragweite des Unauflöslichkeitsprinzips. Er stimmt zunächst mit dem Ansatz van Tilborgs überein, wonach die an den Exegeten gerichtete Frage nach dem eigentlichen Aussagewert einer Stelle aus dem NT nur so gestellt werden kann, daß selbst bei eindeutig authentischen Logien Christi immer mitgefragt werden müsse: Hat dies für unseren heutigen Glauben wirklich normierenden Wert? (67). Schillebeeckx kommt zu dem Ergebnis, daß bei hoffnungslos zerrütteten Ehen die „oikonomia" zu einer kirchlichen Anerkennung einer Zweitehe führen müsse.
Zum AE *Huizings* wäre zu sagen, daß er eine Fülle von positiven Ansätzen enthält, die allerdings auf weite Strecken ein radikales Umdenken fordern. So weist Huizing die — wie er sagt — theologisch unhaltbare Behauptung des c. 1012 (die unverändert in den römischen Entwurf übernommen wurde) zurück, wonach jede gültige Ehe von Getauften automatisch ein Sakrament sei. Von diesem Ansatzpunkt aus kommt Huizing auch zu einem grundsätzlichen Verzicht auf den irritierenden Charakter der kirchlichen Eheschließungsform. Die Ehe kommt nach c. 5 des AE durch den Austausch des Ehewillens zustande, ohne daß die kirchliche Eheschließung zur Gültigkeit der Ehe vorgeschrieben wäre. Die kirchliche Eheschließung soll grundsätzlich jenen vorbehalten bleiben, die ihre Ehe im Glauben an die ntl Botschaft über die Ehe verwirklichen wollen. Den revolutionierendsten Teil des AE bildet wohl c. 32, wonach bei unheilbar zerrütteter Ehe festgestellt werden solle, daß die Partner nicht mehr an dieses Verhältnis gebunden seien und das Recht haben, eine neue Ehe zu schließen.
Wie erwähnt, versteht sich dieses Werk, dessen Kernstück der AE Huizings darstellt, als Denkanstoß. Es ist daher überflüssig, eigens aufzuzeigen, in welchen Punkten man den AE verbessern, abändern, genauer präzisieren müßte. So scheint mir z. B. die Formulierung des c. 2 unrealistisch, um nicht zu sagen naiv, wonach es ein *Grundrecht* der Kirchenmitglieder sein solle, daß die Kirchengemeinschaft der christlichen Verwirklichung der Ehen ihre tatkräftige Unterstützung angedeihen lasse.
Das Büchlein verdient es, in bezug auf seine brennende Sorge um eine dem Menschen angepaßte Lösung der eherechtlichen Problematik überaus ernstgenommen zu werden.
*Linz* *Bruno Primetshofer*

LANDAU PETER, *Ius Patronatus.* Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Bd. 12). (XI u. 230.) Böhlau, Köln 1975. Brosch. DM 44.—.

Das Buch erwuchs aus einer Habilitationsschrift (Bonn). Es will die Entstehung und Entwicklung des Patronatsinstituts nicht nur aufgrund der päpstlichen Dekretalen, sondern vor allem der zeitgenössischen kanonistischen Literatur erfassen. Das ist bisher nur in beschränktem Maße geschehen. Die sorgfältige Abhandlung untersucht alle Facetten des Patronats (Begründung, Inhaber, Übertragung, Einzelrechte, Rechtsnatur) und arbeitet sauber heraus, wie verschieden die einzelnen Autoren das neue Institut umschrieben und verstanden haben. Zunächst war eben noch alles im Fluß.
Der Kampf gegen das Eigenkirchenwesen führte zur Herausbildung des Patronats, das zunächst noch viele Beziehungen zu dem sukzessive verdrängten Rechtsinstitut aufwies (vgl. z. B. 25 f, 29 u. ö.). Wenn das Patronat hinsichtlich seiner Rechtsnatur zunächst oft als „ius spirituale" bezeichnet wurde (116 f), so wird auch darin die scharfe Absage an das Eigenkirchenrecht erkennbar. Freilich entstanden dann neue Schwierigkeiten bei der Vergabe des Patronats an Laien, die nicht fähig waren, mit geistlichen Rechten betraut zu werden, weshalb dieser Vorgang — völlig logisch — als „gratia" bzw. „dispensatio" aufgefaßt wurde (121). Gegenüber U. Stutz macht Vf. deutlich, daß Gratian noch kein wirkliches Bewußtsein vom Patronat hatte (6), auch wenn es der Sache nach damals in etwa schon vorhanden war.
Während L. die Verbindung von Patronat und Eigenkirchenrecht hinlänglich klar herausarbeitet, nimmt er auf das damals auch entstehende Inkorporationswesen leider kaum Bezug. Sprachlich stört eine Überschrift wie „Die Entstehung des Patronatsrechts" (16), wenn tatsächlich von den Voraussetzungen gehandelt wird, die ein Patronat begründen. Zwischen der Schreibung „Quaestio" und „Quästio" wird willkürlich abgewechselt (vgl. z. B. 4, 10, 39 f, 46). Dem

zeitlichen Orientierungsbedürfnis des Lesers hätte man durch eine häufigere Verwendung von Jahreszahlen und Lebensdaten sehr entgegenkommen können. Man wird ja nicht ohneweiters voraussetzen dürfen, daß jeder Benützer Simon Bisignano, Ricardus Anglicus oder Sikard von Cremona kennt und zeitlich einzuordnen vermag. Die Begriffe „Dogma" und „Dogmengeschichte" im Zusammenhang mit dem Patronat wirken auf den katholischen Leser zumindest ungewohnt. Trotz kleinerer Mängel darf das Buch als hervorragende Leistung angesehen werden, die vor allem durch die scharfe gedankliche Durchdringung des reichen Materials besticht.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## PASTORALTHEOLOGIE

WIENER JOSEF / ERHARTER HELMUT (Hg.), *Jugendpastoral — Aufgabe der gesamten Kirche.* Grundlagen — Modelle — Leitlinien. (143.) Herder, Wien 1976. Paperback S 113.—, DM 18.—.

Dieser Bericht über die Österreichische Pastoraltagung 1975 in Wien hat nicht nur ein neues Gesicht durch ein Abgehen von der bisherigen Gestaltung des Umschlags, sondern er sieht auch im Inneren anders aus. Dem Thema entsprechend wollte man nicht nur Theorien zur Jugendarbeit darstellen, sondern auch einen möglichst vielfältigen Einblick in die Praxis geben. So finden sich ausführliche Berichte über 10 Arbeitskreise, in denen nicht nur die einzelnen Referate besprochen, sondern auch konkrete Modelle praktischer Jugendarbeit vorgestellt werden. Dem Leser wird so ein Eindruck von der Tagung selbst vermittelt: Eine kleine Entschädigung für den, der nicht dabei war, eine wertvolle Reflexionshilfe und Ergänzung für den Teilnehmer, der ja nie alle Vorgänge überschauen kann. Was hier vorliegt, ist eine interessante Dokumentation über kirchliche Jugendarbeit heute, ein wertvolles Verzeichnis weiterführender Literatur, ein fundierter Beitrag zur „Ideologiedebatte" in der heutigen Jugendpastoral.

Bischof J. Weber zeigt in seinem Referat „Leitlinien kirchlicher Jugendarbeit", daß er als „Jugendbischof" die Situation und die Probleme kennt und die große Richtung abzustecken versteht. — In seinen „Thesen zum christlichen Menschenbild" legt G. Rombold aus der philosophischen und theologischen Anthropologie eine theoretische Fundierung der Jugendpastoral vor, die den Kern des Tagungsberichtes bildet und in seinem Vortrag „Das christliche Menschenbild — Angebot und Herausforderung an die Jugend" eine wissenschaftliche Begründung und Vertiefung erfährt. — H. Rotters „Moraltheologische Erwägungen zu wichtigen Konfliktbereichen bei Jugendlichen" haben wohl mehr und andere Erwartungen geweckt, als erfüllt wurden. Man lese dazu mit schmunzelndem Vergnügen den so spritzig geschriebenen Bericht von L. Schaden über den Arbeitskreis, der sich mit dem Referat befassen sollte (87—89). Rotters „Erwägungen" erwägen allzu vorsichtig und zu wenig griffig, helfen aber doch zu einer grundsätzlichen Orientierung in einer so schwierigen Materie. — P. M. Zulehner benützt die Erkenntnisse seiner Lehrer Berger — Luckmann und seine eigenen pastoraltheologischen Grundthesen sowie einiges Umfragematerial zu einer Diagnose der pastoralen Situation der heutigen Jugend. — Eine Zusammenstellung entwicklungspsychologischer Erkenntnisse bietet Th. Bucher. —

Trotz des vielen Wertvollen, was in diesem Buch steht, hat man doch den Eindruck, daß das „erlösende Wort" auf dieser Tagung (mit 500 Teilnehmern!) nicht gesprochen wurde, ein Wort, das zündet, das einen neuen Abschnitt der Jugendpastoral einleitet. Es war aber wohl ein ehrliches Gespräch derer, die die „Last und Hitze des Tages" tragen.

*Linz* *Wilhelm Zauner*

BOERACKER H. u. a., *Bilanz der niederländischen Kirche.* Eine kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis. (291.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1976, DM 19.80.

Noch vor wenigen Jahren waren die Prozesse, die sich in der niederländischen Kirche vollzogen, in aller Munde; teils wurden sie in den Himmel hinaufgehoben und als neue Hoffnung gepriesen, für viele wurde die niederländische Kirche zum Wallfahrtsort; teils wurden die neuen Vorgänge verdammt und der Teufel eines drohenden Schismas an die Wand gemalt. Inzwischen ist es um Holland wieder stiller geworden. Der Fernlebende weiß nicht recht, ob dies daran liegt, daß sich diese Kirche ausgeblutet hat, oder ob lediglich das rasch wechselnde Interesse der Öffentlichkeit geschwunden ist.

Wer an den Entwicklungen der niederländischen Kirche jedoch mit innerem Interesse Anteil genommen hat, fragt sich, was daraus geworden ist. Diesem Interesse suchen die Autoren dieses Buches von den verschiedensten Seiten her zu antworten. Besprochen werden u. a. die Entwicklungen und Aspekte in der Christologie, in der Moraltheologie, im Kirchenrecht, in der Liturgie, in der Katechese und im Glaubensleben. Man liest eine theologische Reflexion über einige Vorlagen des nl. Pastoralkonzils wie über Theologie und Amtsführung. Dabei wird nicht nur die heutige Situation geschildert, sondern es werden zugleich die Entwicklungen und die theologischen Hintergründe aufgezeigt. Damit geben die einzelnen Artikel nicht nur Einblick in die holländische Situation, sondern sind zugleich Diskussionsbeiträge für die gesamte Theologie.

In einer angenehm offenen Weise wird die Situation dargelegt; Schwierigkeiten werden nicht beschönigt, Irrwege nicht verheimlicht. Aus allem spürt man das Suchen nach einer neuen, auf die Gegenwart ausgerichteten biblischen Authentizität. Es wird nicht behauptet, daß alles Versuchte richtig ist und daß alle begangenen Wege zum Ziel führen, aber es sind doch Versuche und Denkweisen, die eine Theologie und eine Kirche, die der Welt oft genug hilflos gegenüber stehen, neu befruchten könnten. Damit ist nicht gemeint, daß etwa alles Gebotene kritiklos übernommen werde, daß man jedoch ehrlich darauf eingehe.

Wer an der Entwicklung Hollands Kritik übt, sollte dies nicht so sehr aufgrund von Einzelereignissen tun, die oft noch durch das Weitererzählen entstellt sind, sondern aufgrund von Hintergrundüberlegungen, wie sie in diesem Buch geboten werden. Er sollte es tun mit der Überlegung, daß sich diese oder ähnliche Entwicklungen auch in anderen europäischen Ländern abzeichnen, auch wenn sie anderswo nicht mit gleicher Ehrlichkeit dargelegt werden. Eine Kritik kann dann zu einem fruchtbaren Dialog innerhalb der Gesamtkirche führen, wenn sie ebenso bescheiden, ohne Anspruch auf unbedingte Richtigkeit und mit Selbstkritik vorgebracht wird, wie dies bei den Artikeln dieses Sammelbandes der Fall ist.

*Linz* *Josef Janda*

FRANK JOHANNES. *Sozialpsychologie für die Gruppenarbeit.* (Jugend — Bildung — Erziehung, hg. v. U. Beer.) (142.) Katzmann, Tübingen 1976. Kart. DM 14.80.

Am Schnittpunkt zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Psychologie und Soziologie findet sich der Aufgabenbereich der Sozialpsychologie. Sozialpsychologie gibt Auskunft über Beziehungen in Gruppen; sie erklärt Mechanismen der Kommunikation und entwickelt Methoden der Veränderung von Gruppen. Die Interaktion im sozialen Gefüge ist nicht schicksalshaft bestimmt, sondern verläuft nach überprüfbaren Gesetzmäßigkeiten. Diese können erlernt werden und dadurch die mitmenschlichen Beziehungen beeinflußt werden.

F. gelingt es, einen knappen Einblick zu geben in das Gefüge der sozialen Interaktion: Jeder Mensch wird bei der Gestaltung seiner sozialen Beziehungen durch filternde und verzerrende Mechanismen der Wahrnehmung beeinträchtigt. Seine Entscheidungen und Handlungsimpulse werden durch die Umgebung manipuliert. Ein weiterer Abschnitt stellt die Strukturen der Gruppe dar. Begriffe wie Rolle, Status, Ziel und Norm der Gruppe werden kurz und anschaulich diskutiert. Autoritäts- und Rivalitätsproblematik, das Realitätsproblem und die Zeit werden von aufschlußreichen Aspekten angegangen. Der letzte Teil widmet sich dem Prozeß der Veränderung und sozialen Innovation. In Anlehnung an C. Rogers wird der Zusammenhang zwischen Lernen und sozialer Veränderung aufgezeigt. Das Ergebnis eines derartigen Lernprozesses kann beispielsweise verbesserte Kommunikation sein. Die Darstellung einiger Untersuchungsmethoden (Beobachtung, Soziogramm, Gruppenbericht) schließt die Arbeit ab.

Übersichtlichkeit, Praxisbezogenheit und Klarheit in der Darstellung werden durchgehalten und machen das Buch als Einführung für den Praktiker in der Erziehung und Gruppenarbeit empfehlenswert.

*Linz* *Eugen Mensdorff-Pouilly*

BLEISTEIN ROMAN, *Die jungen Christen und die alte Kirche.* (158.) (Herderbücherei Bd. 547.) Freiburg 1975. Kart. lam.

In mehreren Publikationen befaßte sich der Autor bereits mit dem Thema: junge Menschen und Glaube. In diesem Taschenbuch geht es um das Verhältnis Jugend und Kirche. Das Erfreuliche an diesem Buch ist seine Unparteilichkeit. Ausgangspunkt und Grundtenor sind weder eine Verurteilung der heutigen Jugend noch Angriffe auf die Kirche.

Die gegenwärtige Situation wird sachlich und unter Heranziehung neuester Untersuchungen (Synodenumfragen) sehr anschaulich beschrieben. Die Gegenwartsanalyse zeigt ein markantes Defizit an herkömmlicher Kirchlichkeit beim jungen Menschen. Ohne nun zur Anklage überzugehen, fragt Vf. nach dem Lebensgefühl des heutigen jungen Menschen. Er findet es kristallisiert um zwei Pole: um die Antwort auf die Sinnfrage und um den Auftrag zur Gestaltung einer besseren Welt. Hier ist der Einstiegspunkt für das christliche Glaubensangebot.

Eine Kurzformel des Glaubens kann Dienste bei der Suche nach Lebenssinn leisten. Jedoch genügt nicht eine abstrakt formulierte Glaubenswahrheit, sondern der Glaube muß eingeübt werden. Werte werden personal übertragen und nicht abstrakt-intellektualistisch mitgeteilt. Auf dem Hintergrund einer veränderten religiösen Sozialisation zeigt Vf. Wege auf, wie der Glaube durch das Leben vermittelt werden kann. Die Vermittlung von Grunderfahrungen wie Liebe, Glück, Treue, Not, Schuld bedürfen besonderer Aufmerksamkeit, damit darauf eine christliche Lebenseinstellung aufbauen kann. An konkreten Beispielen wird eine Mystagogie zur Erweckung von derartigen Erfahrungen entworfen. Dem Interesse am sozialen Engagement der jungen Menschen wird dabei voll Rechnung getragen. Das ist der zweite Pol jugendlichen Lebensgefühls. Bei der Eingliederung in die Kirche kann es daher nicht nur um ein passives Übernehmen gehen, sondern um eine aktive Gestaltung und Aneignung des christlichen Glaubens für die heutige Welt.

Neben vielen praktischen Hinweisen, die zur gegenseitigen Verständigung dienen können, sticht besonders das Kapitel „Formen zur Bewältigung von Krisen" hervor. Spätestens hier spürt man, daß die Hilfen für Eltern und Jugendliche aus eigener Erfahrung und vor allem aus Verständnis für beide Teile kommen. Eine informative Übersicht über neue Jugend-Religionen bildet den Abschluß des lesenswerten Bändchens.

*Linz* *Eugen Mensdorff-Pouilly*

## LITURGIK

EMMINGHAUS JOHANNES H., *Die Messe.* Wesen-Gestalt-Vollzug. (303 S., 3 Tafeln) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1976. Kart. lam. S 186.—, DM 24.40.

Die liturgische Erneuerung ist in eine Phase eingetreten, in der die spirituelle Aneignung und der sachgerechte Vollzug der neuen Riten und Texte von entscheidender Bedeutung sind. Diesem Anliegen kommt das im Gedenken an Pius Parsch veröffentlichte Buch in vortrefflicher Weise entgegen. In einer ausführlichen Einleitung wird die Bedeutung der Messe als Mitte des christlichen Lebens des Gläubigen und der Kirche nach den Konzilsdokumenten aufgezeigt. Im 1. Teil behandelt E. das Wesen der Eucharistie, die Grundgestalt der Eucharistie und ihre Verbindung mit dem Wortgottesdienst. Ausführlich geht er auf den Wandel der Messe im Laufe der Geschichte ein. Im 2. Teil wird der Ablauf der Messe nach dem neuen Missale bis in alle Einzelheiten beschrieben. Drei Tafeln im Anhang helfen den Aufbau der Messe und der Hochgebete erläutern. In der theologischen Grundlegung beschränkt sich Vf. auf die wichtigsten Aussagen der Bibel über die Eucharistie als Neuer Bund, als Pascha und als Brot des Lebens und geht auf die theologische Durchdringung begreiflicherweise nicht ein. In der Frage der Grundgestalt wird die Auffassung vertreten, daß die tragende Gestalt der Messe die lobpreisende Danksagung über die Gaben ist („Grundgestalt der Meßfeier ist die Eucharistie" 59). Dieser Ausgangspunkt ermöglicht es leichter, vor allem die Einheit der christlichen Initiation herzustellen, die sonst leicht zu kurz kommen kann: In der Taufe Christus übereignet, dankt der Christ in der Eucharistie, daß Gott ihn berufen hat, vor ihm zu stehen und ihm zu dienen (vgl. 2. Hochgebet). Ob man nicht auch den Aspekt des Opfers noch deutlicher mit der Danksagung in Einklang bringen müßte (vgl. 24 f) im Sinne der Kurzformel Jungmanns: Die Messe ist Opfer in der Gestalt der Eucharistie?

Die historischen Ausführungen scheinen auf den ersten Blick einen zu breiten Raum einzunehmen (79—146), zumal sie manchmal über das Thema Messe hinausgreifen. Dennoch: Will das Buch nicht vor einer utilitaristischen pastoralen Engführung kapitulieren, ist auch nach der Meßreform die Kenntnis des Wachstumsprozesses eine Hilfe zu ihrem Verständnis. Die Messe als Inbegriff der Liturgie rechtfertigt ebenso die breite Anlage dieses Teiles, bei dessen Lektüre man interessante Details erfährt, die den Vf. als guten Kenner der Geschichte ausweisen.

Etwa die Hälfte des Buches gehört dem pastoralen Aspekt. Die einzelnen Elemente der Meßfeier werden in ihrer Bedeutung für den Vollzug und in ihrer sinnvollen Gestaltung für Priester und Gemeinde ausführlich dargestellt, nicht in rubrizistischer Verengung, sondern als Darstellung ihrer Sinnhaftigkeit. Hier kann wohl jeder Anregungen für die eigene Mitfeier und Gestaltung der Messe gewinnen. Als Wunsch könnte man anmerken, daß der spirituelle Akzent noch kräftiger gesetzt werden könnte. In der Frage des Kyrie, des E. nicht vom Chor gesungen wissen will (180), muß man ihm zwar sachlich recht geben, doch wird die Praxis stärker sein. In vielen polyphonen Messen ist das Kyrie als Introitus komponiert, weshalb zu fragen wäre, ob es nicht auch als Introitus gesungen werden könnte.

Wie E. im Vorwort ausführt (14), ist der Zweck des Buches praktisch: Es will zu einem sachgerechten und verantworteten Vollzug der Messe helfen. Dieses Ziel wird voll und ganz erreicht, weshalb es in die Hand jener gehört, die für die Gestaltung des Gottesdienstes Verantwortung tragen. Einige Flüchtigkeitsfehler (130: 1256 statt 1246; 138: Pius X. statt Pius V.; 142: der Schott erschien 1884 von Beuron aus; 216: wenigstens das Meßcredo ist im Plural verfaßt; 235: die Stellung der Beräucherung der Gaben ist nicht klar) können den Wert in keiner Weise mindern.

*Linz* *Hans Hollerweger*

**Ein besonderes Buch zu einem besonderen Anlaß**

2., verbesserte Auflage

# 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 im September 1976 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 Ereignissen 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**

# Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Herausgeber: Prof. DDr. Albert Fuchs, Theologische Hochschule Linz

Diese Studien (Serie A = Aufsätze) erscheinen ein- bis zweimal jährlich mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich aber auch historische und philologische Fragen behandelt. Der Umfang der Bände beträgt ca. 190 bis 220 Seiten.

**Band 1 „Jesus in der Verkündigung der Kirche"**, erschienen 1976, Umfang 206 Textseiten, Preis öS 206.—; DM 30.—, enthält folgende Artikel:

H. Riesenfeld, Zur Frage nach der Einheit des Neuen Testaments
X. Léon-Dufour, Das Sprechen von Auferstehung
B. Reicke, Die Verkündigung des Täufers nach Lukas
A. Fuchs, Intention und Adressaten der Bußpredigt des Täufers bei Mt 3, 7—10
B. Reicke, Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer
L. Hartman, Taufe, Geist und Sohnschaft, Mk 1, 9—11
H. Aichinger, Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat
G. Stemberger, Die Stephanusrede und die jüdische Tradition
F. Zeilinger, Die Träger der apostolischen Tradition im Kolosserbrief

**Band 2 „Theologie aus dem Norden"**, soeben erschienen, Umfang ca. 200 Seiten, bringt folgende Beiträge:

B. E. Gärtner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens
E. Lövestam, Ehescheidung und Wiederheirat
R. Kieffer, Weisheit und Segen in den Seligpreisungen
H. Simonsen, Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium
J. Jervell, Die Beschneidung des Messias
P. Huuhtanen, Die Perikope vom „reichen Jüngling"
P. Borgen, Der Logos war das wahre Licht
G. Bouwman, Samaria im lukanischen Doppelwerk
B. Gerhardsson, Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung
B. Noack, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina

Alleinige Bezugsadresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Harrachstraße 7, A-4020 Linz/Austria.

**BAYREUTHER TURMUHREN**

Stadlberger, Weiherwiesbach 19,A 5023 Salzburg, Tel. 06222/215620

Turmuhren · Glockenspiele · Glockenläutemaschinen

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

**J. L. BACON**

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

**4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292**
**Telefon 75 3 33**
**1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51**

**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**

Symbol für Druckleistung

**Oberösterreichischer Landesverlag, 4020 Linz, Landstr. 41**

**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.

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

# VERITAS – NEUERSCHEINUNGEN – VERITAS

Nun in Buchform — FERDINAND KLOSTERMANN

## Müssen die Priester aussterben?

58 Seiten S 36.–

Eine Überlegung zur Überwindung der derzeitigen Amtskrise der katholischen Kirche. Eine profunde Analyse der Krise im Priesterberuf. Klostermann stellt mehrere Lösungsversuche zur Diskussion.

Die Diskussion geht weiter —
Klostermanns Ergänzung zum Buch „MÜSSEN DIE PRIESTER AUSSTERBEN?" —

## Wir brauchen Priester

erscheint in Kürze!

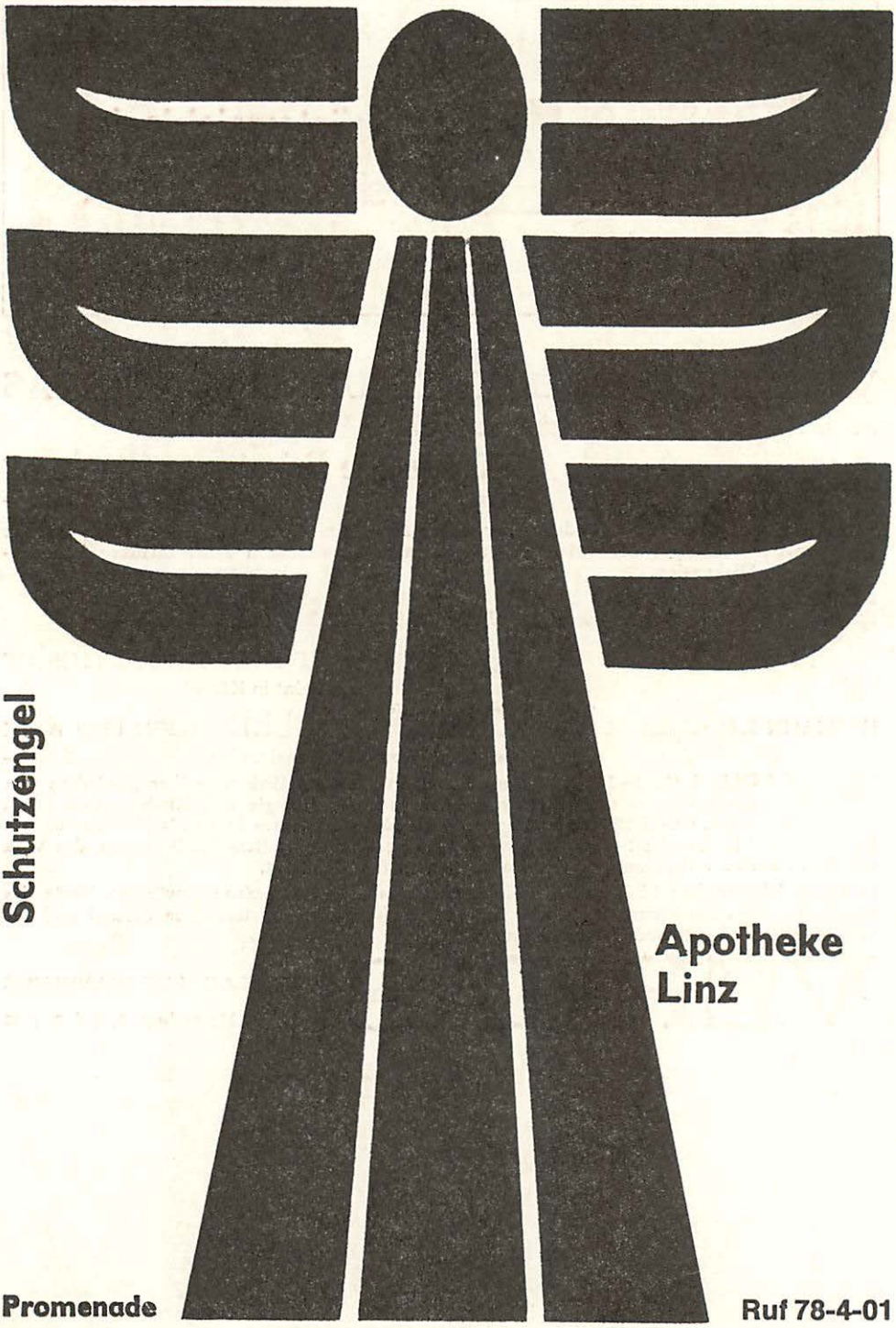
HERMANN KRONSTEINER **VINZENZ GOLLER** LEBEN UND WERK

190 Seiten — 16 Bilder — leinengebunden S 176.–

VINZENZ GOLLER (1873—1953) — einer der bedeutendsten Kirchenmusiker „zwischen den Zeiten" des Cäcilianismus und dem neuen Aufbruch der Liturgie und Kirchenmusik durch das II. Vatikanum. GOLLERS Bedeutung liegt vor allem in seinem Ethos als Kirchenmusiker. Berufung und Leidenschaft — diakonische Gesinnung — und vor allem das Bemühen, das Volk mit dem Chor zu verbinden, prägten den Kirchenmusiker GOLLER.

In einem lebensnahen Bild wird der Komponist von einem Fachmann gewürdigt. Trotz des flüssigen „journalistischen" Stiles fußt das Buch auf genauem, historischem Befund und auf vielen Berichten heute noch lebender Zeugen.

**VERITAS** BUCHVERLAG BUCHHANDLUNG
4010 Linz - Harrachstr. 5, Tel. 26 5 01




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

125. Jahrgang

# Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:


| | |
|---|---|
| G. Virt: | Sterben auf Verlangen? |
| F. Nikolasch: | Das Sakrament der Krankensalbung |
| Schalom Ben-Chorin: | Die Feste des jüdischen Jahres |
| A. Vorbichler: | Die monogame Ehe in Afrika |
| H. Rotter: | Theologie der Geschlechtlichkeit |
| A. Strutzenberger: | Firmvorbereitung durch erwachsene Mitarbeiter |
| P. M. Zulehner: | Zur Förderung kirchlicher Berufe |
| W. Gruber: | Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx |


125. Jahr 1977 2. Heft

# Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1977


| | | |
|---|---|---|
| | **Abhandlungen** | Seite |
| Günter Virt: | Sterben auf Verlangen? | 129 |
| Franz Nikolasch: | Das Sakrament der Krankensalbung | 144 |
| Schalom Ben-Chorin: | Die Feste des jüdischen Jahres | 158 |
| Anton Vorbichler: | Die monogame Ehe in Afrika | 165 |
| | **Pastoralfragen** | |
| Hans Rotter: | Theologie der Geschlechtlichkeit | 173 |
| Anton Strutzenberger: | Firmvorbereitung durch erwachsene Mitarbeiter | 179 |
| | **Mitteilungen** | |
| Paul M. Zulehner: | Zur Förderung kirchlicher Berufe | 187 |
| Winfried Gruber: | Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx | 193 |
| | **Berichte** | |
| Peter Gradauer: | Römische Erlässe und Entscheidungen | 196 |
| | **Literatur** | |
| | Eingesandte Bücher | 201 |
| | Buchbesprechungen | 203 |
| | Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Katechetik/ Pädagogik, Spiritualität. | |
| | **Bezugsbedingungen** | letzte Seite |



Redaktion: DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstr. 6. DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Josef Lenzenweger, o. Univ.-Prof., A-1010 Wien, Franz-Josefs-Kai 29. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.



Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße Nr. 17/11. Dr. Franz Nikolasch, Univ.-Prof., A-5083 Grödig - Sankt Leonhard, Gutratweg 2. Dr. Hans Rotter SJ, Univ.-Prof., A-6021 Innsbruck, Sillgasse 6. Schalom Ben-Chorin, Univ.-Prof., Jerusalem/Israel P. O. B. 6644. Anton Strutzenberger, Diözesan-Jungscharseelsorger, A-1190 Wien, Vormosergasse 7. Dr. Günter Virt, Univ.-Ass., A-1010 Wien, Schottenring 21/II. DDr. Anton Vorbichler SVD, Univ.-Prof., A-2340 Mödling, Missionshaus St. Gabriel. Dr. Paul M. Zulehner, Hochschulprof., D-839 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.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

GÜNTER VIRT

# Sterben auf Verlangen?

## Euthanasie im Wandel

### I. Situation

*Änderung des normativen Bewußtseins?*

Wer die Meinungsbefragungen zum Thema Euthanasie verfolgt, kann leicht einen Schock bekommen. Für die Schmerzlinderung durch Anwendung von Rauschmitteln, auch wenn damit eine Lebensverkürzung in Kauf genommen wird (indirekte Euthanasie), sprachen sich 56 Prozent der Bürger der BRD aus, 30 Prozent waren dagegen. Für die Tötung auf eigenes Verlangen des Sterbenden (direkte aktive Euthanasie) waren mehr als die Hälfte der Befragten (53 Prozent dafür, 33 Prozent dagegen). Und für die Tötung „lebensunwerten Lebens" auf Verlangen der Gesellschaft waren immerhin mehr als ein Drittel (38 Prozent dafür, ebenso viele dagegen, 24 Prozent unentschieden)[1].

Alarmierend wirkt einmal die hohe Bereitschaft zur direkten, aktiven Euthanasie und zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens", zum andern mag die Geringfügigkeit des Unterschiedes (oder Unterscheidungsvermögens?) in der Zustimmung zur direkten und indirekten Euthanasie überraschen. Gefragt wurde nicht nach dem faktischen Verhalten, sondern nach der Überzeugung. Die Worte „soll" und „es wäre gut" bestimmten den Fragesinn.

Hat sich das normative Bewußtsein in unserer Gesellschaft gewandelt? Wird diese Überzeugung auf längere Sicht zu einer Änderung der Rechtslage führen? Bereiten Enqueten und Petitionen in Richtung direkter aktiver Euthanasie langfristig Gesetzesänderungen vor? Werden Journalisten eines Tages in dieses Horn stoßen? Wie wird sich dann das „gesunde Rechtsempfinden" des Volkes wandeln? Zeigt sich auch hier der Graben zwischen der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung und der vorherrschenden Lebenseinstellung in der Gesellschaft von heute? Ist die Verwirrung bereits in das Kirchenvolk eingedrungen, da die Meinungen auch unter praktizierenden Christen starke Unterschiede aufweisen? Werden unter dem Thema Euthanasie nicht auch ganz andere Probleme diskutiert, die noch zuwenig artikuliert sind, etwa die Auseinandersetzung mit der Todesangst?

Die Untersuchungen erlauben nur beschränkt eine weitere analytische Aufbereitung. Diese gibt Aufschluß darüber, daß die Bereitschaft zur direkten aktiven Euthanasie bei jüngeren Menschen, bei Kirchenfernen und Vereinsamten durchschnittlich höher ist[2]. Ob überhaupt eine faktisch gelebte Überzeugung hinter den Antworten steht, ist auch nicht zu entscheiden.

Es bedeutet einen großen Unterschied,

- ob man eine Sache zwar tut, aber nicht gutheißt,
- ob man sie zwar gutheißt bei einer Befragung, aber noch nie mit einer Entscheidung für oder gegen die Tat konfrontiert war,
- ob man als existentiell Betroffener seine Entscheidung selbst für gut findet, seine Überzeugung auch emotional durchlebt hat.

Nur aus einer Zustimmung der dritten Gruppe ließen sich ernsthafte Folgerungen für das normative Bewußtsein ableiten. Dies soll aber nicht bedeuten, daß Einstellungsänderungen, wenn vielleicht auch oberflächlicher Art, verharmlost werden dürfen. Auch wenn man nicht die Meinung teilt, „daß die Euthanasie ein großes Comeback erleben

[1] *F. Tennstädt*, Euthanasie im Urteil der öffentlichen Meinung, HerKorr 28 (1974) 175. Zur hier gewählten Terminologie vgl. den Raster S. 138.
[2] A. a. O. 176—178.

wird"[3], und auch wenn man zur Kenntnis nimmt, „daß nur sehr wenige Sterbende nach der Tötung als Sterbehilfe verlangen"[4], wäre es falsch, daraus die Konsequenz zu ziehen, die Diskussion sei nicht ernst zu nehmen[5]. Nicht zuletzt deshalb, weil gerade die unter der Euthanasie-Diskussion sich verbergenden Motive sich als wichtig für das Glücken oder Mißlingen menschlichen Lebens herausstellen können. Es wird also viel davon abhängen, ob es gelingt, tragfähig zu argumentieren, Hilfen zu geben, die gesellschaftliche Verdrängung des Todes zu überwinden und Motive zur Annahme des eigenen Todes im Leben einzubringen.

*Die komplizierte Sachlage*

Bei näherem Zusehen zeigt sich, wie vielfältig die konkreten Situationen und die gesellschaftlichen Hintergründe sind. Die tabellarische Zusammenstellung[6] erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, kann aber wohl einen ersten Eindruck von der Komplexität dessen vermitteln, was alles unter dem Begriff Euthanasie heute diskutiert wird. Jeder Faktor in der Tabelle kann fast mit jedem anderen kombiniert werden (rein mathematisch ergeben sich dadurch weit mehr als 10.000 Möglichkeiten). Häufig wird in der Diskussion die Vielschichtigkeit nicht bedacht und die Sache, über die gesprochen wird, zuwenig präzis angegeben; deshalb redet man dann aneinander vorbei[7]. Angesichts der hohen Komplexität einerseits und der oft großen Simplizität der Fragen bei den Meinungserhebungen andererseits muß man bedenken, ob die Befragten genau wußten, wozu sie Stellung nehmen. Eine kurze Antwort auf das Euthanasieproblem kann es also nicht geben. Das sittliche Urteil kann nur unter Berücksichtigung aller konkreten Momente erforscht werden.

Der begrenzte Rahmen dieses Artikels zwingt zur Einschränkung auf die derzeit im Vordergrund stehende Frage, ob es sittlich gut sein kann, Sterbende und schwer Kranke auf eigenes Verlangen zu töten (direkte aktive Euthanasie) und wo die Grenze liegt zwischen einem Aufwand, der menschenwürdiges Sterben verhindert und einer pflichtwidrigen Unterlassung, die einer direkten Tötung gleichkommt. Es geht im folgenden um die Auseinandersetzung mit einigen wichtigen Plausibilitäten für direkte aktive Euthanasie in der heutigen Gesellschaft.

*Konkrete Konfliktfelder*

Neue Plausibilitäten in breiten Gesellschaftsgruppen geraten zunehmend zur traditionellen Überzeugung von der Würde und Unverfügbarkeit menschlichen Lebens in Widerspruch, aus der früher ziemlich einhellig das Verbot der direkten Tötung bei einem unheilbaren Todesleiden gefolgert wurde. Auch durch die rasante Entwicklung der modernen Medizin ergeben sich neue Fragen.

1: *Der Wille des Kranken:* Bei so persönlichen Dingen wie beim eigenen Sterben handle es sich um eine Privatsache; schon gar nicht dürften christliche Normen die Grundlage für das Strafgesetz abgeben; man fordert Toleranz.

2: *Mitleid* mit dem schwer leidenden Kranken scheint der Liebe und Menschenwürde näher als die Einhaltung der unerbittlichen Norm, die zum Ausleiden bis zum schrecklichen Ende zwingt.

3: Weiter gibt die *Machbarkeit* vieler Dinge unseres Lebens und nun zunehmend auch des Todes Möglichkeiten zu einer nuancierten Selbstbestimmung über die Art und den Zeitpunkt des eigenen Todes.

---

[3] *R. Spaemann,* Christl. Religion u. Ethik, PhJ 80 (1973) 290.
[4] Vgl. *J. Wunderli,* Euthanasie oder über die Würde des Sterbens, Stuttgart 1974, 100. 161–163.
[5] Vgl. *V. Eid,* Freie Verfügung über das eigene Leben, in: V. Eid (Hg.), Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Mainz 1975, 71 f.
[6] Siehe Tabelle auf S. 142 f.
[7] *J. Ziegler,* Sterbehilfe — Grundfrage und Thesen, Orientierung 39 (1975) 39, plädiert dafür, den Begriff Euthanasie überhaupt nicht mehr zu verwenden.

Man wünscht, auf Verlangen sterben zu können, dann, wenn man keinen Sinn im Leiden mehr sieht und man von der Gesellschaft abgeschrieben wird. „Wir regeln den Eintritt ins Leben, es wird Zeit, daß wir auch den Austritt regeln"[8]. Euthanasiewünsche äußern sich auch als Protest gegen die technisch perfekte Lebensverlängerung um jeden Preis in den Maschinen einer Klinik, eine Verlängerung, die im Namen der tradierten Norm bisweilen verfügt wird.

4: *Massenweise Lebensverlängerung:* Macht die Medizin weiter solche enorme Fortschritte, so ist es keine Utopie mehr, daß die Lebenserwartung sich in absehbarer Zeit noch erheblich verlängern wird. Wie verhindern wir unter Beachtung der Norm von der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens, daß die Welt von morgen zu einem riesigen Krankenhaus von Siechen mit einer Unsumme von Ärzten und Pflegern wird, was einen großen Teil des Nationalproduktes erfordert? Müssen nicht bloß aus wirtschaftlichen, sondern auch aus ethischen Gründen Alte und Kranke den Jungen Platz machen, um ihnen in einer immer enger werdenden Welt die Möglichkeit zum Leben zu geben?

5: Es gibt keine philosophisch durchgängige Evidenz der Ablehnung der *Selbsttötung;* wenn Selbstvernichtung aber von gewichtigen Denkern in bestimmten Fällen für eine sinnvolle Möglichkeit gehalten wird, warum soll dann die Mithilfe dazu bestraft werden?

6: Die *Angst* vor einem sinnlosen Leiden *ohne Hilfe,* das weitgehend zur Passivität verurteilt, versammelt gesunde junge Menschen in den *Euthanasiegesellschaften,* die auf Gesetzesänderung hinarbeiten. Man verlangt Berücksichtigung des freien Willens zur Tötung auf Verlangen, der dokumentarisch hinterlegt ist und durch genaue Angabe der Bedingungen der Willkür entzogen werden soll (physisch unheilbare Todeskrankheit; körperliches Gebrechen, das das Leben erheblich beeinträchtigt; Hirnverletzung, wodurch die normalen geistigen Funktionen schwer und unwiderruflich geschädigt sind; Feststellung des Eintrittes einer dieser Bedingungen durch zwei voneinander unabhängige Ärzte).

7: *Grenzfälle:* Das Problem der Schmerzbekämpfung, aus der sich als unvermeidliche Folge ein rascheres Eintreten des Todes ergeben kann, dürfte seit den eindeutigen Aussagen Pius' XII.[9] keine Schwierigkeiten mehr machen. Auch rechtlich läßt sich eine solche Maßnahme analog der moraltheologischen Argumentation mit dem Hinweis auf die Mehrfachwirkung einer Handlung als unverbotenes Risiko[10] lösen. Allerdings ist auch in diesem Fall die Klarheit eher abstrakt, „denn es ist meist nur eine Frage der Dosis, ob ein Medikament ausschließlich die Schmerzen lindert, ob es indirekt und zufällig möglicherweise den Tod etwas beschleunigt, oder ob diese Beschleunigung des Todes so deutlich ist, daß von einer direkten Tötung gesprochen werden muß"[11]. Für das sittliche Urteil ist die Absicht des Handelnden entscheidend.

Unverfänglich scheint die Situation auch dann, wenn ein Patient im Sterbeprozeß mit zunehmenden Komplikationen *um Abbruch* einer bereits eingeleiteten lebenserhaltenden *Therapie bittet.* Kann es Umstände geben, in denen dem Wunsch des Patienten widersprochen werden muß, stattgegeben werden kann oder stattgegeben werden muß?

---

[8] *M. Frisch,* Tagebuch 1966—71, Frankfurt/M. 1972, 95 zit. nach Concilium 10 (1974) 244.

[9] *Pius XII.* Ansprache an die Teilnehmer der 1. Tagung des „Collegium Internationale Neuro-Psychose-Pharmacologicum", 9. Sept. 1958, in: *Utz - Groner,* Bd. III, Nr. 5442: „Die Euthanasie, das heißt der Wille, den Tod herbeizuführen, ist offenkundig von der Moral verworfen. Wenn aber der Sterbende zustimmt, ist erlaubt, maßvoll Betäubungsmittel zu gebrauchen, die seine Schmerzen lindern, aber auch den Tod rascher herbeiführen. In diesem Fall wird der Tod nicht direkt gewollt. Doch ist er unvermeidlich, und entsprechend wichtige Gründe rechtfertigen Maßnahmen, die sein Kommen beschleunigen."

[10] *A. Eser,* Sterbehilfe und Euthanasie in rechtlicher Sicht, in: V. Eid, a. a. O. 62.

[11] *H. Rotter,* Zur Bewertung der Euthanasie, in: Spiritualität in Moral, Wien 1975, 158.

Gibt es nicht auch hier denkbare Übergänge, in denen ein solcher Wunsch jenem nach Tötung gleichkommt?
In die graue Zone[12], in der allgemeine äußere Normen nicht mehr zu einer letzten Klarheit helfen können, geraten wir auch, wenn ein Patient seinen *Willen nicht mehr kundgeben kann* und der Arzt zu dem Urteil kommt, daß „der Patient nur in ein von Schmerzen gequältes und letztlich doch unrettbares Leben zurückgeholt werden würde" durch die noch nicht oder bereits eingeleitete Behandlung[13].
Es geht in all diesen längst nicht vollzählig angesprochenen Konfliktfeldern um den rechten Ausgleich zwischen „Lebensverlängerung, Leidverminderung und Freiheitserhaltung"[14].

## II. Tragfähigkeit der Argumente

Wo Normen in Frage gestellt werden und die Situation sich kompliziert, ist die Argumentation auf ihre Tragfähigkeit und Mitteilbarkeit zu überprüfen. Weiter ist zu beachten, ob die normativen Ergebnisse des Denkens auch für die Zukunft praktikabel erscheinen. Verschiedene Zugänge ergeben sich einmal von den Aspekten her, unter denen das Euthanasieproblem betrachtet wird, nämlich als Tötung eines anderen Menschen oder als Selbsttötung mit Hilfe eines anderen, und zum anderen aus der Struktur der Argumentation, indem entweder mögliche Folgen bedacht werden (Folgeargumentation) oder von der Geltung einer Norm in sich unabhängig von den Folgen (Geltungsargumentation) ausgegangen wird.

### *1) Folgeargumente*

1: Mit dem Hinweis auf den *Willen des Kranken* scheint zunächst ein Motiv der Freiheit gegeben zu sein. Wenn man die Erfüllung des Wunsches des Kranken aber als Hauptargumentationsbasis für die Entscheidungskriterien ansetzt, so würden sich daraus folgende Konsequenzen ergeben:
— Man müßte dann genau genommen auf jeden noch so unsinnigen Wunsch eines Kranken eingehen.
— Man müßte dann auch einen in einer depressiven Durchgangsphase geäußerten Wunsch erfüllen.
— Man würde sich auf den positiven Wortlaut des Wunsches beziehen; bei der Vielschichtigkeit solcher Äußerungen kann man aber nie ganz sicher sein, ob die emotionale Ebene und der sprachliche Ausdruck dasselbe meinen; es kommt häufig vor, daß der Wunsch nach Tötung ein verdeckter, sich selbst nicht eingestandener Hilferuf des Kranken ist, ihm beim Sterben zu helfen, der sich aber ungeschickt als Wunsch nach Hilfe zum Sterben äußert[15].
— Man würde den Kranken dem direkt oder indirekt ausgeübten Druck der Umgebung aussetzen.
— Ähnliche Konsequenzen ergeben sich bei der Berücksichtigung eines Wunsches, der vor vielen Jahren in gesunden Tagen geäußert wurde und vielleicht sogar schriftlich niedergelegt worden ist. Der Mensch würde bei Erfüllung dieses Wunsches auf eine vielleicht weit zurückliegende Lebensphase, in der er keine Ahnung hatte, worüber er befindet, irreversibel fixiert.

Das abstrakt angesetzte Prinzip, daß der Wille des Kranken unter allen Umständen zu berücksichtigen sei, würde dem Mißbrauch Tür und Tor öffnen mit einem breiten Spektrum inhumaner Konsequenzen. Aber vielleicht will mancher diesen Preis zahlen,

---

[12] Vgl. *B. Schüller*, Die Bedeutung des natürl. Sittengesetzes für den Christen, in: *G. Teichtweier / W. Dreier* (Hg.), Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg 1971, 129 f.
[13] *A. Eser*, a. a. O. 55 f. [14] *J. Ziegler*, a. a. O. 40.
[15] Vgl. *R. Kautzky*, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes, in: V. Eid, a. a. O. 39.

wenn in schwierigen Situationen sonst zu viele Opfer der Umgebung des Kranken zugemutet würden.

*2: Mitleid*

A. Jost[16], der erste, der an der Schwelle unseres Jh.s die Euthanasiediskussion ankurbelte, stützte sich hauptsächlich auf das Mitleidsargument und überhöhte seine Gedankengänge durch den Hinweis auf die Willensmetaphysik Schopenhauers, der im Mitgefühl die Quelle und Wurzel von Moral und Sittlichkeit sah. Auch Binding schloß sich mit seiner Propaganda für die „Pflicht gesetzlichen Mitleids"[17] diesem Gedankengang an und seither verstummt dieser Ruf nach Euthanasie aus Mitleid nicht mehr, ja er hat sogar Eingang gefunden in die theologische Literatur[18]. Mercy-Killing (Gnadentod) heißt die Forderung auf englisch und man fühlt sich an einen Ausspruch von Häckel erinnert: „Treue Hunde und edle Pferde, mit denen wir jahrelang zusammen gelebt haben und die wir lieben, töten wir mit Recht, wenn sie in hohem Alter hoffnungslos erkrankt sind und von schmerzlichen Leiden gepeinigt werden. Ebenso haben wir das Recht, oder wenn man will die Pflicht, den schweren Leiden unserer Mitmenschen ein Ende zu bereiten, wenn schwere Krankheit ohne Hoffnung auf Besserung ihnen die Existenz unerträglich macht und wenn sie selbst um Erlösung vom Übel bitten"[19].

Mitleid ist zunächst oft eine Gefühlsregung und es ist nur zu verständlich, daß einem der Anblick eines nahestehenden leidenden Menschen nicht kalt läßt. Das Gefühl aber ist blind und in einer so wichtigen Sache darf man sich nicht auf das Gefühl allein verlassen; es gehört reflektiert. Hinter dem Mitleid kann die Feindschaft gegenüber dem Schwachen, die ängstliche Betroffenheit vom Leiden eines anderen stehen. Solche Betroffenheit wird sogar Liebe genannt[20], hat aber nichts mit der hingebenden, auf das Du bezogenen Liebe zu tun, sondern stellt eine Selbstschutzreaktion dessen dar, der zu schwach ist, um Schwäche auszuhalten und sinnvoll anzunehmen, ja nur mitanzuschauen. Statt sich wirklich in den Leidenden einzufühlen und ihm menschlich zu helfen, rät das Mitleid in diesem Zusammenhang zur Beseitigung des angstmachenden Objekts, zur Tötung des leidenden Menschen. Mitleid, das dem anderen nicht zutraut, in seinem Leiden zur letzten Reifung zu kommen (auch wenn der andere im Augenblick keine Möglichkeit der Realisierung dieses Sinnes sieht), widerspricht der Würde des Menschen und entehrt ihn. Der Mitleidige kann in Wirklichkeit der Wehleidige sein und aus dieser Wehleidigkeit heraus unfähig zu wirklichem Einfühlen. Ekel und Abscheu sind das Problem des Pflegers und nicht primär des Kranken. Die Konsequenzen einer Wehleidigkeitsethik erweisen sich als inhuman, weil sie den Menschen nicht ernst genug nehmen und ihm das Mitgehen in seine letzte Reifung — oder sein letztes Scheitern — verweigern, indem sie den leidenden Menschen vorher abschaffen wollen. Der Mitleidige muß sich fragen lassen, wie ernst er den Menschen nimmt. Auch manche sog. „christliche Tröstung" muß sich von diesen Gedankengängen fragen und läutern lassen.

*3: Die Machbarkeit des Lebens und Sterbens*

In der gegenwärtigen Gesellschaft herrscht bei aller Pluralität von Einstellungen ein Lebensgefühl vor, das vorwiegend bis ausschließlich in dem einen Sinn sieht, was der Mensch machen und herstellen kann, nicht aber in der Erfahrung passiver Ohnmacht.

---

[16] *A. Jost*, Das Recht auf den Tod. Social Studie. Göttingen 1895.

[17] *K. Binding / A. Hoche*, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, Leipzig 1920, 31.

[18] *J. G. Milhaven*, Toward a New Catholic Morality, New York 1972.

[19] *Häckel* zit. in *W. Catel*, Grenzsituationen des Lebens. Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie. Schriften aus dem Kreis der Besinnung. Nürnberg 1962, 149. Catel gibt leider prinzipiell die Fundorte und den Zusammenhang seiner Zitate nicht an.

[20] *J. G. Milhaven*, a. a. O. 19. „If he (sc. der Vater eines sterbenden Sohnes) sees that the experience his son is going through is horrible and not worth living, he will be inclined to kill his son. His love moves him to do this ..."

Nur was wir planen können zählt, nicht was über uns kommt. Damit hängt die gesellschaftliche Hochschätzung des jungen und gesunden Lebens und die Abwertung alten und kranken Lebens zusammen, und die Erwartungsangst vor Alter und Krankheit bei jungen und gesunden Menschen. Für diese Einstellung sind die Euthanasiegesellschaften mit ihren Zielen ein treffendes Symbol.

Es erhebt sich die Frage, ob die Formulierung der Endentscheidungshypothese nicht auch von diesen gesellschaftlichen Hintergründen mitbedingt ist[21], Sterben und Tod nun doch noch zu einer aktiven Tat des Menschen zu machen und damit gesellschaftsfähig. Ähnlich wie bei der Geburt, ist der Mensch im Sterben aber ohnmächtig. Es macht einen Unterschied, ob die Passivität dadurch zustandekommt, daß dem Menschen die krampfhaft festgehaltene aktive Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung in der biologischen Grenze des Todes und vorweg bereits im Leben gegen seinen Protest entrissen wird oder ob der Mensch seine Aktivität losläßt und in letzter Hingabe dem Wirken des Schöpfers überläßt. „Es gibt Passivitäten, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, daß man geboren wird, ... daß man geliebt wird, ... daß man stirbt"[22]. Passivität global negativ zu beurteilen, hat inhumane Konsequenzen und widerspricht auch der Erfahrung.

Der Arzt und Psychoanalytiker E. Wiesenhütter z. B. berichtet aus seiner eigenen und der Erfahrung anderer von jener Phase des Sterbens, in der die unerträglichen Schmerzen und die Todesangst schwinden und in einem „Weggleiten oder Wegschwimmen" einem unbeschreiblichen „Gefühl der Befreiung und Erlösung"[23] Platz machen. Zeit und Gegenstandserlebnis schrumpfen zusammen wie zu einem Punkt und der Mensch erfährt eine Ausweitung ins Unendliche und ein Hinüberfließen in eine Überbewußtheit[24]. Das Zeitempfinden macht einem Ewigkeitsempfinden Platz. Sterbende in dieser letzten Phase sehnen sich nicht mehr nach Leben, sondern sie ersehnen den Tod. Werden sie zurückgeholt, so bleibt ein Heimweh nach drüben. Dieser Zug aber verleitet niemals zur Selbsttötung, „im Gegenteil scheint das Sterbendürfen in eine umgekehrte Richtung zu weisen, als könnte durch das aktive Handeln von hier aus das Angezogenwerden von drüben ausbleiben"[25].

Es bedarf der Behutsamkeit, wenn aus diesen Erfahrungen, die man wohl übergehen, so sie einem nicht ins Konzept passen, aber nicht leugnen kann, die Konsequenzen gezogen werden. Es handelt sich um keine Erfahrung des Todes, aber immerhin um eine Erfahrung jener letzten Phase des Sterbeprozesses, in der dem passiv offenen Menschen eine neue Qualität seines Daseins widerfährt, die sich als mindestens ebenso sinnvoll erweist wie die Erfahrung aktiver Selbstverwirklichung.

Diese Sinnhaftigkeit solch „sogenannter Passivität" im Sterben gegenüber der exklusiven Hochschätzung von Aktivität und die Zerstörung solcher Erfahrungen durch Selbsttötung sollen hier gefolgert werden und nicht mehr. Aber will man diese Sinnerfahrung, die wir selbst nicht machen und herstellen können (schon gar nicht durch Selbsttötung), noch als human gelten lassen?

---

[21] *L. Boros*, Mysterium Mortis. Olten-Freiburg ²1963, 9. „Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des Bewußtwerdens der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal", vgl. auch *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 12, die Anmerkungen auf S. 41 u. 444, wo Rahner sich von dieser Hypothese distanziert. Vgl. weiters zur Kritik der Hypothese *G. Greshake / G. Lohfink*, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit, Freiburg 1975, 121—130.

[22] *E. Jüngel*, Tod. Stuttgart-Berlin ³1973, 116.

[23] *E. Wiesenhütter*, Selbsterfahrungen im Sterben, Hamburg 1974, 11; vgl. *ders.*, Selbsterfahrung im Sterben, Praxis der Psychotherapie 18 (1973) 7—11, 54—63.

[24] Vgl. a. a. O. 17, 32, 42.

[25] A. a. O. 19. Solche Erfahrungen des passiven Über-sich-hinausgehoben-Werdens sind ähnlich jenen in der Meditation. Es führt hier zu weit, über den Zusammenhang zwischen biologischer Grundlage z. B. von Intoxikationserscheinungen, und deren psychischer Verarbeitung nachzudenken.

*4: Weitere Lebensverlängerungen mit Hilfe der Medizin als gesellschaftliches Problem*
Der medizinische Fortschritt macht einen weiteren erheblichen Anstieg des Anteiles alter und sehr alter Menschen in den Industrieländern durchaus wahrscheinlich. Geraten wir auch in diesem Bereich wie in vielen anderen an die „Grenze sinnvollen Wachstums", wenn Menschen massenweise „ihren eigenen Tod überleben"[26]? Der Mensch darf nicht mehr alles, was er technisch kann. Von einer globalen Pflicht zur künstlich-technischen Lebensverlängerung kann wohl nicht die Rede sein. Sie ist relativ und situationsbezogen, insbesondere auch auf die gesellschaftliche Situation. Einige Konsequenzen sind zu bedenken.
Für den Menschen, der meint, alles zu können, wenn nicht heute, so doch morgen — und nicht nur für den — ist der Tod eine Kränkung. Aus dem Unbewußten, das keine Zeit und daher auch den Tod nicht kennt, steigt die Illusion von der eigenen Unsterblichkeit auf[27]. Der gesellschaftlich relevante Wissenschaftsglaube an weitere Erfolge der Medizin kommt dieser unbewußten Projektion entgegen. Wenn man annimmt, daß das Leben endlos weitergehen kann und jeder Augenblick und jede Entscheidung daher beliebig revidierbar ist, wird der Augenblick und die in ihm sich vollziehende Verantwortung und Lebensintensität unbedeutend. Das Leben wird fad und mißglückt. Die menschliche Zuwendung zum biologisch und psychisch verbrauchten alten Menschen würde immer mehr technischen Apparaten Platz machen, von denen diese Lebensverlängerung abhängt. Die Sorge für diese Menschen würde auf ein Fachpersonal abgeschoben werden, während sich die übrige Gesellschaft nur sehr mittelbar verantwortlich fühlte; man zahlt ja dafür. Der Mensch, der sich auf technische, auch sozialtechnische Manipulation verläßt, wird selbst zunehmend manipulierbar. Eine überaltete Gesellschaft würde einen großen Teil des Sozialprodukts erfordern. Die Aggression der Jungen gegen die Alten würde in einer so disproportionierten Gesellschaft steigen, weil sie ihnen keinen angemessenen Platz zum Leben mehr ließen. Nur die Zusammenarbeit von Politikern mit den zuständigen Experten, auch im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Bildungsprozeß wird diese drohenden Konsequenzen verhindern können.
*5: Selbsttötung in extremen Situationen*
Die Selbstmordforschung zeigt, daß die überwiegende Mehrheit derer, die versuchen, sich selbst zu töten, in einem krankhaften seelischen Zustand handeln, so daß der Ausdruck „Freitod" schon aus diesem Grund immer problematischer scheint. Daraus läßt sich aber nicht folgern, daß den darauf bezogenen Handlungen jegliche Verantwortung abgesprochen werden muß[28].
Mit der Sinn- und Verantwortungsfrage sind wir aber an Philosophie und Theologie, näherhin an die Ethik, verwiesen. Verfolgt man die Frage in der philosophischen Tradition, so findet jedes Pro für die Selbsttötung sein Contra, und auf jedes Contra gibt es ein Pro[29]. Allerdings gelingt es keiner einzigen befürwortenden Argumentation zugunsten der sinnvollen Möglichkeit der Selbsttötung brauchbare Kriterien zu entwickeln, die angeben können, wann der Mensch sicher nicht zu früh stirbt[30].
Letzten Endes kann nicht ein „autoritär" vorgestellter Gott, der willkürlich Verbote vorsetzt, den Menschen vor gewollt gesetztem Tod bewahren[31], sondern nur ein liebender Gott. Solche Liebe verpflichtet, aber zwingt nicht zur Annahme des Geschenkes.

[26] Vgl. *Th. Morus*, Utopia, Stuttgart 1970, 110.
[27] Näheres bei *S. Freud*, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, Gesammelte Werke X, Frankfurt/M. ⁴1967, 341. „Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseitezuschieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren ... Der eigene Tod ist ja auch unvorstellbar, und so oft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabei bleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: Im Grund glaube niemand an seinen eigenen Tod oder was dasselbe ist: Im Unbewußten ist jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt."
[28] Vgl. Geleitwort von *E. Ringel*, in *F. Hammer*, Selbsttötung philosophisch gesehen, Düsseldorf 1975, 9.
[29] *F. Hammer*, op. cit. [30] A. a. O. 67. [31] Vgl. a. a. O. 78.

Ist es die Liebe Gottes, die dem Menschen das irdische Leben schenkt und ihn zugleich über die Welt hinaushebt, so sind Situationen denkbar, in denen ein Anspruch Gottes erfahren werden kann, sein Leben hinzugeben. In der Tradition war etwa die Bedrohung der Jungfräulichkeit ein Grund, sein Leben hinzugeben. In jüngerer Zeit hat Pater Kolbe sich direkt dem Tod ausgeliefert, um das Leben eines Familienvaters zu retten, Pater Damian hat unter Hingabe seines Lebens Leprakranke gepflegt.
Könnte nicht die sichere Geständniserpressung durch Folter mit der Folge schwersten Schadens für das Leben vieler Menschen als ein solcher Anruf erfahren werden, sein Leben hinzugeben[32]? Desgleichen ist denkbar, daß ein unrettbar Kranker um Abbruch der Behandlung bittet, um seiner Umgebung ein nicht mehr als sinnvoll anzusehendes großes Opfer zu ersparen. Schüller hat m. E. schlüssig nachgewiesen, daß ein absolutes Verbot der Selbsttötung unabhängig von den Folgen und Umständen schwer zu begründen ist[33].
Aus diesen außerordentlich gelagerten Fällen läßt sich keine normative Einsicht gewinnen. Jeder einzelne muß verantworten, wie er sich gegenüber einem solchen Anruf in der konkreten Situation, die von der Norm nicht gedeckt ist, verhält. Da das irdische Leben nicht das höchste Gut für den Menschen ist und der Tod kein in sich sittliches Übel, kann es Güter geben, für die verantwortlicherweise das Leben hingegeben werden kann.
V. Eid ist aber zuzustimmen, „daß kein wirklicher Grund gefunden werden kann, der die *direkte* Herbeiführung des Todes in einem leidvollen, lang hingezogenen Sterbeprozeß rechtfertigt. Dieser Grund müßte in einem eindeutig umschreibbaren Gut liegen, dessen Realisierung ein eindeutig umschreibbares Übel aufhöbe"[34], das anders nicht bewältigt werden kann. Wer nach Tötung verlangt, hat noch ein Maß an Freiheit, das bei aller Belastung auch zum Leben genützt werden kann. Sinnvoll könnte sich Selbsttötung in diesem Zusammenhang nur von der Zukunft her erweisen, die sie aber selbst unwiderruflich abschneidet.

*6: Hilfe beim Sterbeprozeß*

Bei Krebs- und Leukämiekranken z. B. hat E. Kübler-Ross[35] typische Phasen beim Sterbeprozeß beschrieben, die als philosophisch-theologische Aussagen über Sterben und Tod eigentlich immer schon bekannt waren. Die in der Hl. Schrift verstreuten Hinweise bringen erst alle zusammen die vielschichtige Wahrheit über Sterben und Tod in den Blick. Diese Phasen gelten nicht nur für die Sterbenden, sondern auch für die seelische Bewältigung des Abschiedes durch die nächsten Bezugspersonen.
Auf die Phase des *Nicht-wahr-haben-Wollens* (vgl. z. B. Mt 16, 22)[36] folgt häufig die *Auflehnung* gegen den Tod, der so, wie er konkret kommt, nicht sein soll (vgl. Röm 5, 12; 8, 2; Jak 1, 15 Tod in seiner konkreten Gestalt als Folge der Sünde). Dann kommt es zum *Verhandeln* und Bitten, der Tod möge nochmals vorübergehen (vgl. Mt 26, 39 a). Verschlechtert sich der Zustand weiter, wird der Patient häufig *depressiv* und völlig niedergeschlagen (vgl. Mt 26, 37 par, wobei die Erfahrung Jesu zusätzlich und entscheidend bestimmt war vom Andrängen des Bösen im Ganzen, das er in seinen Tod hineinzunehmen hatte). Im letzten Schritt *stimmt* dann der Mensch *zu* und fügt sich (vgl. Mt 26, 39 b). Die Interessen engen sich ein, Leben als Leistung tritt zurück, der Mensch sagt ja zur Begrenzung seines Lebens und dabei manchmal erstmals überhaupt ausdrücklich ja zu seinem Leben. Eine Versöhnung mit dem zurückliegenden Leben ist nochmals möglich. Untergründig begleitet *Hoffnung* alle diese beschriebenen

[32] Vgl. *Eid*, a. a. O. 85.
[33] *B. Schüller*, Direkte Tötung — indirekte Tötung, Philosophie und Theologie 47 (1972) 341—357.
[34] *Eid*, a. a. O. 88.
[35] E. *Kübler-Ross*, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart-Berlin [8]1974.
[36] Die angeführten Schriftstellen dürfen nicht als Reportageprotokoll aufgefaßt werden, sondern eben als theologische Aussagen.

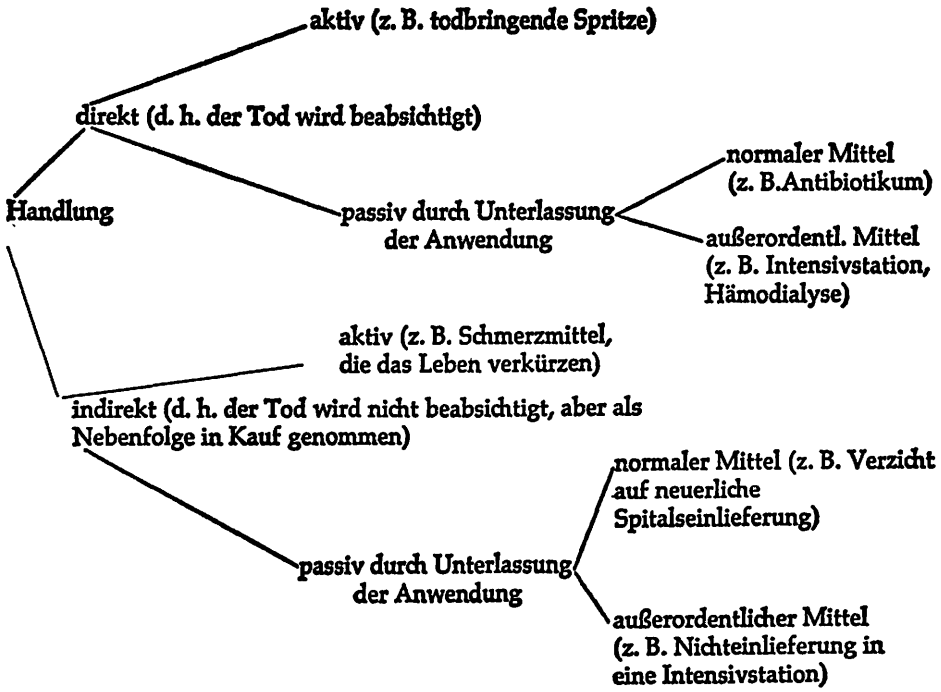
Momente. Für den Gläubigen ist es eine Hoffnung mit Jesus, daß die Hingabe des Lebens nicht ins Leere geht (vgl. Lk 23, 46); sie richtet sich auf Gott, der in der Passivität erlöschenden Lebens neue Identität und Beziehung schenkt.
Das Modell von Kübler-Ross kann für einen solchen Krankheitsverlauf die Grundlage für Hilfe zu einem menschenwürdigen Sterben geben, weil es verstehen läßt, was im Sterbenden vorgeht. Eine Technik der Sterbehilfe läßt sich allerdings nicht daraus ableiten. Jedes Sterben ist anders. „Hilfe für den Sterbenden ist weniger das, was ich ihm sage, sondern das, was ich ihm bin"[37].
Direkte aktive Euthanasie wäre unwiderrufliche Fixierung des Menschen in einem Vorstadium, hieße seine letzte Reifung verhindern. Ist man fähig und willens, sich auf diese Hilfe beim Sterben einzulassen durch ehrliche, möglichst angstfreie menschliche Nähe, dann wird die kasuistische Diskussion äußerster Grenzfälle in Massenmedien und Fachkreisen in einem anderen Licht erscheinen.

*7: Faustregeln für Grenzfälle?*

Wie kompliziert Einzelfälle auch sein mögen und wie sehr in der konkreten Handlung nicht kalkulierbare Momente einfließen mögen, so bedarf es in diesem wichtigen Bereich doch objektiver Kriterien. Aus der Tatsache, daß mit den traditionellen Unterscheidungshilfen in manchen Grenzfällen keine restlose Klarheit zu erzielen ist, zu folgern, daß sie überhaupt nicht mehr brauchbar sind, wäre nicht nur ein logischer, sondern auch ein für die Praxis verhängnisvoller Fehler. Wenn die Unterscheidungen direkte – indirekte Tötung, aktive Tat – passive Zulassung auch im Zusammenhang des Versuches einer deontologischen Normierung des Tötungsverbotes entwickelt wurden, so läßt sich daraus noch nicht folgern, daß sie innerhalb weitgehend teleologischer Normierung Faustregeln[38] im abwertenden Sinn dieses Wortes wären. Der Grund liegt m. E. in der in diesem Rahmen leider nicht ausführlich zu begründenden grundsätzlichen Symbolstruktur sittlicher Handlungen[39]. Jede menschliche Handlung ist vielschichtig und psychisch überdeterminiert; die verschiedenen Schichten stehen in einem Verweisungszusammenhang und beleuchten sich gegenseitig. Je deutlicher nun eine Handlung auf den Tod eines anderen Menschen gerichtet ist, um so gewichtigere Gründe müssen für die Unausweichlichkeit eines solchen Vorgehens oder Unterlassens vorliegen, und zwar auch objektiv überprüfbar. Nicht jede Handlungsform ist geeignet, die intendierte gute Konsequenz auszudrücken. Dem Versuch, diese Struktur auch rational zu fassen, so daß daraus Entscheidungshilfen entstehen können, soll das folgende Schema dienen, in dem die traditionellen Kriterien für die sittliche Beurteilung von Handlungen mit der möglichen oder sicheren Folgewirkung des Todes eines anderen Menschen dargestellt werden; als absolutes Prinzip wäre es mißverstanden.
Sittlich abzulehnen ist nach dem folgenden Schema eine direkte aktive Tötung, ebenso der Verzicht auf Anwendung einfachster Mittel. Eine solche Unterlassung ist vom Gesamtsinn der Handlung her der direkten aktiven Tötung gleichzusetzen. Es gibt kein sittliches Gut, das eine solche Handlung rechtfertigen könnte; es gibt kein sittliches Gut, das nicht auch auf andere Weise als durch Tötung zu verwirklichen ist.
Sittlich denkbar ist eine direkte „passive Maßnahme"[40] durch Verzicht auf außerordentliche Mittel. Vorausgesetzt ist der ausdrückliche und sinnvolle Wunsch eines

---

[37] *Wiesenhütter*, a. a. O. 66; ebenso wichtig wie die Sterbehilfe ist die Hilfe bei der „Rückkehr ins Leben" bei Menschen, die die beglückende Sterbeerfahrung der letzten Phase bereits gemacht haben; vgl. *Wiesenhütter*, a. a. O. 67.
[38] Vgl. *B. Schüller*, a. a. O. 356; *K. Rahner*, Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht, Schriften zur Theologie, Bd. 12, 451; *Eid*, a. a. O. 90.
[39] Der Symbolcharakter ist nicht nur auf bestimmte Ausdruckshandlungen (vgl. *R. Ginters*, Die Ausdruckshandlung, Düsseldorf 1976) beschränkt; in diesen besonders deutlichen Fällen offenbart sich nur die grundsätzliche Symbolstruktur jeglichen sittlichen Handelns.
[40] *Kautzky*, a. a. O. 33, bezeugt aus Erfahrung, daß rein medizinisch in der Regel Verzicht auf Lebensverlängerung und aktive Lebensverkürzung eindeutig unterscheidbar sind.




Patienten (oder wo dies nicht mehr möglich ist, auf Grund eines verantwortlichen ärztlichen Urteils), wenn der Sterbende alle seine Angelegenheiten erledigt hat. Hier können Grenzen ärztlicher Behandlungspflicht unter sittlichem Aspekt begründet werden.

In Kontinuität zur traditionellen Moraltheologie lassen sich, wenn alle Voraussetzungen gegeben sind, die indirekten Maßnahmen akzeptieren. Mit Hilfe der vorgeschlagenen Kriterien können zumindest schwerwiegende Irrtümer leichter vermieden werden, als wenn man auf sie verzichtet.

In den oft schwierigen Fragen über die Grenzen einer sinnvollen Verlängerung des biologischen Lebens darf nie vergessen werden, daß dieses nicht um seiner selbst willen zu erhalten ist, sondern als Voraussetzung menschlicher Existenz[41]. Besteht Zweifel darüber, ob im konkreten Fall der Patient seine sittliche Existenz noch vollziehen kann, dann ist *für* die Erhaltung dieses Lebens zu entscheiden, es sei denn, man begnügt sich mit einem ethischen Minimalismus.

*2) Geltungsargumente?*

Alle vorher genannten Argumente erweisen sich als Folgeargumente und enden mit einer offenen Frage, die allerdings meist nicht ausdrücklich gemacht wird. Will man mit

---

Zur Unterscheidung der ordentlichen und außerordentlichen Mittel: Pius' XII. Ansprache an eine Gruppe von Ärzten vom 24. 11. 1957, *Utz / Groner*, a. a. O. 5544: „Aber sie (sc. die Pflicht des Arztes, Leben zu erhalten) verpflichtet gewöhnlich nur zum Gebrauch der (entsprechend den Umständen, dem Ort, der Zeit, der Kultur) üblichen Mittel, d. h. der Mittel, die keine außergewöhnliche Belastung für einen selbst oder andere mit sich bringen. Eine strengere Verpflichtung wäre für die Mehrzahl der Menschen zu hart und würde die Erlangung wichtigerer höherer Güter zu sehr erschweren." — *Eser* a. a. O. weist auf die Relativität dieser Unterscheidung hin, ohne ein grundsätzliches Argument gegen ihre begrenzte und immer neu zu konkretisierende Klärungsfunktion anzuführen. *F. Böckle*, Menschenwürdiges Sterben, NO 29 (1975) 298 erhofft sich von den ärztlichen Standesorganisationen die Findung konkreterer Entscheidungshilfen.

[41] Vgl. *Ziegler*. a. a. O. 39 und 55.

der Folgeargumentation nicht in einen unendlichen Regreß verfallen durch jeweils erneuten Aufweis von Folgen, dann muß das in dieser Argumentationsform meist als selbstverständlich vorausgesetzt Geltende ausdrücklich bedacht werden. Worin aber besteht die letzte Geltungsnorm? „Die von der unmittelbaren Erfahrung ausgehende Theorie der Ethik findet im Bewußtsein der heutigen Menschheit eine als absolut verpflichtend anerkannte Grundnorm vor, deren Anerkennung und Geltung sie als Tatsache feststellt. Sie beruht auf der Einsicht, daß im zwischenmenschlichen Verhalten und der gesellschaftlichen Ordnung die Voraussetzungen der Selbstverwirklichung des Menschen nur gewährleistet sind, wenn sie dieser Norm entsprechen. Diese Grundnorm ist die Menschenwürde"[42].

Als unteilbare Geltungsnorm ist sie nicht wiederum durch Analyse von Folgen zu begründen, sondern vielmehr vorausgesetzter Ausgangspunkt aller ethischen Analysen. Sehr wohl aber muß ihr Sinn näher bestimmt werden, denn damit hängt die Tragweite und Motivationskraft zusammen. Dabei erwies sich die Reflexion auf den Sinn von Menschenwürde als bruchstückhaft, solange sie nur beim Menschen und seiner Umwelt (empirischer Vergleich mit dem Tierreich), beim Menschen und seiner Mitwelt und seiner Geschichte (sozialanthropologische Überlegungen) und beim Menschen als Wesen, das in bestimmter Weise auf das Sein im ganzen bezogen ist (eine Einsicht, die sich seit Aristoteles mit wichtigen Varianten in der Philosophiegeschichte durchhält) ansetzt; denn damit ist präzise die Frage gestellt, wie sich das Sein im ganzen zum Menschen verhält.

Auf diese Frage antwortet die Offenbarung. „Der Sohn Gottes, Christus Jesus, der unter euch durch uns verkündet worden ist, war nicht ja und nein zugleich, sondern in Ihm ist das Ja Wirklichkeit geworden. So viele Verheißungen Gottes es auch gibt, in Ihm ist das Ja" (2 Kor 1, 19 u. 20). Dieses Ja Gottes zum Menschen durch alle Sünde hindurch kann durch nichts rückgängig gemacht werden, auch nicht durch unheilbare Krankheit und Siechtum. Es trägt ins endgültige Leben. Unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde läßt sich menschliches Leben nicht werten, d. h. einteilen in lebenswertes und lebensunwertes, Menschenwürde wird letzten Endes allein von dem begründet, der den Menschen in sein Personsein hinein freigibt und selbst die Konsequenzen mißbrauchter Freiheit auf sich genommen hat. Was der Mensch wirklich ist, wird erst am Ende offenbar sein, und erst von dieser geglaubten Vollendung her ist der Mensch ganz gesehen und die Menschenwürde ganz begründet. Dieses Ja Gottes zum Menschen begründet einen Anruf und einen Dialog, dem der Mensch sinnvollerweise nicht mit der Einstellung begegnen soll, diesen eigenmächtig zu beenden. Wenn der Mensch diesen Dialog auf eigene Faust vorzeitig abbricht, verfehlt er möglicherweise den vollen Sinn seines Lebens und einen Anruf, der ihn zu einer größeren Reife und tieferen Menschwerdung führen könnte. „Wenn es auch eine anthropologisch gründende, in allen naturalen Bedingungsstrukturen immer schon wirksame Vernunft gibt, die menschliches Handeln unbeliebig gestaltet, so reicht sie doch aus sich heraus nicht hin, das Dasein auch nur eines einzigen Menschen absolut zu legitimieren"[43].

## III. Gesellschaftliche Verankerung der Norm

Jener Teil der Normen, der im sozialen Bereich die wesentlichen Freiheitsrechte schützt und deren Übertretung die gesellschaftliche Ordnung schwer beeinträchtigt, wird durch das Strafrecht garantiert.

1) *Ist aktive Euthanasie so sozialschädlich, daß ihr Verbot Bestandteil des Strafrechtes sein muß?*

---

[42] *J. Messner*, Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung, in: Spiritualität in Moral, Wien 1975, 23.

[43] *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973, 110.

Die Grundlage menschlicher Kultur besteht in der Achtung vor der Würde des Menschen. Daraus folgt die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens. Dieser elementare Grundsatz verbietet es auch, über menschliches Leben eines Geisteskranken zu befinden. „Der Schutz des menschlichen Lebens muß aus sich heraus total sein"[44]. Die meisten Verfassungen schützen daher menschliches Leben in ihrem Strafrecht als das oberste Rechtsgut. Das österreichische Strafgesetzbuch enthält folgende Schutzbestimmungen: „§ 77: Wer einen anderen auf dessen ernstliches und eindringliches Verlangen tötet, ist mit Freiheitsstrafe von 6 Monaten bis zu 5 Jahren zu bestrafen. § 78: Wer einen anderen dazu verleitet, sich selbst zu töten oder ihm dazu Hilfe leistet, ist mit Freiheitsstrafe von 6 Monaten bis zu 5 Jahren zu bestrafen"[45].

Für eine Änderung des Gesetzes wird derzeit von gesellschaftspolitischen Randgruppen ins Treffen geführt, daß durch die bestehenden Gesetze die komplexe Situation nicht mehr eingefangen werden kann. Zweitens fordern diese Gruppen (insbesondere die Euthanasiegesellschaften) Toleranz in einer pluralistischen Gesellschaft. Aus einer solchen Änderung würden sich aber eine Reihe von Konsequenzen ergeben: Wenn aus dem Recht, menschenwürdig zu sterben, kurzschlüssig ein Recht, getötet zu werden, abgeleitet werden könnte[46], dann müßte der Staat Personen zur Tötung zur Verfügung stellen. Wollte man nicht einen neuen Beruf dafür schaffen, den Henker aus Mitleid, den Mercy-Killer, dann würde dieses Ansinnen sich zunächst an den Arzt oder an das Pflegepersonal richten. Erfüllen Ärzte diesen Wunsch, wäre Mißtrauen in die Ärzteschaft und die Krankenhäuser die unausweichliche Folge. Wäre der Arzt nicht durch das Gesetz vor Wünschen dieser Art geschützt, würde sich, wie sich aus anderen Erfahrungen zeigt, der Druck der Gesellschaft auf ihn verstärken. Wenn dem Arzt vom Gesetz her zugemutet wird zu töten, dann ist der Zwang dazu nicht mehr weit. Schließlich wäre gerade angesichts der komplizierten Situationen (Tabelle), die das Leben schreibt, der Schritt vom Töten auf Verlangen zum Töten mit vorausgesetztem Verlangen unversehens klein. Diese Unsicherheit mit Folge des Mißtrauens würde nicht nur die Patienten, sondern auch die Angehörigen treffen.

Wer mit der feingesponnenen Kasuistik für eine Gesetzesänderung argumentiert, müßte erst einmal zeigen, wie ein besseres Gesetz aussehen könnte, das all die vielen Fälle einfängt und das Grundrecht der Achtung der Menschenwürde, die das Individuum und die Gesellschaft gleichermaßen betrifft, sichert. Der durch die sogenannten Euthanasiemaßnahmen im Naziregime belastete Prof. Heyde (alias Sawade) meint treffend: „Nach reiflicher Überlegung glaube ich, daß — ganz gleichgültig wie man zur Euthanasie steht — dieses Problem an seiner praktischen Undurchführbarkeit scheitert, und zwar in jedem politischen System, einfach wegen der Unvollkommenheit der Menschen, auch wenn sie noch so idealistisch gesinnt sind. Auch gut gemeinte Gesetzestexte können daran nichts ändern"[47].

Das Interesse an der Tötung sterbender, alter und kranker Menschen geht von jungen und gesunden Menschen aus. Mag auch die Angst vor dem eigenen Sterben im Vordergrund stehen, so besteht die Gefahr, daß dieses Interesse sehr rasch in gesellschaftliche Aggression der Jungen und Gesunden gegenüber Alten und Kranken umschlägt. Eine Aggressionsschranke herabzusetzen, kann äußerst gefährlich sein und einen Dammbruch bewirken.

Es wäre ein bedenkliches Zeichen für die Demokratie, wenn im freien Spiel der Kräfte einfach die stärkere Gruppe sich durchsetzt, wenn es um die Abschaffung des Grundrechtsschutzes auf Leben geht.

Schließlich wäre eine Liberalisierung der Euthanasie wieder einmal die Wahl des bequemeren Weges. Statt humaner Lösungsbemühungen um menschenwürdiges Ster-

[44] *Eid*, a. a. O. 85.
[45] StGB vom 23. 1. 74, BGBl. 60, zit. nach *E. Foregger / E. Serini*, Strafgesetzbuch, Wien ³1975, 64 f.
[46] Vgl. *Eser*, a. a. O. 67. [47] In *Eid*, a. a. O. 92.

ben, würde man — ähnlich wie bei der Freigabe der Abtreibung — den Weg des geringeren Widerstandes gehen. Alle genannten Argumente weisen wohl für Gläubige wie Nichtgläubige in gleicher Weise darauf hin, daß eine Freigabe der aktiven Euthanasie ein Rückschritt in die Inhumanität mit großem Schaden für die Gesellschaft wäre.

*2) Ist der gute Tod lernbar?*

Damit es zum Wunsch nach Euthanasie gar nicht kommt, bedarf es einer umfassenden Hilfe zu einer positiven Einstellung zum Leiden und Sterben. Alter und Kranksein sind unwert geworden. Unter diesem gesellschaftlichen Verdikt sterben viele Menschen vor ihrem physischen Tod den sozialen. Die Folge davon ist nicht nur ihr eigenes menschenunwürdiges Sterben, sondern eine weitgehende Verdrängung des Todes bei jungen und gesunden Menschen. Wie aber kann diese Abwehr überwunden werden? „Von Studenten, die sich freiwillig zum Dienst an Sterbebetten gemeldet haben, hörte ich regelmäßig, sie hätten das getan, um echte Opfer zu bringen. Beschämt aber haben sie nach einiger Zeit jedoch feststellen müssen, daß sie mehr von den Sterbenden als diese von ihnen empfingen. Vor allem sei nach und nach die Angst vor dem Sterben völlig vergangen und eine größere Dankbarkeit als die Sterbender gäbe es nicht"[48]. Durch solche Erfahrungen geschieht eine Überwindung der Kommunikationssperre über den Tod, ein Stück Überbrückung der Gräben zwischen den Generationen und ein Stück Auseinandersetzung mit dem Tod und seine Annahme im Leben. Das Leben besteht dann nicht mehr aus der Leistungsperspektive allein; das Leben wird durch solche Erfahrungen breiter und tiefer.

Freud sah in seiner Metapsychologie in Eros und Thanatos zwei Existenziale, deren Nichtannahme zu einem mißglückten neurotischen Leben führt. „Sein ganzes Leben nun bewußt als Einübung in das Sterben hinzubringen, wäre ein Skandal"[49] und könnte ebenfalls eine Verdrängung des Todes bedeuten. Wenn der Tod aber verdrängt wird, kann das Leben nicht glücken. Es darf keine Beschäftigung mit dem *vorgestellten* Tod sein. Das wäre eine Fixierung auf den bloßen Vorstellungsbereich und damit genau die entgegengesetzte Dynamik des Loslassens des Lebens als wirkliche Einübung in den Tod. C. G. Jung weist den Weg mit dem Hinweis, daß von der Lebensmitte an innere Ziele, ja die Verinnerlichung des Lebens schlechthin, zunehmend gelebt werden müßten, wenn es nicht zur Krise kommen soll.

Niemand weiß, wie und wann er stirbt, ob ihm überhaupt eine Sterbephase gewährt ist oder der Tod ihn plötzlich in der Mitte der Tage ohne Sterbeprozeß trifft[50]. Sterben als Vollendung des Lebens kommt eher selten vor. Besonders schwer wird das Sterben für den von weiten Bereichen seines Selbst entfremdeten Menschen, der nur auf Haben und aktivistische Selbstverwirklichung gedrillt ist. Er kann sich nicht trennen von diesem Leben oder will überhaupt aus ihm fliehen. Es hingeben, um es jeweils neu in einem tieferen Sinn zu gewinnen, hat er nie gelernt. „Wer aber sein Leben erhalten will, wird es verlieren" (Mk 8, 35). Die Einübung dieses Hingebens geschieht nicht in einer besonderen Sterbegymnastik, sondern im Alltag, in dem der Mensch sich selbst aufs Spiel setzt, aus sich herausgeht, auf den anderen zugeht, auf ihn eingeht, sich ihm hingibt. Dazu gehört auch das zweckfreie meditative Gebet, in dem der Mensch sich auf Gott hin verläßt, dazu gehört ferner, daß der Mensch ein Grundgesetz seines Lebens annimmt, nämlich, daß er bei jedem Ausatmen sein Leben läßt, um es jeweils neu beim Einatmen zu gewinnen. Wer das gelernt hat, kann jetzt schon ahnend hoffen, daß der endgültigen Hingabe des Lebens im Tod das Geschenk des endgültigen Lebens entsprechen wird. Der Gläubige kann darüber hinaus die Gewißheit haben, daß er der Christuswirklichkeit begegnet, der Wirklichkeit des Menschen, der, beladen mit aller Schuld der Welt, bei Gott ankommt und von ihm in Liebe aufgenommen wird.

---

[48] *Wiesenhütter*, a. a. O. 29. [49] *Jüngel*, a .a. O. 161.

[50] Vgl. zum folgenden *G. Greshake*, Bemühungen um eine Theologie des Sterbens, in: *Eid*, a. a. O. 180; *ders.*, Stärker als der Tod, Mainz 1976.

| Zustand des Patienten | Willentlichkeit | Täter | Ziel | Methode | Absicht (mehr rational) | Motiv (eher emotional) | Gründe und Hintergründe |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Ernstliches Verlangen, sterben zu können | Patient selbst mit Hilfe des Arztes | Sterbehilfe ohne Todesbeschleunigung (Schmerzstillung) | sterben lassen unter Verzicht auf Einsatz noch möglicher normaler oder außerordentlicher Mittel | Schmerzlinderung ohne Tötungsabsicht | Mitleid mit dem Kranken | Fortschrittsglaube: Machbarkeit des Todes<br>Reaktion gegen techn. Manipulation (Verdinglichung der Menschen durch die Medizin) |
| Sterbender, bei dem der Todeseintritt eine Frage von Stunden ist | widerstrebendes Sich-fügen in das Unvermeidliche | Arzt | Schmerzstillung mit in Kauf genommener ev. Todesbeschleunigung | Abbruch einer bereits eingeleiteten Behandlung (Abdrehen) mit normalem oder außerordentlichem Aufwand | Tötung, weil man meint, den Schmerz nicht mehr anders lindern zu können | Überforderung des Pflegers | Abwertung alten u. kranken Lebens in der Gesellschaft |
| noch Lebensfähiger, dessen Schmerzen unerträglich geworden sind | Agonie ohne vorherige Willenskundgabe | sonstiges Behandlungs- bzw. Pflegepersonal | gezielte vorzeitige Tötung | direkte Tötung (Spritze usw.) | Beendigung eines „sinnlos" gewordenen Lebens | ästhetischer Grund (Ekel und Abscheu) | Emanzipation vom kirchl. Verbot |
| in wesentl. Lebensfunktionen Gelähmter, der den Tod herbeiwünscht | früher geäußertes Verlangen nach Tötung | Angehörige | | | Platz machen für Patienten mit größeren Lebenschancen | Interesse der Erben (Ersparnisgründe und andere Belastungen) | Säkulares Menschenbild: Atheismus, Utilitarismus, Pragmatismus, Organismusdenken (Kollektivismus) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Geisteskranker, der um seinen Zustand nicht oder sehr eingeschränkt weiß | Tötung gegen den ausdrücklichen Willen | staatl. Auftraggeber (z. B. Hitler) | Willen des Patienten erfüllen | Bevölkerungspolitische Gründe (Überbevölkerung und Überalterung) |
| unsichere Prognose | Todeswunsch unter Druck der Umgebung | | Beendigung eines menschenunwürdigen Sterbeprozesses | Alibi für soziale Versäumnisse. |
| Lebensunwilliger, der keinen Sinn mehr sieht | verdeckter Hilferuf | | | Haßprojektion gegen die Alten aus nicht bewältigtem Ödipus-Komplex<br>Angst vor dem Sterben |
| | aktuell geäußertes ernstl. Verlangen, getötet zu werden | | | allgemeine Liberalisierungstendenz „jeder soll möglichst machen können, was er will" |
| | in einer depressiven Phase geäußerter Wunsch | | | Wohlstandsgesellschaft, die über ihre Verhältnisse gelebt hat, meint, bei Kranken und Sterbenden sparen zu können |

FRANZ NIKOLASCH

# Das Sakrament der Krankensalbung

## Tradition und Erneuerung

„Schon einmal haben wir in unserem Jahrhundert erlebt, wie durch eine erneuerte Verkündigung und durch die Einsatzfreudigkeit der Seelsorger ein entscheidender Wandel in der sakramentalen Praxis eingetreten ist: an die Stelle der seltenen Kommunion ist der häufigere Empfang getreten, neben der einmaligen, feierlichen Wegzehrung hat die schlichte Krankenkommunion ihren regelmäßigen Platz in der Gemeindepastoral erhalten. Man sollte wohl erwarten dürfen, daß mit der gleichen Selbstverständlichkeit aus der bisherigen — oft gefürchteten — ‚Letzten Ölung' künftig die oft tröstende ‚Feier der Krankensalbung' wird und den Kranken als ihr eigentliches Sakrament willkommen sein wird, das zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes gehört, so wie die Kranken selbst zum menschlichen Alltagsleben gehören. Alle Gläubigen, Seelsorger und Gemeinde, sind aufgerufen, jeder für seinen Teil dazu beizutragen, daß in dieser Hinsicht ein neues Glaubensbewußtsein und eine neue öffentliche Meinung in der Kirche sich bilden"[1].

Diese Sätze stehen am Schluß eines Einführungswortes der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes, mit dem sie die erneuerte Liturgie der Krankensalbung vorstellen und auf jene tiefgehenden Änderungen in der pastoralen Praxis und im theologischen Verständnis dieses Sakramentes aufmerksam machen, die sich aus der Erneuerung seiner Liturgie ergeben. Die Bischöfe sind sich bewußt, daß es bei dieser Reform nicht in erster Linie um eine Umgestaltung des liturgischen Vollzugs, sondern um die pastorale Praxis, um die Einstellung der Gemeinde zu diesem Sakrament sowie um dessen theologisches Verständnis gehe, m. a. W. um die Fragen, was Natur und Wirkung, Wesen und Zielsetzung dieses Sakramentes sind[2].

Bisher war die gängige pastorale Praxis dadurch gekennzeichnet, daß dieses Sakrament als „Letzte Ölung" bezeichnet und als Sterbesakrament gedeutet wurde. Erst wenn Lebensgefahr drohte, konnte es gespendet werden, es sollte den letzten Trost der Kirche für den aus diesem Leben scheidenden Gläubigen bilden. Die gebräuchliche Bezeichnung „Letzte Ölung" wurde ja auch so verstanden, daß die Salbung als letztes Zeichen der Heilssorge der Kirche für den Sterbenden bzw. den in Todesgefahr befindlichen Kranken anzusehen war. Die pastorale Praxis wie die Einstellung der Gläubigen entsprachen den rechtlichen Festlegungen des CIC. C. 940 § 1 bestimmt, daß die Letzte Ölung nur Gläubigen gespendet werden kann, die nach Erlangung des Vernunftgebrauches aufgrund einer Krankheit oder des Alters in Todesgefahr sich befinden[3]. § 2 besagt, daß in derselben Krankheit das Sakrament nicht wiederholt werden kann, es sei denn, der Kranke habe sich nach der Salbung erholt und sei erneut in eine Todesgefahr geraten[4]. Nach c. 941 durfte im Falle eines Zweifels an der Todesgefahr das Sakrament nur bedingungsweise gespendet werden[5]. Damit wäre die Spen-

---

[1] Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg 1975, 24.

[2] Zu diesem Thema ist eine Reihe wertvoller Beiträge erschienen, u. a. *A. Knauber*, Pastoraltheologie der Krankensalbung, in: Hdb. d. Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 145—178. *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung, in: LJ 21 (1971), 193—213; neuerdings auch in *M. Probst / Kl. Richter* (Hg.), Heilssorge für die Kranken, Freiburg 1975, 39—54. *Cl. Ostermann*, Le sacrement des malades, Lyon 1971. *P. M. Gy*, Le nouveau rituel romain des malades, in: MD 113 (1973), 29—49. *R. Kaczynski*, Neubesinnung auf ein „vergessenes" Sakrament, in: ThPQ 121 (1973), 346—360.

[3] CIC c. 940 § 1: „Extrema unctio praeberi non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur".

[4] CIC c. 940 § 2: „In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitae discrimen inciderit".

[5] CIC c. 941: „Quando dubitatur num infirmus usum rationis attigerit, num in periculo mortis reipsa versetur vel num mortuus sit, hoc sacramentum ministretur sub conditione".

dung der „Letzten Ölung" an Kranke oder Altersschwache, die nicht mit Sicherheit in akuter Lebensgefahr schweben sowie die Wiederholung der Spendung dieses Sakramentes in ein und derselben Krankheit nicht erlaubt[6], wenn nicht überhaupt ungültig[7]. Diese extreme Einschränkung war nicht einmal durch jene der westlichen Tradition angehörenden Dokumente des Lehramtes gedeckt, die im Gesetzbuch selbst als Quellen angeführt werden[8].

Dieser pastoralen Praxis und kirchenrechtlichen Regelung entsprach gerade in den letzten Jahrzehnten eine theologische Interpretation, die nicht müde wurde, den eschatologischen Charakter des Sakramentes der Krankensalbung hervorzuheben und darauf hinzuweisen, daß dieses Sakrament als Sterbesakrament zu verstehen sei. Einige Beispiele aus der theologischen Literatur der Jahre unmittelbar vor dem Konzil können diese Einstellung deutlich veranschaulichen[9].

E. Walters weit verbreitete Schrift (sechs Aufl.) „Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Die heilige Ölung als letzte Vollendung der Taufherrlichkeit"[10] vertrat mit Berufung auf Theologen des Mittelalters und auf lehramtliche Entscheidungen bis herauf zur Gegenwart eine ausschließlich eschatologische Konzeption des Sakramentes, das als eine „sakramentale Besiegelung des Sterbens", als „letzte krönende Salbung" und als „unmittelbare Bereitung von Seele und Leib für die vollendete Verklärung" dargestellt wird[11]. Andere Theologen stellten das Sakrament der Krankensalbung in Analogie zur Taufe und machten es zu einem „Initiationssakrament" für die „himmlische Kirche". So schreibt M. M. Philippon in seinem Werk „Die Sakramente im Leben eines Christen"[12]: „Wie die Taufe das Sakrament unseres Einzugs in das göttliche Leben ist, so ist die Krankensalbung das Sakrament unseres Heimgangs zu Gott"[13]. R. Graber bezeichnete die Krankensalbung als „Öltaufe"[14].

Besonders ausgeprägt ist die eschatologische Komponente bei A. Grillmeier, der als theologischer Berater deutscher Bischöfe am Konzil auch auf die Aussagen der Liturgiekonstitution (= LK) zum Sakrament der Krankensalbung Einfluß genommen hat. Für ihn stellt die Krankensalbung das „Sakrament der Auferstehung" und der „christlichen Vollendung des ganzen Menschen" dar. Er spricht von einer „letzten Ergreifung des Menschen durch Gott, über die hinaus es keine weitere gibt"[15]. Das Ergebnis solcher Interpretationen ist eine extreme Eschatologisierung der Wirkungen dieses Sakramentes: „Mit der Letzten Ölung ... entläßt die Kirche den sterbenden Christen in die Ewigkeit"[16]. Noch in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution ist Grillmeier bemüht, diese Auffassung zu vertreten bzw. ihre Gleichberechtigung aufgrund der Tradition zu erweisen, wenngleich er zugibt, daß die LK vor allem in den früheren Textentwürfen den Aspekt der Heilssorge für die Kranken hervorhebt[17].

Auch K. Rahner interpretiert in seiner Schrift „Kirche und Sakramente" die Krankensalbung als „besondere Repräsentation und Feier der eschatologischen Erwartung und des hoffenden Mutes der Ewigkeit"[18] sowie als eine „Handlung der Kirche, die sich zur andrängenden Todesnot ihres Gliedes ohne Verzweiflung bekennt und sich mit ihr solidarisch erklärt"[19].

---

[6] Nach Meinung von *A. Knauber*, a. a. O. 148, Anm. 12 („Zulässigkeit").
[7] Diese Auffassung vertritt *E. J. Lengeling*, LJ 21 (1971) 195, Anm. 8.
[8] Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 195.
[9] Vgl. *A. Knauber*, a. a. O. 163—165; *E. J. Lengeling*, a. a. O. 199 f, 202.
[10] 1965 erschien eine Neuauflage unter dem geänderten Titel: „Die zweifache Geburt. Beginn und Vollendung christlicher Existenz".
[11] Vgl. *A. Knauber*, a. a. O. 164.
[12] Freiburg 1958. [13] A. a. O. 291.
[14] *R. Graber*, Christus in seinen heiligen Sakramenten. München ²1948, 132 f.
[15] *A. Grillmeier*, Das Sakrament der Auferstehung. Versuch einer Sinndeutung der Letzten Ölung, in: GuL 34 (1961), 326—336. Das Zitat findet sich auf S. 334.
[16] *A. Grillmeier*, a. a. O. 326.
[17] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg 1966, 188: „Nach einer Linie der kirchlichen Überlieferung war diese Salbung das Sakrament der Sterbenden . . . die Spendung der Salbung wurde als ein Hinübergeleiten des Sterbenden aus der irdischen Gemeinde in die Kirche der Ewigkeit verstanden. Zugleich wurde sie — als körperliche Salbung — als Unterpfand der Verherrlichung des Leibes (in der Auferstehung) gesehen. Die andere Linie der Überlieferung betont mehr die körperliche Heilung des Kranken. Das II. Vaticanum möchte beide Auffassungen vereinigen, wenn auch (besonders in der Konstitution über die Hl. Liturgie Art. 73, und hier vor allem in früheren Stadien des Textes) die Bezeichnung und die Idee der ‚Krankensalbung' in den Vordergrund treten . . ."
[18] *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Freiburg 1961, 102. [19] *K. Rahner*, a. a. O. 103.

Die Katholische Dogmatik von M. Schmaus behandelt durch 5 Aufl. hindurch (1941—1957) unser Sakrament unter dem Titel „Letzte Ölung als Todesweihe"[20]. In der 6. Aufl. (1964) ist zwar der Titel geändert in „Die Krankenölung als Sakrament der Vollendung", der Inhalt des Kapitels ist jedoch im wesentlichen der ursprünglichen Konzeption treu geblieben. Ein Zitat mag dies verdeutlichen: „... In dieser Betrachtungsweise erscheint das Sakrament der Krankenölung als Todesweihe. So wird es heute auch vielfach interpretiert. Es wäre jedoch eine zu enge Sicht, wollte man es nur als Todesweihe ansehen, mag diese Kennzeichnung auch ein wichtiges Element innerhalb des sakramentalen Ganzen betonen. Das Sakrament bewirkt ja unter bestimmten Bedingungen auch leibliche Gesundheit. Das 2. Vatikanische Konzil legt daher den Nachdruck auf die Krankenölung. Nach der Schrift sind Krankheit und Tod Hemmungen des Lebens, die aus der Sünde kommen. Das Sakrament der Krankenölung wird gegen diesen Gesamtkomplex von Sünde, Krankheit und Tod eingesetzt. Man kann allerdings auch dann von einer Weihe für den Tod sprechen, wenn es leibliche Gesundheit wirkt, da es ja kein endloses irdisches Leben verbürgt und dem Empfänger eine neue Beziehung zu Christus, dem Besieger des Todes, vermittelt. Wenngleich sich Krankheit und Tod schon dadurch im sakramentalen Raum vollziehen, daß sie in Gemeinschaft mit Christus geschehen, sollte doch nach dem Willen Christi der gefährlich Erkrankte noch durch ein eigenes Sakrament mit besonderer Mächtigkeit in den Tod des Herrn hineingezogen werden. Er sollte durch diese neue Einbeziehung in das Sterben Christi in der Krankheit Christus neu zu eigen gegeben und für seinen eigenen Tod geweiht werden ..."[21].

Wenn Schmaus auch die Aussagen der LK in seine Überlegungen miteinbezieht, so bleibt doch die starke Eschatologisierung, die Ausrichtung des Sakramentes auf den Tod durch eine Art „Todesweihe" erhalten. Ähnlichen Charakter weisen auch die Ausführungen desselben Autors im Werk „Der Glaube der Kirche" auf[22].

## Die Aussagen der Liturgiekonstitution zur Krankensalbung

Gegenüber dieser Interpretation der Zielsetzung des Sakraments der Krankensalbung bedeuten die Darlegungen der LK, besonders aber die des Schemas, das später zugunsten eines Kompromisses abgeändert wurde, eine entscheidende Wende. Durch die Veröffentlichung der Akten über die Vorbereitungsphase des Konzils ist auch die Vorgeschichte zu den Aussagen der LK über das Sakrament der Krankensalbung bekannt geworden. In der Vorbereitungsphase waren für den Bereich des Sakraments der Krankensalbung nur wenige Wünsche eingebracht worden. In 6 Voten wurde eine Namensänderung angeregt („Krankensalbung" statt „Letzte Ölung"), 4 Voten wünschten die Spendung dieses Sakramentes vor der Wegzehrung. 5 Voten sprachen sich für die Zulassung aller Schwerkranken zu diesem Sakrament und 4 Voten für eine Erleichterung der Wiederholbarkeit aus. Von 2 Voten wurde die Segnung des Krankenöls durch den jeweiligen Spender und von 1 Votum die Zulassung der Diakone zur Spendung der Krankensalbung gewünscht[23].

Den meisten dieser Wünsche wurde im Entwurf der LK Rechnung getragen, ausgenommen blieb nur die Spendung durch einen Diakon. Die Segnung des Öls durch den Spender wurde der nachkonziliaren Reformarbeit zur Regelung überlassen[24]. Die bedeutsamsten Texte des Schemas lauteten: „Das Sakrament, das gemeinhin ‚Letzte Ölung' genannt wird, wird von nun an ‚Krankensalbung' genannt, denn es ist an sich nicht ein Sakrament für Sterbende, sondern für Schwerkranke. Daher ist der rechte Zeitpunkt für seinen Empfang sofort dann gegeben, wenn der Gläubige in eine schwere Krankheit fällt"[25]. Was die Wiederholbarkeit anbelangt, stellte das Schema fest: „Die heilige Salbung kann in längerer Krankheit bisweilen wiederholt werden"[26].

---

[20] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik. München IV/1 § 273.
[21] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik IV/1. München $^{6}$1964, 696 f.
[22] *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche II. München 1970, 481—490.
[23] Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, ser. I. Antepraeparatoria vol. II pars II. Vatikanstadt 1961, 95—98.
[24] Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II vol. I pars I. Vatikanstadt 1970, 285 ff.
[25] Artikel 57: „Name und Wesen des Sakraments".
[26] Artikel 60: „Wiederholung des Sakraments".

In diesen beiden Artikeln des Entwurfs für die LK kam die Meinung der Konzilskommission unverkürzt zum Ausdruck, die eine tiefgehende Änderung des Verständnisses und der Praxis der Krankensalbung erreichen wollte. Zur Begründung der beabsichtigten Änderungen wies die Kommission darauf hin, daß erst durch die seit dem 10. Jh. eingetretene Verbindung der Krankensalbung mit dem Bußsakrament auf dem Sterbebett alle anderen Kranken vom Empfang dieses Sakramentes praktisch ausgeschlossen wurden und daß die Bezeichnung „Letzte Ölung" erst seit dem 12. Jh. nachweisbar sei. Die Wiederholung der Krankensalbung in ein und derselben Krankheit sei schließlich bis ins 13. Jh. üblich gewesen, stellenweise sogar noch länger[27].

Obwohl eine Reihe von Bischöfen und die Bischofskonferenz von Chile die Vorlage in dieser Form begrüßten, wurde doch aufgrund der Proteste von 2 Kardinälen (Ruffini und Browne) sowie weiterer 6 Bischöfe (unter ihnen die deutschen Bischöfe Jäger, Kempf und Volk) gegen die Namensänderung bzw. gegen die angeführte Zielsetzung des Sakraments und gegen seine Wiederholbarkeit der Text des Schemas überarbeitet und in abgeschwächten Formulierungen zur definitiven Beschlußfassung vorgelegt. Aus den erläuternden Bemerkungen des zuständigen Relators EB. Hallinan geht hervor, daß die Kommission den Artikel über Name und Wesen des Sakraments änderte sowie auf den Artikel über die Wiederholbarkeit der Krankensalbung verzichtete, weil man „in einer disziplinären Konstitution" theologisch umstrittene Fragen nicht entscheiden und von der „Meinung des Magisteriums" nicht abweichen könnte[28].

Der definitive Text der LK stellt daher einen Kompromiß zwischen der Zielsetzung der Kommission und der traditionellen römischen Auffassung dar, insofern der Ausdruck „Letzte Ölung" zwar nicht abgeschafft, wohl aber die Bezeichnung „Krankensalbung" als besser erklärt wird, weil dieses Sakrament nicht nur für jene Kranken bestimmt sei, die in unmittelbarer Lebensgefahr schweben: „Die Letzte Ölung, die auch — und zwar besser — Krankensalbung genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten"[29]. Zur Erklärung fügt der Relator hinzu: der Name „Krankensalbung" sei deshalb besser als der Begriff „Letzte Ölung", weil er die mit dieser Bezeichnung bei Priestern und Gläubigen verknüpfte Vorstellung „als dürfe das Sakrament nur in höchster Lebensgefahr oder beim Hinscheiden empfangen werden", deutlich zurückweise[30].

Der definitive Text der LK besagt somit einerseits, daß die Krankensalbung nicht nur für die Situationen äußerster Lebensgefahr bestimmt ist, sondern daß der rechte Augenblick mit Sicherheit schon bei Beginn einer Gefährdung des Lebens infolge von Krankheit oder Altersschwäche gegeben sei. Bedeutsam ist auch, daß dieser Text im Gegensatz zum CIC c. 940 § 1 nicht einfachhin den Zustand der Lebensgefahr als Bedingung voraussetzt, sondern bereits den Beginn einer Lebensgefahr als Zeitpunkt ansieht, zu welchem „mit Sicherheit" schon alle Bedingungen eines gültigen und erlaubten Empfanges dieses Sakramentes gegeben seien[31]. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß bereits zu einem vorausgehenden Zeitpunkt der Erkrankung, bzw. bei einer Erkrankung ohne eine derartige Lebensgefahr, „mit Wahrscheinlichkeit" die

---

[27] Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 196.

[28] Schema Constitutionis de S. Liturgia; Emendationes VII (1963) 15. Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 197. *J. A. Jungmann*, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg 1966, 70.

[29] Liturgiekonstitution Art. 73.

[30] *E. J. Lengeling*, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die hl. Liturgie. Münster 1965, 155.

[31] Vgl. *J. A. Jungmann*, LThK, Das Zweite Vatikanum I. Freiburg 1966, 70. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 156.

erforderlichen Bedingungen und Voraussetzungen gegeben seien. Wenn man vielleicht nicht bereit ist, dieser Schlußfolgerung zuzustimmen, so ist zumindest sicher, daß im Gegensatz zu c. 941, der im Falle eines Zweifels an der Lebensgefahr nur eine bedingungsweise Spendung zuläßt, eine derartige Einschränkung nicht vorgenommen wird[32]. Schließlich ist an diesem Text beachtenswert, daß einfachhin von „Gläubigen" gesprochen wird, ohne daß die Beifügung des Kirchenrechts „nach erlangtem Vernunftgebrauch" übernommen wird.
Zu den weiteren, in der LK nicht berücksichtigten Änderungswünschen stellte die Kommission fest, der neue Text sei so abgefaßt, daß „unter Beibehaltung der gegenwärtigen Disziplin eine weitere Interpretation möglich" bleibt. Es sei aber „nötig, die Formel (von der Lebensgefahr), die bisher gewöhnlich vom Magisterium gebraucht wurde, beizubehalten, bis die theologische Frage entschieden wird"[33].
In einem Punkt allerdings hat das Konzil selbst in seinen späteren Dokumenten eine eindeutige Stellungnahme bezogen, nämlich in der Frage der Bezeichnung dieses Sakramentes. War in der LK nur eine Kompromißlösung möglich gewesen, so wird später vom Konzil ausschließlich die Bezeichnung „Krankensalbung" verwendet[34]. Als Empfänger werden in diesen Dokumenten — wohl vor allem im Hinblick auf die Kirchen des Ostens — einfachhin „Kranke" genannt, ohne eine ausdrückliche Einschränkung auf die Situation einer schweren Krankheit, von der einer Todesgefahr ganz zu schweigen[35].
Bedeutsam für das erneuerte Verständnis und für dessen weitere Entwicklung ist auch die Feststellung des Dekrets für die kath. Ostkirchen, daß „die alte, bei den Ostkirchen bestehende Ordnung der Sakramente und die Art ihres Vollzuges und ihrer Spendung" vom Konzil gutgeheißen und bestätigt, ja gegebenenfalls die Wiederherstellung der alten Ordnung gewünscht wird[36]. Ferner wird in Art. 27 desselben Dokuments erklärt, daß Katholiken unter bestimmten Voraussetzungen in den getrennten Ostkirchen die Krankensalbung empfangen können[37]. Mit diesen Aussagen wird die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der östlichen Praxis und Lehre von der Krankensalbung akzeptiert, die aber — wie noch zu zeigen sein wird — keine Bindung an eine Lebensgefahr, ja nicht einmal an eine schwere Krankheit kennt.

### Das Sakrament der Krankensalbung in den Kirchen des Ostens

Neben der Besinnung auf den biblischen Text des Jakobusbriefes und auf die ursprüngliche Zielsetzung der Krankensalbung bis zum Ende des 1. Jt. hatten für die Aussagen des Konzils und die darauf gründende Neuordnung der Krankensalbung auch Theologie und Praxis der Kirchen des Ostens eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, zumal im Dekret über den Ökumenismus[38] und im Dekret für die kath. Ostkirchen[39] die Hochachtung vor der östlichen Tradition und Theologie sowie die Anerkennung der Sakramente in den Ostkirchen[40] ausgesprochen wird. Es ist zwar

---

[32] *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung? LJ. 21 (1971), 697: „Ferner wird im Unterschied zu Kanon 940 die Frage der Erlaubtheit und Gültigkeit einer anderen Praxis nicht eindeutig entschieden. Vielmehr wird nur positiv festgestellt, bei Beginn einer Lebensgefahr sei der rechte Augenblick für den Empfang mit Sicherheit gegeben".
[33] Schema Constitutionis de S. Liturgia, Modi III (1963), 16. Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 198.
[34] Vgl. Kirchenkonstitution Art. 11; Priesterdekret Art. 5; Ostkirchendekret Art. 27. Desgleichen auch in allen weiteren Dokumenten des Lehramtes, in der Feier der Ölweihe, in der Feier der Krankensakramente und im Entwurf des neuen Sakramentenrechtes, Vatikanstadt 1975, cc. 181—189.
[35] Vgl. z. B. Kirchenkonstitution Art. 11. [36] Ostkirchendekret Art. 12.
[37] „. . . Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, so oft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt."
[38] Ökumenismusdekret Art. 14—18. [39] Ostkirchendekret Art. 5—6.
[40] Ostkirchendekret Art. 12, Art. 27; Ökumenismusdekret Art. 15.

Tatsache, daß in etlichen dieser Kirchen (bei den Armeniern, Nestorianern und Kopten) die Krankensalbung kaum oder überhaupt nicht mehr gespendet wird, dennoch bezeugen die Texte der liturgischen Bücher und die Kommentare der Theologen eindeutig die Zielsetzung dieses Sakramentes im Sinne einer Heilssorge der Kirche um ihre Kranken[41].

In der koptischen Kirche enthalten die Gebete der Krankensalbung vorwiegend die Bitte um Heilung von den Krankheiten des Körpers und der Seele; jede Art von Erkrankung berechtigt zum Empfang dieses Sakramentes, selbst Gesunde können in der Fastenzeit für sich die Krankensalbung erbitten, um dadurch vor Krankheiten geschützt zu bleiben[42]. Allerdings wird diese Praxis von der offiziellen Kirche und Theologie nicht gebilligt, die vielmehr als Bedingung für die Spendung dieses Sakramentes eine Erkrankung des Körpers voraussetzt[43]. Daß aber keine lebensgefährliche Erkrankung als Bedingung angesehen wird, kann man daraus ersehen, daß die Krankensalbung früher in der Regel in der Kirche vorgenommen wurde. Schließlich ist eine Wiederholung der Salbung in derselben Krankheit jederzeit möglich[44]. Ähnlich ist die Auffassung bei den Jakobiten (Westsyrern), wo nach heutiger Ansicht alle Kranken das Sakrament empfangen können, ohne daß eine Todesgefahr vorausgesetzt wird[45]. Auch alte Leute, die nicht an einer Krankheit leiden, können die Krankensalbung empfangen. Als Wirkungen werden in den Gebeten vor allem die geistige Heilung, die Vergebung der Sünden und der Schutz vor Versuchungen hervorgehoben; für den Leib wird die Heilung der Krankheit erbeten[46]. Wenn es auch allgemeine Gewohnheit ist, die Krankenölung in schwerer Krankheit zu empfangen, so macht sich doch auch der Mißbrauch bemerkbar, bis zum letzten Augenblick zu warten[47]. Armenier und Nestorianer kennen die Krankensalbung nicht mehr, während bei den anderen Kirchen zum Teil nur selten dieses Sakrament vollzogen wird. Die Gründe dafür dürften darin zu suchen sein, daß für die Krankensalbung in der Regel mehrere Priester (meist sogar 7 Priester) erforderlich waren, was nicht immer erreichbar ist, und daß vor allem in Armenien Olivenöl selten ist, man hatte dort allerdings auch andere Öle verwendet[48].

Die Praxis und Lehre der Orthodoxen stimmt im großen und ganzen mit der bei den anderen Ostkirchen überein[49]. Die Zielsetzung wird immer primär in einer leib-seelischen Aufrichtung des Kranken gesehen, nirgends begegnen Texte und Aussagen, die im Sinne eines Sterbesakramentes, einer Todesweihe gedeutet werden können. Die Gebete zur Segnung des Öls (die in der Regel vom Presbyter bei der Salbung vorgenommen wird) wie auch bei der Spendung betonen allgemein den medizinalen Charakter dieses Sakramentes und sprechen von körperlicher und geistiger Heilung. Vielfach wird die Krankensalbung nicht nur Schwerkranken gespendet, sondern auch nur leicht Erkrankten, ja bei Kopten und Griechen sogar Gesunden als Vorbeugung gegen Krankheiten[50]. Ein weiteres Kennzeichen der östlichen Praxis ist die Tatsache, daß die Salbung jederzeit wiederholt werden kann, bzw., daß es keine Bestimmungen gibt, die eine Wiederholung untersagen oder sie an bestimmte Bedingungen knüpfen, wie dies im Westen der Fall ist.

---

[41] Vgl. *H. Denzinger*, Ritus Orientalium I. Würzburg 1863, 184—190, II. Würzburg 1864, 483—525.
[42] Vgl. *C. Kopp*, Glaube und Sakramente der koptischen Kirche. Rom 1932, 158—172. *H. Denzinger*, a. a. O. 483—506.
[43] *C. Kopp*. a. a. O. 169. [44] *C. Kopp*, a. a. O. 170.
[45] *W. de Vries*, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten. Rom 1940, 211—221, bes. 220 f; *H. Denzinger*, a. a. O. 506—517.
[46] *W. de Vries*, a. a. O. 219. [47] *W. de Vries*, a. a. O. 221.
[48] Vgl. *H. Denzinger*, a. a. O. I. 184 f; II. 517—525.
[49] Vgl. *S. Heitz* (Hg.), Der Orthodoxe Gottesdienst I. Mainz o. J., 505—534.
[50] Vgl. *C. Kopp*, a. a. O. 168 f.

Unter diesen Voraussetzungen war es selbstverständlich, daß die bisherige abendländische Praxis und die sie begründende theologische Lehre im Sinne eines Sterbesakramentes auf scharfe Ablehnung stieß und allgemein als Abfall vom wahren Glauben bezeichnet wurde[51]. Diese Haltung zeigte sich auch im Dokument, mit dem die Panorthodoxe Theologenkommission zur Lehre der Altkatholiken Stellung nahm und in deren Auffassung vom Sakrament der Krankensalbung, die sich mit der traditionellen römisch-katholischen Lehre deckt, ein Problem erblickte, das vor einer Sakramentengemeinschaft noch geklärt werden müsse[52]. Bei den von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Ökumenischen Patriarchat veranstalteten Symposien über das Sakramentenverständnis wurde 1975 in Spindelhof bei Regensburg auch die Krankensalbung besprochen. Von den Theologen der getrennten Ostkirchen wurde mit tiefer Befriedigung die erneuerte römische Liturgie dieses Sakramentes und die damit deutlich gemachte Abkehr von Sterbesakrament und Todesweihe zur Kenntnis genommen und darin — trotz einer noch vorhandenen Einschränkung des Empfängerkreises — eine Rückkehr zur ursprünglichen gemeinsamen Tradition erblickt, wie sie in den Ostkirchen bis heute — trotz aller auch dort bestehenden Mißbräuche — erhalten geblieben ist und die von diesen vor allem in der Schrift und frühen Tradition begründet gesehen wird.

### Biblische Grundlegung der Krankensalbung

Der maßgebliche Schrifttext, auf den sich die Kirche bei der Krankensalbung immer berufen hat, ist die bekannte Stelle des Jakobusbriefes (5, 14 f), die von der Situation eines Kranken handelt: „Ist jemand unter euch krank, so lasse er die Ältesten der Gemeinde kommen, daß sie über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. Das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten und, wenn er Sünden begangen hat, so werden sie ihm vergeben werden." Zum rechten Verständnis dieses gerade in der Deutung der Krankensalbung vielfach umstrittenen Textes ist es nötig, sich den Zusammenhang vor Augen zu halten, in dem diese Verse sich befinden[53]. Es geht um religiöse Anweisungen für verschiedene Lebenssituationen der Gemeindemitglieder, um das Verhalten in mieslicher Lage (V. 13 a), in guter Lage (V. 13 b) und schließlich in einer Krankheit (V. 14 f). Im letzten Fall ist an einen Christen gedacht, der aufgrund seiner Krankheit ans Haus gebunden, vielleicht sogar bettlägerig ist. Es handelt sich somit um eine ernstere Erkrankung; mit keinem Wort ist jedoch von Sterbensnot oder Lebensgefahr die Rede. In einer solchen Lage soll nun der Kranke die Presbyter, d. h. die Ältesten der Gemeinde, rufen. Sie sollen zu ihm kommen, „über ihn", d. h. nicht bloß für ihn, sondern auch auf ihn hin gerichtet beten und ihn zugleich mit Öl salben in der Kraft des Herrn. Diesem Gebet und dem damit verbundenen schlichten Gestus der Handauflegung und Salbung, der dem zeitgenössischen religiösen Verständnis der Zusammenhänge zwischen Krankheit und Dämonie einerseits sowie Gebet und Heilskraft des Herrn andererseits wohl vertraut und unmittelbar einsichtig war, wird uneingeschränkt „heilende" Wirkung verheißen: das Gebet des Glaubens wird dem Darniederliegenden Rettung bringen, der Herr wird ihn aufrichten und — falls er Sünden begangen hat — wird ihm Vergebung zuteil werden. Der Kranke soll durch Gebet und Salbung in seiner Schwäche „aufgerichtet" und aus seiner Heilsgefährdung „gerettet" werden, wobei dieses „Aufgerichtetwerden" und die damit verbundene „Rettung" nicht in erster Linie in einer Befreiung von körperlicher Krankheit gesehen

---

[51] Besonders scharf ist das Urteil des Metropoliten Symeon von Thessalonike († 1429), der den Vorwurf der Glaubensfälschung erhebt, weil die lateinische Kirche „das Sakrament der Krankensalbung in ein Sakrament der Sterbenden verkehrt hat". Vgl. *B. Poschmann*, Hdb. d. Dogmengeschichte IV/3. Freiburg 1951, 132.

[52] Vgl. Una Sancta 22 (1967), 127.

[53] Vgl. *F. Mußner*, Der Jakobusbrief (HThK XIII/1). Freiburg 1969, 218—225.

werden muß, sondern eher in einer leib-seelischen Stärkung und Kräftigung. Wie der Unglückliche beten und der Fröhliche lobsingen soll, so soll der Kranke die Ältesten zum Gebet des Glaubens und zur Salbung herbeirufen, um so seine Lebenssituation in christlicher Haltung bestehen zu können[54].

Aus der Selbstverständlichkeit, mit der dieser Dienst der Ältesten, das amtliche Gebet des Glaubens erbeten und ausgeübt, und aus der Sicherheit, mit der dieser kirchlichen zeichenhaften Handlung die Heilswirkung auf die Verfassung des Kranken zugesagt wird, entnahm die Kirche die Sakramentalität der Krankensalbung. Auch wenn nirgends von einer direkten Beauftragung durch Christus die Rede ist, haben wir doch durch diesen Text des Jakobusbriefes einen für die apostolische Zeit offensichtlich amtlichen und „im Namen des Herrn" praktizierten Ritus bezeugt[55].

**Die dogmengeschichtliche Entwicklung der Krankensalbung**

Praxis und Verständnis der Krankensalbung in der westlichen Kirche haben im Laufe der Geschichte eine sehr wechselvolle Entwicklung genommen, die deutlich erkennen läßt, welche Variationsmöglichkeiten der Kirche in bezug auf den sakramentalen, zeichenhaften Vollzug, sowie in bezug auf das Verständnis eines Sakramentes offenstehen. Die Entwicklung zeigt aber auch deutlich, wie notwendig es ist, sich immer wieder auf die Ursprünge zu besinnen und die Gegebenheiten von Schrift und Gesamttradition zu beachten. Schließlich wird an der Geschichte der Krankensalbung deutlich, daß selbst Konzilsaussagen nicht jene unverbrüchliche Gültigkeit für sich beanspruchen können, die ihnen oft zugeschrieben wird[56].

Aus der frühen Kirche sind uns nur sehr wenige ausdrückliche Hinweise auf die Krankensalbung überliefert. „Ordnungen" für eine Spendung der Krankensalbung sind erst ab dem 8. Jh. bezeugt[57]. Aus früherer Zeit gibt es als einzige liturgische Texte nur Gebete zur Segnung des Krankenöls. Das dürfte vor allem auch damit zusammenhängen, daß in dieser Zeit die Spendung der Krankensalbung nicht den Amtsträgern der Kirche vorbehalten war, sondern daß das Öl von den Gläubigen zur Weihe in den Gottesdienst mitgebracht wurde, um dann zu Hause zum persönlichen Gebrauch zu dienen. Das eigentliche kirchliche, sakramentale Element der Krankensalbung scheint zunächst in der feierlichen Segnung des Öls (in der Regel durch den Bischof) bestanden zu haben, während die Verwendung durch die Gläubigen in privater Form erfolgen konnte. Diese Praxis könnte analog gesehen werden zur Eucharistie, die auch von den Gläubigen mit nach Hause genommen werden konnte. Besonders deutlich kommt diese Auffassung im ersten klaren Zeugnis der westlichen Theologie zum Ausdruck, im Brief Innozenz I. an den Bischof von Gubbio (416). Es heißt dort unter Bezugnahme auf Jak. 5, 14 f: „... Das muß ohne Zweifel von den gläubigen Kranken verstanden werden, die mit dem heiligen Chrisam gesalbt werden können, das, vom Bischof geweiht, nicht nur die Priester, sondern alle Christen gebrauchen können, um in ihren oder der Ihrigen Nöten zu salben"[58]. Wir können feststellen, daß bis zur karolingischen Reform die Krankensalbung ein mehr oder weniger freies Zeichen der Sorge um erkrankte Glieder der Gemeinde darstellte. Sogar noch Beda Venerabilis betont ausdrücklich, daß die private Salbung der Kranken nicht in Widerspruch stehe zu den Weisungen des Jakobusbriefes, obgleich gerade zu seiner Zeit und auch von ihm selbst die Rolle des Priesters als Spender der Kranken-

---

[54] Vgl. *A. Knauber*, Hdb. d. Pastoraltheologie IV. Freiburg 1969, 154—156.
[55] Vgl. *K. Rahner*, Kirche und Sakramente. Freiburg 1960, 52—55.
[56] Vgl. *B. Poschmann*, Hdb. d. Dogmengeschichte IV/3. Freiburg 1951, Buße und Letzte Ölung, 125—138; *A. Knauber*, Hdb. d. Pastoraltheologie IV. Freiburg 1969, 156—165.
[57] Vgl. *A. Chavasse*, L'onction des infirmes dans l'eglise latine du III. siècle à la reform carolingienne, in: RevSR 20 (1940), 64—111, 292—340; *Cl. Ortemann*, a. a. O. 39—50.
[58] Epist. 25, 8 DS 216.

salbung stärker hervorgehoben wird[59]. Eine Einschränkung etwa auf den Fall der Todesgefahr ist weder ihm noch seiner Zeit bekannt.

In der weiteren Entwicklung wird das Sakrament ausschließlich den Amtsträgern der Kirche zugewiesen. War vorher nur die Weihe des Öles deren ausschließliches Vorrecht, so wird nunmehr auch die Salbung den Priestern vorbehalten. Da im Westen die Krankensalbung mit der Buße am Sterbebett verknüpft war, wurde sie von den Gläubigen naturgemäß so lange hinausgeschoben, bis das Lebensende unausweichlich gekommen war. Zugleich fehlte weithin die Kenntnis der frühen liturgischen Tradition, und die Kontakte zu den Kirchen des Ostens wurden zunehmend spärlicher und unfreundlicher. So konnte sich ein völlig geändertes Verständnis der Krankensalbung entwickeln. Für die Theologie des Mittelalters — angefangen von der Frühscholastik (Abälard) — wird die Krankensalbung zum Sakrament der letzten Zurüstung für das Sterben und zur Befähigung für die Gottesschau. Empfänger des Sakramentes kann daher nur noch der auf den Tod darniederliegende Kranke sein.

Diese einseitig verabsolutierte eschatologische Ausrichtung der Krankensalbung — wobei festzuhalten ist, daß, wie dem gesamten christlichen Leben, so besonders den Sakramenten, immer eine eschatologische Dimension innewohnt — hatte äußerst schwerwiegende pastorale Konsequenzen. Wenn Scotus als Voraussetzung für die Wirksamkeit der Krankensalbung den äußersten Zustand des menschlichen Lebens verlangt, in dem der Kranke zu weiteren Sünden überhaupt nicht mehr fähig ist[60], so hat sich dies insofern auf die Praxis auswirken müssen, daß eben nur in der unmittelbaren Vorbereitung auf den Tod das Sakrament gespendet werden konnte. Das Konzil von Florenz erklärte deshalb in seinem Dekret für die Armenier: „Die Letzte Ölung ... darf nur einem Kranken gegeben werden, dessen Tod man befürchtet"[61]. Vergleicht man diese Entwicklung im Westen mit der Auffassung der frühen Kirche, die in der östlichen Tradition gewahrt blieb, so versteht man den von Symeon von Thessalonike († 1429) gegen die lateinische Kirche erhobenen Vorwurf der „Glaubensfälschung", weil sie „das Sakrament der Krankensalbung in ein Sakrament der Sterbenden verkehrt hat"[62].

Eine bedeutsame Korrektur erfuhr diese theologische Entwicklung beim Konzil von Trient, ohne daß diese sich jedoch in der Folgezeit durchgesetzt hätte[63]. Der Entwurf für das Dekret über die Krankensalbung hatte eine Einschränkung auf Sterbende vorgesehen: „Die Salbung ist nicht für alle Kranken, sondern wie die kirchliche Überlieferung uns lehrt, nur für solche, die („dumtaxat") so gefährlich darniederliegen, daß sie am Ende des Lebens zu sein scheinen, weshalb die Salbung mit Recht ‚Letzte Ölung' und ‚Sakrament der Sterbenden' genannt wird"[64]. Der definitive Text lehnt diese Einschränkung ab und ersetzt das Wort „dumtaxat" durch das Wort „praesertim", so daß die Spendung an Kranke, die nicht in Lebensgefahr sind, nicht ausgeschlossen wird. Auch wenn die mittelalterliche Auffassung in verschiedenen Formulierungen des Konzilsdekretes wiederkehrt, hat sich das Tridentinum in dieser Richtung nicht festgelegt. Deshalb fehlt auch in den Canones über die Krankensalbung jeder explizite Hinweis auf den Krankheitsgrad des Empfängers und auf die Funktion als Sterbesakrament, vielmehr wird einfach von „Kranken" gesprochen[65]. Als Wirkungen werden genannt: Tilgung der Sündenreste, Aufrichtung und Stärkung

---

[59] *Beda Venerabilis*, In Jacobi epist. PL 93, 39; vgl. *Cl. Ortemann*, a. a. O. 33 ff.
[60] Vgl. *B. Poschmann*, a. a. O. 136; *A. Knauber*, a. a. O. 161.
[61] DS 1324. [62] Vgl. Anm. 51.
[63] Vgl. *A. Duval*, L'extrême-onction au Concile de Trente, MD 101 (1970), 127—172; *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient III. Freiburg 1970, 61—75 (Bologna), 320—335 (Trient); *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung? a. a. O. 210 f; *Cl. Ortemann*, a. a. O. 57—60.
[64] Vgl. *A. Duval*, a. a. O. 167—172. [65] DS 1695 ff; vgl. *A. Knauber*, a. a. O. 161 f.

des Kranken und bisweilen — wo es zum Heile dienlich ist — auch körperliche Gesundung[66]. Was die Wiederholbarkeit anbelangt, wird festgestellt, die Hilfe des Sakramentes sei bei neuer Lebensgefahr möglich[67].
Wenngleich mit dem Dekret von Trient die Möglichkeit einer Neuakzentuierung der Krankensalbung im Sinne der frühen Tradition der Gesamtkirche und der ungebrochenen Praxis des Ostens bestanden hätte, blieb doch, aufs Ganze gesehen, die mittelalterliche Vorstellung erhalten, ja die meisten Theologen und Kanonisten der Folgezeit gingen sogar so weit, die Gültigkeit der Krankensalbung an eine Lebensgefahr zu knüpfen[68]. Zu den wenigen Ausnahmen zählte Benedikt XIV. (Prosper Lambertinus), der sich für eine wiederholte Salbung auf „alte kirchliche Gewohnheit" beruft[69] und bei der Veröffentlichung des neuen Euchologions für die unierten Griechen nie den Begriff „Todesgefahr" verwendet, sondern nur von „Kranken" bzw. „Schwerkranken" spricht[70]. In der Praxis und im theologischen Schrifttum blieb jedoch — von wenigen Ausnahmen abgesehen — bis zum Vaticanum II. die am Tridentinum vorgenommene Korrektur weithin unbeachtet und das Sakrament der Krankensalbung durchwegs der Vorstellung eines „Sterbesakramentes" verhaftet. Umso wichtiger ist es, daß die nunmehr vorgenommene Akzentverlagerung auch in der Praxis verwirklicht werde.

**Die erneuerte Feier der Krankensalbung**

Auch wenn die erneuerte Feier der Krankensalbung wie schon die LK auf die mittelalterliche westliche Tradition Rücksicht nehmen mußte, sind doch wichtige Veränderungen eingetreten, die im folgenden in knapper Form zusammengefaßt werden sollen[71].

*A) Empfänger der Krankensalbung*

Was den Empfänger betrifft, so stellt die Pastorale Einführung fest, daß „diese heilige Salbung den Gläubigen, die sich wegen Krankheit oder Altersschwäche in einem bedrohlich angegriffenen Gesundheitszustand befinden", gespendet werden soll (Nr. 8). Eine Einschränkung auf Sterbende oder in Todesgefahr befindliche Kranke wird im Gegensatz zum CIC nicht vertreten (vgl. c. 940). Auch wird nur positiv der Auftrag für die Spendung an den erwähnten Personenkreis (bedrohlich angegriffene Gesundheit) ausgesprochen, nicht jedoch ein Ausschließlichkeitsanspruch vertreten. Im übrigen heißt es: „Was die Beurteilung der Schwere einer Erkrankung anbelangt, so genügt es, darüber zu einem umsichtigen Wahrscheinlichkeitsurteil zu kommen. Dabei soll jede kleinliche Ängstlichkeit ausgeschlossen und gegebenenfalls der Arzt zu Rate gezogen werden" (Nr. 8). Zum Vergleich sei nochmals an den CIC erinnert, der im Zweifelsfall, ob tatsächlich eine Lebensgefahr vorliegt, nur eine bedingungsweise Spendung erlaubte (c. 941). Die Salbung kann nunmehr auch Kranken vor einer Operation erteilt werden, „wenn eine gefahrbringende Erkrankung der Grund für die Operation ist" (Nr. 10), ferner Altersschwachen, auch wenn keine gefährliche Erkrankung erkennbar ist (Nr. 11). Die Tatsache, daß gemeinsame Feiern der Krankensalbung nicht nur in Spitälern, sondern auch in Kirchen oder anderen geeigneten Räumen möglich sind (Nr. 17), legt gleichfalls nahe, daß nicht erst ein

---

[66] Vgl. *A. Duval*, a. a. O. 159—164. [67] Vgl. *A. Duval*, a. a. O. 164—166.
[68] *E. J. Lengeling*, a. a. O. 211, Anm. 94.
[69] *Benedikt XIV.* De synodo dioecesana VIII. 8, 4 (1755); a. a. O. 163.
[70] Vgl. *A. Knauber*, a. a. O. 163, Anm. 75.
[71] Die Hinweise befassen sich nur mit einigen Aspekten des Sakramentes der Krankensalbung. Einen vollständigen Überblick bieten: *R. Kaczynski*, Neubesinnung auf ein „vergessenes" Sakrament. Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten Krankenliturgie, in: ThPQ 121 (1973), 346—360; *M. Probst / Kl. Richter* (Hg.), Heilssorge für die Kranken. Freiburg 1975; a. a. O. 57.

besorgniserregender Zustand die Krankensalbung rechtfertigt, sondern jede ernsthaftere Erkrankung oder ein vorgerücktes Alter, auch wenn keine akute Erkrankung vorliegt.

Im Unterschied zum CIC (c. 940 § 1) ist auch nicht der volle Vernunftgebrauch gefordert, wohl aber besteht für Kinder eine gewisse Einschränkung, denn sie „können die heilige Salbung empfangen, wenn sie so weit zum Vernunftgebrauch gekommen sind, daß sie durch dieses Sakrament Stärkung erfahren können" (Nr. 12). Auch wenn diese Einschränkung verschiedentlich auf Ablehnung stieß[72] und auch die alte Praxis der Kirche, wie sie im Osten fortbesteht, dagegenspricht, wird man dafür Verständnis aufbringen, wenn man die Sakramente als Glaubensvollzüge betrachtet. Sie sollen ja nie einseitig nur eine Heilsmitteilung bilden, sondern immer auch das Mitwirken des Empfängers, seinen Glauben, einfordern, was bei einem Kleinkind eben nicht gegeben ist. Dieselbe Begründung steht auch hinter der Bestimmung für bewußtlose Kranke: „Kranken, die das Bewußtsein oder auch den Vernunftgebrauch verloren haben, kann das Sakrament gespendet werden, wenn sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte mit Wahrscheinlichkeit als gläubige Menschen nach dem Sakrament verlangt hätten" (Nr. 14). Als Empfänger bleiben somit nur jene ausgeschlossen, die niemals zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind. Auch wenn aus der Geschichte der Krankensalbung Gegenbeispiele der Salbung von Geisteskranken bezeugt sind[73], so gilt doch auch hier das, was für andere Sakramente gilt, sie verlangen ein bestimmtes Wissen und den Glauben des Menschen: nicht einseitiges Heilshandeln Gottes sind die Sakramente, sondern Begegnung von Gott und Mensch unter zeichenhaften Vollzügen[74].

Die Neuordnung versucht auch der bisherigen, vielfach mißbrauchten Spendung des Sakramentes an klinisch bereits Tote entgegenzuwirken, wenn bestimmt wird, daß Toten (eine Unterscheidung von klinischem und biologischem Tod wird nicht vorgenommen) das Sakrament nicht zu spenden ist, es sei denn, daß ein Zweifel besteht, ob der Kranke schon wirklich verstorben ist (Nr. 15). In diesem Fall könne die Salbung bedingungsweise erteilt werden. Dennoch sollte man sich immer vor Augen halten, daß die Krankensalbung nicht als Sterbesakrament anzusehen ist — das ist die Wegzehrung — und daß jeder Anschein von magischem Tun von den Sakramenten fernzuhalten ist. Was dem Toten (auch wenn er erst „klinisch" tot sein sollte) allein helfen kann, ist das fürbittende Gebet der Kirche, wie die Pastorale Einführung ausdrücklich betont (Nr. 15).

Wie schon festgestellt wurde, kommt der Betonung des ekklesialen Charakters der Krankensalbung große Bedeutung zu: Sakramente sind immer Vollzüge der Kirche, in ihnen wird Kirche als Gemeinschaft des Heiles erlebt. Die erneuerte Feier der Krankensalbung versucht in vielfältiger Weise diesen Bezug zur Gemeinschaft deutlich zu machen: als Glied der Kirche, in der Gemeinschaft der Glaubenden, empfängt der Kranke dieses Sakrament (Nr. 33, Nr. 40). So ist eine gemeinsame Feier der Krankensalbung im Rahmen einer größeren Zusammenkunft mit Messe oder mit Wortgottesdienst vorgesehen (Nr. 83—92). Wie in den dazugehörenden Hinweisen angeführt wird, kann diese Feier „z. B. bei Wallfahrten, bei Treffen auf Diözesan-, Stadt- oder Pfarrebene oder bei Versammlungen von Krankenvereinigungen" stattfinden (Nr. 83). Auch für Krankenhäuser und Altenheime empfiehlt sich diese Form der Feier, da dadurch viel deutlicher der medizinale Charakter dieses Sakramentes verdeutlicht und den Gläubigen die Scheu vor dem Empfang genommen werden kann.

---

[72] Vgl. *E. J. Lengeling*, in M. Probst / Kl. Richter (Hg.) a. a. O. 57.

[73] Vgl. *Cl. Ortemann*, Le sacrement des malades. Lyon 1971, 21—38; *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung? 203, Anm. 44.

[74] Einen gegenteiligen Standpunkt scheint *E. J. Lengeling* a. a. O. 57 einzunehmen.

Was die Wiederholbarkeit der Krankensalbung anlangt, so konnten zwar die Bestimmungen des c. 940 § 2 nicht völlig beseitigt werden, wie es das Schema der LK vorgesehen hatte, immerhin ist die Möglichkeit geschaffen worden, in derselben Krankheit mehrmals das Sakrament zu empfangen: „Das Sakrament kann wiederholt werden, wenn der Kranke nach empfangener Krankensalbung wieder zu Kräften gekommen war oder wenn bei Fortdauer derselben Krankheit eine Verschlechterung eintritt" (Nr. 9). Das Abrücken von der bisherigen Position und eine Annäherung an die Auffassung der Kirchen des Ostens und damit an die frühe Tradition ist unverkennbar[75].

*B) Spender der Krankensalbung*

Der CIC hatte in c. 938 die Teilhabe am priesterlichen Amt als unabdingbare Voraussetzung für die Gültigkeit der Spendung dieses Sakramentes angeführt: „Dieses Sakrament spendet gültig jeder Priester und nur er allein." Hingegen hatte das Tridentinum eine differenziertere Aussage gemacht, indem es vom Priester als dem „minister proprius" sprach[76]. Diese Sicht macht sich auch die neue Feier der Krankensalbung zu eigen, insofern die Apost. Konst. Pauls VI. darauf hinweist, daß nach dem Tridentinum „eigentlicher" (proprius) Spender der Priester sei[77]. Die Pastorale Einführung formuliert etwas schärfer, ohne jedoch die Ausschließlichkeit des CIC zu übernehmen und die Frage der Gültigkeit zu berühren: „Der eigentliche Spender der Krankensalbung ist allein der Priester" (Nr. 16).

Gewiß muß man zugeben, daß die „πρεσβύτεροι" des Jakobusbriefs als die Vorsteher der christlichen Gemeinde anzusehen sind, aber andererseits bezeugt die Tradition bis herauf zu Beda Venerabilis, daß zwar die Weihe des Öles dem Bischof oder Presbyter vorbehalten war, nicht jedoch — ähnlich wie bei der Eucharistie — die Spendung. Im Gegensatz zum CIC schließt weder die Formulierung des Tridentinums, auf die sich Paul VI. beruft, noch die Pastorale Einführung Nr. 16 diese Praxis absolut aus. Man kann sich daher gut denken, daß die Spendung der Krankensalbung (mit einem von einem Amtsträger geweihten Öl) in Zukunft auch Diakonen und nichtordinierten Gemeindemitgliedern ermöglicht wird, die ja auch das Sakrament der Eucharistie, selbst in Form der Wegzehrung, reichen dürfen.

*C) Gebet des Glaubens und zeichenhafter Vollzug*

Nach den Worten des Jakobusbriefes (5, 15) ist es vor allem das Gebet des Glaubens, das dem Darniederliegenden Rettung und Trost gibt. Wenn auch die gesamte Feier der Krankensalbung vom Gebet und von der Fürbitte für den Kranken geprägt ist, so gilt dies doch im besonderen vom Kernritus, vom Gebet, das die Salbung begleitet. Der Text war bisher einseitig auf Sündentilgung ausgerichtet, die Salbung der einzelnen Sinnesorgane sollte Vergebung der Sünden bewirken, die mit dem betreffenden Sinn begangen wurden. Daß dieser Text als unbefriedigend angesehen werden mußte, war einleuchtend, da er ausschließlich eine einzige Wirkung der Krankensalbung betonte, die noch dazu als hypothetisch anzusehen ist: falls der Kranke in Sünden ist, werden sie ihm vergeben. Der erneuerte Text nähert sich dem Jakobusbrief; die Sündentilgung wird zwar genannt, jedoch in einer Weise, die bewußt offenläßt, ob diese bereits erfolgt oder mit der Salbung verbunden ist. Als die der Krankensalbung unmittelbar eigenen Wirkungen werden hingegen Rettung und Aufrichtung angeführt: „Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen; er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf!"

---

[75] In der Relatio zum Entwurf des neuen Ritus war ausdrücklich betont worden, daß man sich angesichts von Schwierigkeiten auf eine Mittellösung geeinigt habe. S. Congr. pro Cultu Divino Schema Nr. 355 Addendum 5.

[76] DS 1697. [77] Die Feier der Krankensakramente 13.

Die Pastorale Einführung macht in Nr. 6 deutlich, wie dieser neue Text zur Salbung zu verstehen ist: „Dieses Sakrament gewährt dem Kranken die Gnade des Heiligen Geistes, durch die der ganze Mensch Hilfe zum Heil erfährt. Er wird gestützt im Vertrauen auf Gott und gestärkt gegenüber den Versuchungen des Bösen und der Angst vor dem Tod. So wird er instand gesetzt, das Übel der Krankheit tapfer zu ertragen, ja sogar dagegen anzukämpfen und die Gesundheit wiederzuerlangen, wenn dies seinem geistlichen Heil dienlich ist. Außerdem bringt das Sakrament die Vergebung der Sünden, sofern dies nötig ist, und stellt die Vollendung der christlichen Buße dar"[78].

Zum Gesamten der Feier gehört auch die Segnung des Öles. Wie sonst bei der Erneuerung der Sakramentenliturgie — z. B. bei der Taufe — war man auch im Falle der Krankensalbung bestrebt, Segnung und Spendung in einer Feier zusammenzufassen, erfolgt doch die Segnung im Hinblick auf die Anwendung, und die Gebetstexte zur Segnung sagen Bedeutsames über die Verwendung aus. Der von der Gottesdienstkongregation ausgearbeitete Entwurf sah die Möglichkeit vor, daß der Spender des Sakramentes im Gegensatz zu den Bestimmungen des CIC (c. 945) und zur ursprünglich auf Mittelitalien beschränkten römischen Praxis die Weihe des Öles unmittelbar vor der Salbung vornehmen könne[79]. Diese Regelung, die bereits bei der Vorbereitung der LK von 2 Voten gewünscht wurde, scheiterte an Widerständen innerhalb der römischen Kurie, so daß sowohl die Ordnung für die Weihe der Öle (1970) als auch für die Feier der Krankensakramente (1972) dem Presbyter die Weihe nur „im Fall einer wahren Notwendigkeit" gestatten; wird vorher geweihtes Öl verwendet, ist an Stelle des Weihegebetes ein Danksagungsgebet vorgesehen. Eine „wahre Notwendigkeit" ist sicher dann gegeben, wenn kein vorher geweihtes Öl zur Verfügung steht. Von einem erneuerten Verständnis der Zusammenhänge zwischen Segnung und Salbung ausgehend, wäre es verständlich, wenn jemand eine solche „wahre Notwendigkeit" bewußt herbeiführt. Die ursprüngliche Absicht der Reformarbeit ist noch an der Numerierung der Rubriken erkennbar, da in der Beschreibung des Ritus zuerst — gleichsam als Normalfall — von der Weihe des Öles gesprochen wird (Nr. 75) und dann erst vom Dankgebet, das an Stelle der Weihe zu sprechen ist (Nr. 75 a). Auf jeden Fall hat die bisher vertretene Auffassung, daß die Verwendung eines vom Bischof geweihten Öles für die Gültigkeit erforderlich sei[80], ihre Berechtigung verloren.

Was den zeichenhaften Vollzug anlangt, so legt die Feier der Krankensalbung nicht nur auf die Salbung Gewicht, sondern auch auf die Handauflegung, die als Ausdruck des „Betens über den Kranken" (Jak 5, 14) verstanden wird. Die Handauflegung ist aber in den Schriften des NT selbst Zeichen der Heilung (Mk 6, 13; 16, 18; Lk 4, 40) und hatte in der Praxis der Krankensalbung vielfach eine sehr große Bedeutung innegehabt — so wird in den Quellen der ambrosianischen Liturgie die Krankensalbung schlicht als „Handauflegung" bezeichnet[81]. Im erneuerten Ritus wird die Handauflegung durch den Priester unter Schweigen vorgenommen, und zwar nach dem Wortgottesdienst und vor der Weihe des Öles (bzw. dem Gebet der Danksagung). Eine Urgeste menschlichen Handelns, die in der Liturgie in verschiedenen Bedeutungen begegnet, wird damit für eine Situation im menschlichen Leben hervorgehoben, in der sie besonders bedeutsam ist und dem Kranken sagen will: Hab keine Angst, du bist

---

[78] In einer Anmerkung wird auf das Dekret des Tridentinums verwiesen, auf das Vorwort (DS 1694) und auf Kapitel 2 (DS 1696).

[79] S. Congr. pro Cultu Divino Schema Nr. 355 Nr. 21: „. . . Item a presbytero benedici potest quoties propter adiuncta sive ex parte infirmi sive ex parte astantium aedificatio vel consolatio spiritualis iure meritoque sperari potest; vel quoties sacramentum ministratur intra Missam".

[80] Vgl. *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung? 194, Anm. 5.

[81] *P. Borella*, in: *M. Righetti*, Storia liturgica IV. Mailand ²1959, 597. Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 194, Anm. 4.

nicht allein, die Kirche, die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden und Christus selbst ist dir nahe, steht dir bei und will dir Mut machen, will dich aufrichten.

War bisher verpflichtend — und nach Auffassung der meisten Dogmatiker und Kanonisten für die Gültigkeit erforderlich — die Verwendung von Olivenöl vorgeschrieben[82], so wurde nunmehr eine Lockerung vorgenommen: „Für die sakramentale Salbung wird Olivenöl oder je nach den Gegebenheiten ein anderes Pflanzenöl als geeignete Materie gebraucht"[83]. Was in den mediterranen Bereichen selbstverständlich ist, nämlich die Verwendung von Olivenöl, muß nicht der Gesamtkirche als bindende Verpflichtung auferlegt sein. Gerade in Dingen, die wirklich nicht zum Wesen des Sakramentes gehören, soll den unterschiedlichen Voraussetzungen der einzelnen Gebiete Rechnung getragen werden.

Da die Begleitworte zur Salbung nicht mehr auf die verschiedenen Sinne als Organe des Sündigens Bezug nehmen, konnte auch die Anzahl der Salbungen reduziert werden. Im Normalfall ist die Salbung von Stirn und Händen vorgesehen, im Notfall genügt jedoch die Salbung auf der Stirn oder „an einer anderen besser geeigneten Stelle des Körpers" (Nr. 23). Wie sehr man bereit ist, einer unterschiedlichen Mentalität Rechnung zu tragen, zeigt der Hinweis, daß kein Hindernis besteht, „im Hinblick auf die Eigenart und das überlieferte Brauchtum eines Volkes die Salbungen an Zahl" zu vermehren oder an anderen Stellen vorzunehmen (Nr. 24).

*

Überblickt man das Gesamte der erneuerten Liturgie der Krankensalbung mit den verschiedenen Gebeten, Lesungen, Fürbitten und sonstigen Texten, die den Kernritus des Sakramentes umgeben, so kann man feststellen, daß die ursprüngliche Konzeption der Krankensalbung trotz aller am Konzil und in der praktischen Reform erzwungenen Kompromisse wieder stärker zum Tragen gekommen ist. Das Sakrament ist Ausdruck der Heilssorge Christi und damit der Kirche für den ganzen Menschen; es ist gekennzeichnet durch die heilende und aufrichtende Kraft des Hl. Geistes und bewirkt die heilbringende Angleichung an das Leiden Christi als Teilhabe am Paschamysterium des Herrn. Die Krankheit wird als ganzheitliches Geschehen gesehen, die leibliche Gesundung steht zwar nicht im Mittelpunkt, wird aber doch als mögliche Wirkung betrachtet. Andererseits sind auch Gebete vorgesehen, die eine Krankheitssituation berücksichtigen, in der leibliche Heilung ausgeschlossen erscheint. Wenn auch in der LK die volle Rückkehr zum ursprünglichen Verständnis noch nicht erreicht werden konnte, so bietet doch die Neuordnung der Krankensalbung in Verbindung mit den Aussagen der Pastoralen Einführung eine Fülle von Ansätzen, die dieses Ziel erreichbar erscheinen lassen. Es wird an der seelsorglichen Praxis und an der Formung der Gemeinden liegen, ob uns die nächsten Jahre diesem Ziel näherbringen werden.

---

[82] Im Anschluß an das Dekret für die Armenier (DS 1324) wurde von Dogmatikern und Kanonisten Olivenöl zur Gültigkeit gefordert.

[83] Die Feier der Krankensakramente, Pastorale Einführung Nr. 20; Die Feier der Ölweihe, Einführung Nr. 3.

SCHALOM BEN-CHORIN

# Die Feste des jüdischen Jahres *

Feste gleichen Bojen im Meer. Unbegrenzt ist die Zeit. Wer kennt ihren Anfang, wer ihr Ende? Menschlicher Erkenntnis entziehen sich hier Ursprung und Ziel, aber unser Geist kann und will sich mit solcher Endlosigkeit nicht abfinden. So setzen wir Bojen in das Meer der Zeit. Das sind die Feste, die heiligen Zeiten: Mikraë Kodesch.

Die Feste des Glaubens wurzeln in der Geschichte, transzendieren sie aber zugleich, weisen über die Geschichte hinaus in die Heilsgeschichte und damit aus der Zeit in die Ewigkeit. Das gilt gleichermaßen für die Feste des jüdischen Jahres und des Jahres der Kirche. Die Feste des jüdischen Jahres wurzeln in der Geschichte Israels, die Feste der Kirche in der Geschichte eines großen Sohnes Israels, im Leben Jesu und seiner Gemeinde, die ursprünglich ebenfalls eine jüdische Glaubensbruderschaft war.

Die Aufgliederung der Zeit in geheiligte Zeiten gibt der in Jahre, Monate, Wochen und Tage gefaßten Zeit ihren Rhythmus. Für das Judentum wurde solche Organisation der Zeit von lebenswichtiger Bedeutung. Ein großer Rabbiner des deutschen Judentums im 19. Jh., Samson Raphael Hirsch, sagte scherzhaft: „Der Kalender ist der Katechismus der Juden." Tatsächlich dokumentiert sich für den einfachen Juden die Offenbarung Gottes an Israel nirgends so sinnfällig, wie in den Festen und geheiligten Zeiten. Sie sind ihm näher als abstrakte Glaubensaussagen, denn dogmatisches Denken blieb dem Judentum eigentlich wesensfremd.

Die starke Betonung der Feste, der aus der Formlosigkeit des Alltags herausgenommenen Tage, hat den Widerspruch des Apostels Paulus ausgelöst, der gewissermaßen versuchte, die Feste außer Kraft zu setzen, ihre Bedeutung bis zur Bedeutungslosigkeit zu relativieren (Gal 4, 10–11; Kol 2, 16; Röm 14, 5). Für den Apostel war durch sein Damaskus-Erlebnis die Fülle der Zeit angebrochen, die erfüllte Zeit: Kairos, so daß die Sabbathe, Neumonde und Feste mit dem Äon des Gesetzes versanken. Diese Entwertung der Feste, die nur aus der eschatologischen Naherwartung zu verstehen ist, konnte von der Kirche nicht verkraftet werden. Sie hat nicht nur einen Teil der alten Feste Israels in neuer Interpretation übernommen, sondern noch weitere hinzugefügt. Selbst die Kirchen der Reformation, die bewußten Regreß auf Paulus übten, konnten die Feste, wenn auch zahlenmäßig reduziert, nicht entbehren.

*

Mit der Schöpfung selbst ist das erste und vornehmste der Feste gegeben, der *Sabbath*. Er wird als der Ruhetag des Schöpfergottes beschrieben. Wenn der Glaube in der Imitatio Dei kulminiert, so resultiert daraus die Bedeutung des Sabbath, an dem der Mensch ruhen soll, wie Gott geruht hat. In diesem Sinne wird der Sabbath in der ersten Fassung des Dekalogs (Ex 20) eingeführt, während in der Zweitfassung der zehn Gebote (Deut 5) die soziale Seite zum Tragen kommt: „Und sei dessen eingedenk, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß der Herr, dein Gott, dich von dannen herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Darum hat dir der Herr, dein Gott, geboten, den Sabbath-Tag zu halten."

Der hebräische Kulturphilosoph Achad Haam bemerkte einmal, daß der Sabbath das jüdische Volk stärker bewahrt habe, als dieses den Sabbath. Die jüdische Mystik der Kabbala ging so weit, von einer Neschama jethera, einer Zusatzseele am Sabbath zu sprechen. Wenn man diese mystische Aussage in psychologische umsetzt, so meint dies, daß durch Ruhe und Feiern, Gebet und Studium der Thora die Seelenlage des Menschen eine Verwandlung und Erhöhung erfährt. Heinrich Heine hat diesem jüdischen Sabbath-Erlebnis in seiner Ballade „Prinzessin Sabbath" beredten Ausdruck verliehen:

*Vortrag in der Phil.-Theol. Hochschule Linz am 6. Februar 1975.

Einen Prinzen solchen Schicksals
Singt mein Lied. Er ist geheißen
Israel. Ihn hat verwandelt
Hexenspruch in einen Hund.
Hund mit hündischen Gedanken
Kötert er die ganze Woche
Durch des Lebens Kot und Kehrricht,
Gassenbuben zum Gespötte.
Aber jeden Freitag Abend
In der Dämmerungsstunde, plötzlich
Weicht der Zauber, und der Hund
Wird aufs Neu ein menschlich Wesen.
Mensch mit menschlichen Gefühlen
Mit erhobnem Haupt und Herzen,
Festlich, reichlich schier gekleidet,
Tritt er in des Vaters Halle.

Was hier der ironische Pathetiker aus eigener Erfahrung vom Sabbath singt, gilt auch für alle übrigen Feste, deren Zusammenfassung (Lev 23) mit der Setzung des Sabbaths beginnt, der auch als ein ewiges Bundeszeichen zwischen Gott und Israel gesetzt ist (Ex 31, 16–17).

Der Sabbath und die Feste beginnen jeweils am Vorabend, denn im Schöpfungsbericht kehrt immer wieder die Formel: „Es ward Abend, es ward Morgen, ein Tag." Der Abend wird vor dem Morgen genannt. Für den mit der Natur verbundenen Hirten und Bauern geht der Tag mit Sonnenuntergang zu Ende — und damit beginnt zugleich ein neuer Tag. Nach der rabbinischen Satzung beginnen Sabbath und Feste also mit Sonnenuntergang, enden aber erst, wenn drei Sterne am Himmel sichtbar werden, denn man soll die heilige Segenszeit noch um mindestens eine Stunde verlängern, soll auch nicht abgehetzt vom Alltag im letzten Augenblick mit der Feier beginnen. In chassidischen Kreisen (jüdische Pietisten aus Osteuropa, deren Bewegung im 18. Jh. begann und an ältere kabbalistische Traditionen anknüpft) wird der Sabbath oft um viele Stunden verlängert, wobei man bei heiligem Mahle die Begleitung der Königin (gemeint ist der Sabbath, der im hebräischen feminin ist) „Melawé Malka" feiert.

*

In dem erwähnten Festkalender im 3. Buch Mose schließt sich an den Sabbath, der nur kurz referiert wird, zunächst die Vorschrift über das *Frühlingsfest „Pessach"* (Paschah/Passah) an. Es wird am 14. Tage des ersten Monats (Nissan) abends begonnen und dauert sieben Tage. In diesem Feste sind offensichtlich mehrere Elemente vereint: Das Nomadenfest Pessach, das in der Dämmerung des 14. Nissan mit dem Opfermahl eines Lammes beginnt und dann in das Fest der Mazzoth, der ungesäuerten Brote übergeht. Ursprünglich waren dies wohl zwei verschiedene Feste, die in eins verschmolzen, das nach Seßhaftwerdung der Stämme Israels im Lande Kanaan noch zusätzlich den Charakter des Frühlings-Erntefestes erhielt durch Darbringung des sogenannten Omer-Getreideschnittes, der dem Priester zu übergeben war.

Hüten wir uns davor, wie es christlicher Sprachgebrauch oft tut, von Festen des Alten Bundes in archaisierender Vergangenheit zu sprechen. Die Feste leben, wie das Volk Israel lebt, das sie feiert. Im Bewußtsein des Juden ist Pessach vorwiegend das Fest der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten, erinnert also an den Exodus und weist in messianischem Ausblick auf die endgültige Befreiung im Reiche Gottes hin. Die Symbole des Festes, primär das Opferlamm und die ungesäuerten Brote, erinnern an den Auszug aus Ägypten, an die Nacht der Befreiung. Seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. wird das Lamm nicht mehr geopfert (nur die Samaritaner bringen auf dem Berg Garisim über Nablus, nahe dem biblischen Sichem

[Sch'chem] dieses Opfer noch heute dar). Geblieben sind die Mazzoth, die ungesäuerten Brote des heiligen Aufbruchs aus Ägypten, und die bitteren Kräuter, die ursprünglich zu dem am offenen Feuer gerösteten Lamm verzehrt wurden.

Einer viel späteren Schicht gehört der Wein an, der nun bei der häuslichen Passahfeier, Seder (Ordnung) genannt, in vier Kelchen gereicht wird. Diese häusliche Feier geht in ihrer heutigen Form auf die Zeit des Zweiten Tempels zurück, wird in der Mischna Pessachim beschrieben und hat in dem Volksbüchlein der Haggada für die Passahnacht ihren Niederschlag gefunden. Aus dem Neuen Testament wird uns klar, daß das Letzte Abendmahl Jesu ein Sedermahl in dieser Form war. Hellenistische Elemente sind unverkennbar, so daß die Feier die Form eines Symposiums annahm, bei welchem „das schöne Gespräch" (Thomas Mann) gepflegt wird, das um den Auszug aus Ägypten kreist.

*

Sieben Wochen nach dem Passah-Fest wird das *Schavuoth-Fest* (Pfingsten) gefeiert. Die beiden Feste sind durch die Zeit des Omer-Zählens miteinander verbunden. Täglich wird mit einem Segensspruch der Tag zwischen Passah und Schavuoth im Gebet besonders erwähnt. In der Zeit des Bar Kochba-Aufstandes (132–135) hat diese fröhliche Festzeit eine tragische Note erhalten. Die Überlieferung spricht vom Massensterben der Schüler des Rabbi Akiba, so daß die Omer-Zeit eine Trauerzeit wurde. Das Schavuoth-Fest selbst ist ursprünglich ein reines Erntefest gewesen, verbunden mit der Zeit des Weizenschnittes, wurde aber in der talmudischen Überlieferung zum Tag der Offenbarung am Sinai. Während die Bibel von einem Chag Habikkurim, einem Fest der Erstlingsfrüchte spricht, nennt die Überlieferung den Tag Seman Mathan Thorathenu, die Zeit der Offenbarung unserer Lehre.

Pessach und Schavuoth trugen den Charakter von Wallfahrtsfesten, Regalim, vom Worte Regel = Fuß, da die Pilger wohl meistens zu Fuß reisten, um in Jerusalem ihre Opfergaben zu weihen. Der Reigen der Wallfahrtsfeste wird mit dem *Hüttenfest* Chag Hasukkoth abgeschlossen, das wiederum wie Pessach ein Vollmondsfest ist und am 15. Tag des 7. Monats Tischri beginnt und abermals sieben Tage gefeiert wird. Mit diesem Fest endet der Festkalender im Leviticus. Die Symbole des Festes sind die nur mit Laub bedeckte Hütte, die an die Unbehaustheit der Wüstenwanderung erinnert, aber auch der Feststrauß, der unter Gebet und Prozession geschwungen und getragen wird. Er besteht aus vier Pflanzenarten, dem Ethrog, einer Zitrusfrucht, dem Lulav, einem Palmwedel, sowie Myrthen und Bachweiden. Über die Symbolik dieses Feststraußes wurden Bände geschrieben, was besagt, daß sie keineswegs klar und von der Quelle her eindeutig bezeugt ist. Unverkennbar trägt dieses Herbstfest auch den Charakter der bevorstehenden Regenzeit. Zusätzlich zu den biblischen Vorschriften bürgerte sich in der Zeit des Zweiten Tempels das Wassergußopfer (Regenmagie) ein und heute erklingt in den Synagogen Thephilath Geschem, das Regengebet, zu Sukkoth.

Ein spätes Fest verwob sich mit dem Schlußtag, dem achten Tag der Versammlung, Schemini Azereth, das *Thora-Freudenfest*, Simchath Thora, das aus dem frühen Mittelalter stammt: man beschließt die Lesung der Fünf Bücher Mose und beginnt sie sofort wieder. Freudentänze mit den Thora-Rollen kennzeichnen diesen Tag. Dem christlichen Beobachter muß hier klar werden, daß die Thora, das Gesetz, nicht nur im paulinischen Sinn als Joch und Fluch, sondern als ewige Quelle der ewigen Freude empfunden wird.

*

Zwischen den drei Wallfahrtsfesten, genauer gesagt zwischen Schavuoth und Sukkoth, sind die beiden Hochfeste des Herbstes in unserem Festkalender verzeichnet: *Neujahr:* Rosch Haschana und der *Versöhnungstag:* Jom Kippur. Der *Neujahrstag* tritt in unserem Leviticus-Text nicht als solcher auf, sondern nur als ein Tag des Posaunenblasens, wobei nicht an eine Metallposaune, sondern an ein Schophar zu denken ist, ein Widderhorn, das heute noch im Mittelpunkt der synagogalen Liturgie dieses Tages

steht. Das Blasen auf diesem Horn wird mit der verhinderten Opferung Isaaks verbunden. An Stelle des Sohnes wurde ein Widder geopfert, dessen Horn nun Gott an das stellvertretende Sühneleiden Isaaks erinnern soll. Das Fest wird am ersten Tag des siebten Monats, also am ersten Tischri begangen. Es fällt auf, daß Neujahr am 1. Tag des 7. Monats gefeiert wird. Der Grund hiefür ist eine Kalenderreform, die expressis verbis nirgends erwähnt ist, aber geschichtlich durch die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil verständlich wird. In Babylon lernten die Exilierten das Thronbesteigungsfest des Marduk kennen, das zugleich Neujahrstag war. Sie adaptierten das Fest dem eigenen Jahwe-Kult. Der Tag des Hornblasens wurde Neujahrstag, und in der Liturgie dominiert der Gedanke der Thronbesteigung des richtenden Gottes, vor dem, an diesem Gerichtstag, die Bücher von Verdienst und Schuld aufgerollt sind.

Der ernste Neujahrstag leitet zum *Versöhnungstag,* Jom Kippur, über, der am zehnten Tag desselben Festmonats gefeiert wird. Die zehn Bußtage verbinden die beiden Feste. Im Mittelpunkt des Versöhnungstages, der durch strenges Fasten und langes Gebet ausgezeichnet ist, stand der Opferkult des Sündenbockes, der dem Wüstendämon Asasel geopfert wurde, während ein zweiter Bock dem Herrn durch den Hohepriester geweiht blieb (Lev 16). Heute fällt dieser Kult natürlich weg, da der Gottesdienst der Synagoge reiner Wortgottesdienst ist, aber die Beschreibung dieses Kultes wird aus der Mischna Joma verlesen. Das Sündenbekenntnis der ganzen Gemeinde, mehrfach wiederholt, bildet das Charakteristikum der Liturgie des Versöhnungstages, die am Vorabend mit der Formel der Lösung der Gelübde „Kol Nidre" eingeleitet wird und mit dem Gebet zur Stunde der Schließung der Tempeltore „Neíla" am kommenden Abend endet:

Öffne uns ein Tor
in der Stunde der Schließung der Tore!

Damit ist der Kreis der alten biblischen Feste Israels umschrieben. Jedes der drei Wallfahrtsfeste hat seine eigene Festrolle: Zu Pessach, dem Frühlingsfeste, liest man das Hohe Lied, das von Frühlingsstimmung getragen ist; zu Schavuoth das Buch Ruth, das zur Zeit der Weizenernte in Bethlehem spielt; und zu Sukkoth die Rolle Koheleth (Ecclesiastes oder Prediger), da offenbar bei der großen Schlußversammlung dieses Festes Hakhel die königliche Unterweisung eingeplant war. Die beiden Pole der Festfeiern sind Synagoge und Haus, wobei die Akzente wechseln. Während z. B. das dominierende Element der Pessach-Feier im Hause zu suchen ist, das Seder-Mahl, und auch zu Sukkoth die häusliche Laubhütte vorrangig empfunden wird, konzentrieren sich am Neujahrs- und Versöhnungstag Symbole und Andacht auf die Synagoge.

*

Außer den hier kurz behandelten Hauptfesten, die auf die Thora zurückgehen, haben wir als weiteres biblisches Fest, das aber nicht mit Arbeitsverbot verbunden ist, da es menschliche, nicht göttliche Setzung darstellt, das *Purim-Fest* zu erwähnen, das durch das biblische Buch Esther bezeugt wird. Es erinnert an die Errettung der Juden im persischen Großreich (um 480 v. Chr.) von der Hand des bösen Haman durch die schöne Jüdin Esther, die Favoritin des Königs Ahasveros und ihren Vormund, den klugen Mordechai. Das Estherbuch, das kaum religiöse Züge aufweist, wird am Purim (Los-Fest) aus einer Rolle im Gottesdienst der Synagoge verlesen. Das Fest selbst nahm allmählich den Charakter eines Karnevals an. Seine historischen Grundlagen sind überaus schwach. Wir haben es vermutlich mit einer Adaption eines älteren Marduk- und Ischthar-Festes zu tun, worauf auch die Namen Mordechai und Esther hinweisen. Es handelt sich wiederum um ein Vollmondsfest, dem ein anderes vorausgeht und als Höhepunkt der Vollmondsfeste des Frühlings nach einem Monat das Pessach-Fest folgt.

Das vorausgehende Fest ist der 15. Schevat, das *Neujahrsfest der Bäume,* das keinen biblischen Ursprung hat, sondern nur als Datum im Talmud (Rosch Haschana I, 1) in Zusammenhang mit dem Zehent der Baumfrüchte vermerkt wird. Tu-bi Schevat wird von den sephardisch orientalischen Juden durch eine Mahlzeit gefeiert, bei der möglichst alle Früchte des Heiligen Landes unter Segenssprüchen genossen werden, wobei eine mystische Anthologie „Pri Ez-Hadar" gelesen wird. In Israel ist es der traditionelle Tag der Baumpflanzungen geworden. Der sogenannte Neujahrstag der Bäume, Tag des Wiedererwachens der Natur, ist eigentlich das einzige Naturfest des hebräischen Kalenders.

Auf festem historischem Boden hingegen stehen wir beim *Chanukka-Fest,* das an den Aufstand der Makkabäer (167 v. Chr.) erinnert, ihren Freiheitskampf gegen den syrischen Diadochen-König Antiochus Epiphanes und den inneren Kampf gegen die hellenistische Assimilation im damaligen Judentum im Lande Israel. Die Makkabäer-Bücher wurden nicht in den Kanon der hebräischen Bibel aufgenommen. Wir finden eine Erwähnung des Festes nur im Neuen Testament (Joh 10, 22). Die Tradition des Judentums hat aber nicht den Freiheitskampf der Makkabäer als solchen betont, sondern ein Wunder, das sich nach der Tempelreinigung durch Judas Makkabäus ereignet haben soll und im babylonischen Talmud (Sabbath 21 a) berichtet wird: Nur ein Ölkrüglein mit dem Siegel des Hohenpriesters fand sich im entweihten Tempel zu Jerusalem. Die Brenndauer dieses Ölvorrates für den siebenarmigen Leuchter, die Menora, war ein Tag, aber durch ein Mirakel reichte das Öl für acht Tage; Zeit genug bis zur Herstellung neuen, reinen Öles. Zur Verkündigung dieses Wunders brennt noch heute acht Tage in jedem traditionsbewußten jüdischen Haus das sich täglich mehrende Chanukka-Licht im Monat Kisslew, der dem Dezember entspricht. (Auch hier mag die Wintersonnenwende mitwirken, die auch mit dem Lichterbaum des Weihnachtsfestes etwa zur gleichen Zeit — ungenannt — verbunden ist.)

*

Wo es Festtage gibt, gibt es auch *Fasttage,* Freude und Trauer beherrschen das menschliche Leben, aber auch das Leben menschlicher Gemeinschaften. Der jüdische Kalender weist fünf Fasttage auf (ohne den Versöhnungstag, der als Sabbath der Sabbathe bereits unter den Hochfesten behandelt wurde). Drei von den fünf Fasttagen hängen mit der Zerstörung Jerusalems zusammen: am zehnten Teveth begann die Belagerung Jerusalems zur Zeit Nebukadnezars, des Königs von Babylon (2 Kön 25, 1; Jer 52, 4; Ez 24, 2). Dieser Fasttag wird auch beim Propheten Sacharja 8, 19 unter den vier biblischen Fasttagen erwähnt. Heute wurde dieser Trauertag in ein Allerseelen für die jüdischen Märtyrer der NS-Verfolgungen umfunktioniert. Für Millionen Tote, deren Sterbetag unbekannt geblieben ist, wird das Kaddisch-Gebet als Memorial gesprochen und werden Gedenklichter in den Synagogen und betroffenen Familien entzündet.

Am 17. Thamus (meist im Juli) wurde, nach der Mischna Tha'anith IV, 6, die Stadtmauer Jerusalems von den römischen Legionen des Titus gestürmt. Drei Wochen tobte der Kampf im Inneren der Stadt. So ist also der 17. Thamus ein Fasttag geworden und die drei folgenden Wochen sind Trauerwochen, die in den Unheilstag des neunten Av münden, den strengsten der Fasttage, an dem die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, sowohl des ersten unter Nebukadnezar wie auch des zweiten unter Titus beklagt wird. Die biblische Rolle dieses Nationalen Trauertages ist Threni, die Klagelieder, die dem Jeremija zugeschrieben werden; hebräisch nach dem Anfangsworte des Buches „Ejkha" genannt. Zehntausende ziehen an diesem Tage an die Westmauer des Tempels in Jerusalem, die am neunten Av wirklich Klagemauer ist. Unbeschuht sitzt man auf der Erde und klagt um die Zerstörung des Heiligtums. Die Tradition zählt (Mischna Tha'anith IV, 6) insgesamt fünf Verhängnisse auf, die mit Tischa be-Av in Verbindung stehen: das Todesurteil über die Generation der Wüstenwanderung, die das Gelobte Land nicht mehr erreichen sollte; die Zerstörung des Ersten und

des Zweiten Tempels; die Eroberung der Festung Bethar des Freiheitshelden Bar-Kochba durch die Römer im Jahre 135; und an diesem Tage wurde auch der Pflug über den einstigen Platz des Allerheiligsten auf dem Areal des Tempels geführt. Der erste Tag nach dem Neujahrsfest heißt Fasten Gedalja und erinnert an die tragische Ermordung des Gedalja Ben Achikam, der von Nebukadnezar als Statthalter mit Amtssitz in Mizpa eingesetzt wurde. Er verfolgte die Politik des Propheten Jeremija und wurde von radikalen judäischen Patrioten ermordet (2. Kön 25, 22 ff; Jer 40 ff). Dieser Fasttag, heute nur noch relativ wenig beachtet, hat insofern eine aktuelle Note, als er vor einem Kurs der „Falken" in der Politik Israels warnt, der in den Tagen des Jeremija zur Katastrophe geführt hat.

Dem heiteren Purimfest geht das Fasten Esther voraus, das an das große Fasten der Juden in der persischen Hauptstadt Susa vor der Audienz Esthers bei König Ahasveros erinnert (Esther 4, 16–17). In diesem Fasten vor dem heitersten der Feste zeigt sich exemplarisch der Rhythmus unserer Feste, unseres Jahres, unseres Lebens: Trauer und Trost. Auf jeden Tischa be-Av, Tag nationaler Trauer, folgt ein Sabbath des Trostes, Schabbath Nachamu, an dem die Frohbotschaft des Deuterojesaja verkündigt wird: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott, redet zum Herzen Jerusalems" (Jes 40, 1–2). Auf jeden ernsten Buß- und Bettag des Jom Kippur folgt das fröhliche Laubhüttenfest, ja die Mischna Joma berichtet, daß in alter Zeit am Ausgang des Versöhnungstages selbst Reigentänze in den Hügeln Jerusalems, die oft zur Brautschau dienten, veranstaltet wurden.

Trauer und Trost bilden die Grundakkorde der Symphonie des jüdischen Jahres, das Geschichte und Heilsgeschichte in sich vereinigt, Raum hat für die Manifestationen des Gerichtes und der Gnade Gottes. Das letzte Wort aber ist das Wort der Gnade, der Vergebung, des Friedens. Die Botschaft der Feste, der heiligen Zeit, kulminiert in dieser Erkenntnis.

*

*Haben Feste für den heutigen Menschen einen Sinn?*

Ein Blick auf die europäisch-amerikanische Umwelt zeigt uns den Prozeß einer Degeneration der Feste. Ich erinnere mich eines amerikanischen Slogans, der mir bei einem Besuch in New York zur Weihnachtszeit 1962 auffiel: „Bring Christ back to Christmas!" Aus Weihnachten war längst ein kommerzieller Boom geworden. — Ostern, Fest der Auferstehung, wurde zum Schokoladenfest der heidnischen Osterhasen, Himmelfahrt zum traditionellen Tag der Betriebsausflüge. Wir könnten die Linien beliebig fortsetzen. Auch das Judentum ist von der Gefahr der Depravation seiner Feste, insbesondere des Schabbath, bedroht. Aber selbst wenn die Feste im Sinn der Tradition begangen werden, stellt sich immer wieder die bange Frage: hat es wirklich einen Wert, an ausgezeichneten Tagen durch Gebet und Verkündigung einen archaischen Lebensstil zu mimen, der in keinem Realzusammenhang mit unserem Alltag steht? In der Tat hat das keinen Sinn, wenn diese ausgezeichneten Tage nicht zu einer Kraftstation in unserem Leben werden, die Energien in den zwischenmenschlichen Bereich der täglichen Bewährung ausstrahlt.

Darüber hinaus aber kommt unseren Festen heute eine weitere Funktion zu: die Überwindung der Geschichtslosigkeit. Die gegenwärtige Generation, vor allem die jüngere, ist von der Gefahr bewußter und unbewußter Geschichtslosigkeit bedroht. Das Interesse für Geschichte erlahmt, vielleicht in einem Prozeß der Resignation. Die Geschichte, vor allem des eigenen Volkes, stellt sich vielen jungen Menschen, nicht nur in Deutschland, als eine Abfolge von Irrtümern, Mißgriffen, von Gewalttat und Erpressung, von religiös und ideologisch verbrämten Wirtschaftskämpfen dar. Man schiebt diesen Ballast einer geradezu peinlichen Vergangenheit von sich.

Christliche Theologie hingegen hat nicht selten betont, daß Geschichte und Heilsgeschichte auf ganz verschiedenen Ebenen verlaufen. Besonders radikale Ausprägung

hat diese Sonderung von Geschichte und Heilsgeschichte im Kreise der dialektischen Theologie um Karl Barth bei Friedrich Gogarten erfahren, der Geschichte und Heilsgeschichte als gegenläufige Bewegungen darstellte. Ein seltsamer christlicher Outsider, Hans Blüher, verstieg sich sogar zu einer Trennung von Geschichte und reiner Geschichte. Geschichte blieb der Bereich des Zufälligen, reine Geschichte aber der Bereich der Ideen.

Sonderungen dieser Art sind unbiblisch und daher auch unjüdisch. Die Feste des Judentums sind geschichtliche Feste, die Gott als den Herrn der Geschichte bekennen. Das zeigt sich auch im jüngsten unserer Feste, dem Jom Ha-azmauth, dem *Unabhängigkeitstag Israels*, der an die Staatsgründung am fünften Ijár, 14. Mai 1948, erinnert. Gewiß stehen an diesem Tag oft Militärparaden und Volkstänze im Vordergrund, aber in den Synagogen, auch bereits in der Diaspora, werden die Dankpsalmen des Hallel (Ps 113–118), die Festpsalmen der drei Wallfahrtsfeste, der Neumondstage und des Chanukka-Festes rezitiert. Die Feste des Jahres fügen uns in den Zusammenhang der Generation Israels ein, im Sinne von Goethes Maxime im Buch des Unmuts im „Westöstlichen Diwan":

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

---

*Literatur:*

*Ehrmann E. L.*, Purim, Berlin 1937, Jüdische Lesehefte Nr. 20; *ders.*, Pessach, Berlin 1938, Jüdische Lesehefte Nr. 26; *ders.*, In den Tagen der Makkabäer, Berlin 1937, Jüd. Lesehefte Nr. 24.

*Gamm H. J.*, Judentumskunde, München 1964, List Taschenbücher Nr. 268, Kap. II, 3 Feste 35 – 40.

*Hirsch Leo*, Jüdische Glaubenswelt, Bertelsmann, Gütersloh 1966, (ins. Teil III., das Jahr des Juden).

*Lehrmann Chanan* (Hg.), Die Feste Israels, hg. vom Verband israelischer Religionslehrer und Kantoren in der Schweiz, Basel 1946, Volksdruckerei Basel, Abtl. hebr. Literatur.

*Thieberger Friedrich*, Jüdische Feste und jüdischer Brauch, Berlin 1936, Jüdischer Verlag.

*Walter Eugen* Pascha, Lambertusverlag, Freiburg o. J.

*Zobel Moritz*, Das Jahr der Juden, Berlin 1936, Schöcken-Bücherei Nr. 55/56.

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

**glasmalerei**

ANTON VORBICHLER

# Die monogame Ehe in Afrika[1]

Vielfach herrscht heute die Auffassung, daß sich die polygame Ehe als Überbleibsel primitiver Gesellschaftsformen von selbst überlebt und daß man deshalb die monogame Ehe im christlichen Bereich überall von vornherein und ohne Übergang zur Pflicht machen muß. So lesen wir etwa in der Enzyklika Pauls VI. „Africae terrarum" (Oktober 1967), Nr. 33, daß „... gerade das in vor- und nicht-christlichen Gesellschaften soweit verbreitete System der Polygamie heute nicht mehr wie in der Vergangenheit mit den sozialen Strukturen verbunden ist und zum Glück nicht mehr mit der vorherrschenden Haltung der afrikanischen Völker übereinstimmt". In Gesprächen mit muslimischen Afrikanern aus Nigeria hörte Vf. vielfach die Meinung, daß die afrikanische Frau nicht mehr willens sei, mit anderen Frauen in der Ehe zusammenzuleben. Bei diesen Afrikanern handelte es sich jedoch um Angehörige einer gehobenen Gesellschaftsschicht, die sehr stark vom europäischen Denken beeinflußt waren. Gegenteilige Erlebnisse hatte Vf. während seiner Missionstätigkeit in Zaire in den Jahren 1954 bis 1960. Er erinnert sich an einen etwa 35jährigen Häuptling, der alle seine 30 Frauen bis auf die erste entließ, um getauft werden zu können, nach der Taufe jedoch sich wieder einen großen Harem zulegte, obwohl er der Mission sehr freundschaftlich gesinnt war. Eugene Hillman stellt fest, daß etwa 35 Prozent aller verheirateten Männer in Afrika in polygamer Ehe leben[2]. Ja, es wurde festgestellt, daß gegenwärtig die Polygamie sogar im Zunehmen begriffen ist. K. T. Opoku widmet diesem Problem eine ziemlich ausführliche Untersuchung und lehnt es ab, die eigentliche Entstehungsursache der Polygynie in dem Bestreben, viele Arbeitskräfte zu erwerben, zu sehen; er sagt, daß es gerade die Reichen sind, die sich mehrere Frauen nehmen, so daß die Anzahl der Frauen in einem Verhältnis zu dem bereits vorhandenen Reichtum steht[3]. Dem entspricht die Tatsache, daß Bevölkerungsgruppen wildbeuterischer Wirtschaftsform, wie etwa die zentralafrikanischen Pygmäen, überwiegend, ja fast ausschließlich, in monogamer Ehe leben.

Überblickt man Afrika als Ganzes, so wird man sagen müssen, daß der weitaus größte Teil seiner Bevölkerung noch immer in den herkömmlichen ländlichen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen lebt und daß sich hierin wahrscheinlich auf weite Sicht keine wesentliche Änderung ergeben wird. Die polygame Ehe ist aber nur zu verstehen auf der Basis der herkömmlichen Wirtschafts- und Sozialstruktur, die im wesentlichen durch die Unilinearität des Verwandtschaftssystems gekennzeichnet ist, die die Mitglieder einer Großfamilie, einer Sippe oder eines Clans auf einen gemeinsamen Ahnen (Ahnin) zurückführt. Sie umfaßt die Lebenden und die Verstorbenen und ist zugleich die Wirtschaftseinheit. Das Wohn- oder Schweifgebiet ist Eigentum der ganzen Sippe. Der einzelne kann davon einen Teil zur Nutznießung bekommen, aber es wird nicht sein Privateigentum im Sinne europäischen Besitzrechtes. Innerhalb des unilinearen Wirtschafts- und Sozialverbandes besteht eine absolute Solidarität, von der auch die Kranken und Alten fürsorglich umschlossen sind. Deshalb ist auch jede Heirat in erster Linie eine Angelegenheit der Verwandtschaftsgruppe und erst in zweiter Linie eine Sache der Nupturienten. „Wir haben eine Frau genommen ..., wir haben ein Kind

---

[1] Vgl. *A. Vorbichler*, Die Familie aus afrikanischer Sicht, in: Familie im Wandel, hg. von *R. Weiler / V. Zsifkovits*, Wien 1975, 118—132.

[2] *E. Hillmann*, Neue Überlegungen zum Problem der Polygynie, in: Concilium, 4. Jg. (1968), Heft 3, 228.

[3] *K. T. Opoku*, Le mariage africain et ses transformations. Geneva-Africa, Acta Africana vol. XI, no. 1, 1972, 31 f; vgl. *F. M. Lufuluabo*, Mariage coutumier et Mariage chrétien indissoluble, in: Revue du Clergé Africain 24 (1969), 351—420.

bekommen", sagen etwa die Yansi in Zaire. In Kamerun sagt man: „Ich bin bei den Etenga verheiratet" und nicht: „Ich bin mit dem oder dem verheiratet"[4].

*Verlobung*

Schon der Verlobung kommt eine große Bedeutung und ein Öffentlichkeitscharakter zu, wobei ständig die Vertreter der Sippen bei Anbahnung und Abschluß einer solchen eingeschaltet sind. Sie beinhaltet praktisch die gleichen Rechte wie die Ehe selbst. Der eigentliche, rechtswirksame Abschluß der Verlobung wird nicht durch die beiden Kontrahenten, sondern durch die beiden Sippen getätigt. Fürderhin ist das Mädchen in seiner sexuellen Freiheit eingeschränkt, indem es ihm nun verboten ist, mit irgendwelchen anderen Männern intime Beziehungen zu pflegen. Im Falle eines derartigen Vergehens kann der Bräutigam die Wiedererstattung aller Zahlungen einklagen, die er und seine Familie bereits im Hinblick auf eine Heirat gemacht haben. Die Braut hat ihrerseits ein Anrecht auf Geschenke von seiten ihres Verlobten. Zeigt er sich in dieser Hinsicht als zu geizig, so hat sie bzw. ihre Familie einen Rechtsgrund, die Verlobung zu lösen. Was den Bräutigam betrifft, so ist er berechtigt, von jedem Schadenersatz zu fordern, der mit seiner Verlobten sexuelle Beziehungen unterhalten hat. Er und seine Sippe erwerben ein Erziehungsrecht über die Verlobte, besonders in dem Falle, da diese noch im Kindesalter ist. Die Kosten einer solchen Erziehung gehen zu Lasten des Verlobten und dessen Sippe.

Der Verlobte übernimmt mit seiner Sippe die Verpflichtung, den Brautpreis in der festgesetzten Höhe und zu dem übereingekommenen Zeitpunkt und entsprechend den besprochenen Modalitäten zu entrichten. Er ist auch verpflichtet, die Familie seiner Zukünftigen in finanziellen und anderen Schwierigkeiten zu unterstützen. Bei Nichterfüllung der eingegangenen Verpflichtung kann die Verlobung gelöst werden. Auch eine solche Beendigung des Verlobungsverhältnisses ist wieder Sache der beiden Sippen. Darüberhinaus kann eine Verlobung von den betroffenen Sippen mit gegenseitigem Übereinkommen auch ohne besonderen Grund gelöst werden. Gründe, die jedoch normalerweise zur Auflösung einer Verlobung führen und die noch nicht in den vorher erwähnten Verpflichtungen bzw. deren Nichterfüllung enthalten sind, sind folgende: man hat erkannt, daß in der Familie des Mannes die Neigung besteht, die Ehefrauen schlecht zu behandeln; in der Familie des Mannes kommt eine bestimmte Krankheit vor; der Bräutigam erweist sich als geizig; und schließlich einfach: das Mädchen hat seine Meinung geändert. Allerdings wird es in diesem Falle Mühe haben, die eigene Sippe von der Notwendigkeit und Vernünftigkeit dieses Grundes zu überzeugen. Von seiten des Mannes und seiner Sippe wird für eine Lösung der Verlobung noch angeführt: die Verlobte ist faul; sie ist von einem Dritten schwanger geworden; sie hat einen üblen Charakter[5].

Auf Grund der großen Aufmerksamkeit, die der Verlobung in Afrika geschenkt wird und wegen der einschneidenden Rechtsfolgen, die sie mit sich bringt, könnte man meinen, dieser Art Verlobung komme bereits die gleiche Wertigkeit zu wie der Ehe selbst. Dem ist jedoch nicht so: zunächst räumt die Verlobung dem Manne *keine sexuellen Rechte* bezüglich seiner Braut ein. D. h. nicht, daß die Verlobten, sofern die Braut dem Kindesalter entwachsen ist, keine geschlechtlichen Beziehungen unterhalten würden. Wird jedoch aus solchen Beziehungen ein Kind geboren, so wird die Vaterschaft nicht automatisch dem Verlobten zuerkannt. Wenn sich die Eltern des Mädchens dagegenstellen, kann er seine Rechte als erziehungsberechtigter Vater nicht geltend

---

[4] *F.-J. Thiel*, Kulturanthropologisches zur Institution der Ehe, in: Concilium, 6. Jg. (1970), Heft 5, 307 (dieser Artikel entstand in Zusammenarbeit mit Prof. DDr. J. Henninger SVD für die Ehe der Semiten, Dr. M. Herrmanns SVD für die Ehe der tibetischen Hirtennomaden und dem Vf. für die Ehe der Pygmäen).

[5] Vgl. *Opoku* a. a. O. 6—7.

machen. Werden aus noch nicht durch Verlobung geregelten Verhältnissen Kinder geboren, so gehören diese von vornherein zur Sippe der Mutter. In der Vergangenheit wurden auch Kinder aus solchen „wilden" Verhältnissen willkommen geheißen, weil sie zur Stärkung der jeweiligen Sippe und ihrer wirtschaftlichen und sozialen Mächtigkeit beitrugen. Freilich wurde der Kindesvater, soweit er bekannt war, zur Heirat bzw. zu entsprechenden Abgeltungsleistungen angehalten. Bei den Balese gab es sogar einen fruchtbarkeitsfördernden Brauch, wonach zu einer gewissen Zeit des Jahres die noch nicht verheirateten puberen Mädchen unter der Führung der Häuptlingstochter einen „Liebesausflug" veranstalteten. Bei dieser mit Tanz und Festlichkeit verbundenen Gelegenheit konnte jeder gegen Geschenke mit diesen Mädchen geschlechtlich verkehren. Etwaige aus diesen Verbindungen resultierende Kinder gehörten ebenfalls in die Sippe der Mädchen, sofern nicht der entsprechende Liebhaber eine Heirat anstrebte[6].

Ein weiterer Unterschied zwischen Verlobung und Ehe zeigt sich im Falle des Ablebens der Frau. Stirbt die Frau während der Verlobungszeit, muß ihre Familie den bereits bezahlten Brautpreis an den Bräutigam zurückgeben. Tritt der Tod aber erst nach der eigentlichen Eheschließung ein, besteht für den Mann keinerlei Rechtsanspruch auf eine solche Rückgabe.

Bevor wir uns nun der Frage zuwenden, worin denn das Eigentliche des Eheabschlusses gegenüber der Verlobung besteht, seien noch zwei Bemerkungen eingefügt: zwar wird von den meisten afrikanischen Bevölkerungsgruppen eine voreheliche Enthaltsamkeit nicht gefordert; doch gibt es darin Ausnahmen. So verlangten etwa die Wa-Tussi in Ruanda, daß die Braut als Jungfrau in die Ehe geht. Doch erlaubten sie ihren Söhnen, mit den Frauen und Töchtern der hörigen Ba-Hutu geschlechtliche Beziehungen zu unterhalten[7]. Bei den Ba-Yaka östlich des Kwango herrschte die Sitte, daß das Mädchen einerseits jungfräulich in die Ehe gehen sollte, andererseits aber der junge Mann das Mädchen kurz vor dem endgültigen Eheabschluß gewaltsam deflorieren mußte. Mit dieser Art Raubehe kam Vf. als Leiter eines Katechumenates noch selbst in Konflikt, indem getaufte Ba-Yaka-Mädchen kurz vor der anberaumten Eheschließung von ihren legalen Verlobten entführt und gewaltsam defloriert wurden.

Eine zweite Bemerkung ist die, daß in dieser kurzen Darstellung weniger auf die spezifischen Unterschiede als vielmehr auf das erkennbar Gemeinsame in der Vielfalt der Kulturformen Afrikas eingegangen werden kann. Die islamische Ehe bleibt dabei vollständig außer Betracht.

*Heirat*

Beim Ehekonsens müssen zwei Arten unterschieden werden, der Konsens der Familie und der Konsens der Ehepartner. In der traditionellen Gesellschaft war der Konsens der Familie bzw. Sippe für das Zustandekommen einer Ehe absolut notwendig. Binet nimmt zu dieser Einflußnahme der Sippe folgendermaßen Stellung: „Diese Intervention eines Kollektivs ist vollkommen logisch in einer Kultur, wo das wesentliche Element die Verwandtschaftsgruppe und nicht das Individuum darstellt. So wie auch bei königlichen Heiraten in Europa die eheliche Verbindung die augenblicklich betroffenen Individuen übersteigt; sie geht die ganze Gruppe an, ihre lebenden verstorbenen und noch zu gebärenden Mitglieder"[8].

Was den Konsens der Kontrahenten betrifft, so wird man sagen müssen, daß die rechtliche Notwendigkeit eines solchen im traditionellen Eherecht nicht nachgewiesen werden kann. In der Praxis wird man jedoch die jungen Leute mit dem Partner ihrer Wahl und Zustimmung verheiraten, um ein gedeihliches Eheleben nicht zu gefährden.

---

[6] *A. Vorbichler*, Hochzeitsgebräuche bei den Süd-Balese, in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, VI. Jg. (1958) NF. Bd. 1, Nr. 1—4, 30 f.

[7] *Thiel* a. a. O. 310. [8] *J. Binet*, Le mariage en Afrique noire. Paris 1959, 31.

Ebenso konnte es auch in den traditionellen Kulturen vorkommen, daß die jungen Leute gegen den Willen ihrer Sippen sich zu einem ehelichen Leben zusammentaten und diese letzteren im nachhinein doch ihr Ja und Amen dazu sagten.

Grundsätzlich war die Heirat innerhalb der Sippe verboten. Dabei spielte der Grad dieser Sippen- oder Clanverwandtschaft keine Rolle. Dieses Sippeninzestverbot erstreckt sich oft auf alle, die sich nach ihrer Überlieferung von einem gemeinsamen Ahnen (Ahnin) herleiten. Der Grund für diese Art Ehehindernisse ist sicher nicht die Vermeidung der Inzucht im europäischen Sinn[9]. Vielmehr liegt hier immer die Vorstellung der unilinearen Verwandtschaftsgruppe zugrunde, die die Verwandtschaft ja nur in der einen Linie, entweder der Vater- oder der Mutterlinie, zählt, nie in beiden zugleich. In der Ehe begegnen sich zwei nicht miteinander verwandte Linien, nicht aber zwei nicht miteinander blutsverwandte Mitglieder einer Sippe. Dieser gesamte Vorstellungskomplex ist vor allem wirtschaftlich begründet, da die unilineare Sippe als ganze, Lebende und Verstorbene umfassend, Besitzerin von Grund und Boden ist. Bei der Einheitlichkeit des Weltbildes in den hier besprochenen und ähnlichen Kulturen wird aber die wirtschaftliche und soziale Begründung immer auch religiös-magisch abgestützt. So könnte es etwa dort, wo die Vorstellung einer Wiedergeburt existiert, bei Mißachtung der Clan- und Sippenexogamieregeln vorkommen, daß man eines seiner verstorbenen Sippenmitglieder ehelicht. Freilich kam es durch die geschichtlichen Wechselfälle auch zu Überschichtungen von matrilinearen und patrilinearen Systemen, was zu verschiedenen Mischformen und auch zu einem gewissen Überspringen von der einen zur anderen Ordnung besonders in Notfällen führte[10]. Eine Ehebeschränkung liegt in der afrikanischen Gesellschaft auch in dem Sinne vor, daß etwa die Mitglieder der Königs- oder Häuptlingssippen ihre Ehepartner wiederum nur aus der entsprechenden aristokratischen Schicht einer anderen Sippenzugehörigkeit wählen konnten.

Der Ehebeschränkung durch die Sippenexogamie steht eine spezielle Form bevorzugter Heirat gegenüber, die sog. Kreuz-Vettern-Basen-Heirat, die darin besteht, daß ein Sohn die Tochter des leiblichen Bruders seiner Mutter heiratet. Eine solche endogame Ehe unter nach unserer Auffassung Blutsverwandten hat vielfach den Sinn, zu verhindern, daß das Sippenerbe nach außen hin verstreut wird. Es gibt in Afrika auch das Levirat, in dem eine Witwe einen nahen männlichen Verwandten ihres verstorbenen Mannes heiratet, in welchem Falle kein zweiter Brautpreis von seiten der Familie des Mannes zu entrichten ist. Sororat kann in Afrika zweierlei bedeuten: entweder daß der Mann zu Lebzeiten seiner Frau auch deren Schwester heiraten kann; so besitzt etwa bei den Mamvu der Ehemann von vornherein ein eheliches Recht gegenüber den jüngeren Schwestern seiner Frau, selbst wenn er dieses Recht nicht selbst in Anspruch nimmt; oder das Recht des Sororats beschränkt sich darauf, daß der Mann nach dem Ableben seiner Frau deren Schwester heiraten kann.

Den angeführten Beschränkungen in der Partnerwahl steht die Freiheit des Mannes gegenüber, so viele Frauen zu heiraten, wie er es im Einvernehmen mit den betroffenen Sippen und in Übereinstimmung mit seinen wirtschaftlichen Verhältnissen kann. Hier muß entgegen Opoku gesagt werden, daß in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft eine weitere Frau eher einen wirtschaftlichen Gewinn als eine Belastung darstelle[11]. Das betrifft sowohl die dadurch ermöglichte größere Fruchtbarkeit der jeweiligen Sippe als auch die dadurch mögliche Urbarmachung und Bestellung von mehr Ackerland. Dies setzt jedoch voraus, daß zuerst von seiten des Mannes der jeweilige Brautpreis an die Familien seiner Frauen abgegolten sei, und dies ist nicht immer innerhalb der wirtschaftlichen Möglichkeiten jedes Mannes bzw. seiner Großfamilie. Aus europäischer Sicht scheint hier in der Polygamie eine einseitige Bevorzugung des Mannes in Erscheinung zu treten. Hier muß jedoch auf eine Sitte hingewiesen werden,

---

[9] Dagegen: *Opoku* a. a. O. 13. [10] Vgl. *Vorbichler*, Familie, 119 f; dort weitere Literatur.
[11] Vgl. Anm. 9.

die bei verschiedenen Stämmen Afrikas als „Frauenheirat" bekannt ist[12]. Eine solche Ehe zwischen zwei Frauen ermöglicht es derjenigen Frau, die die Rolle des Mannes einnimmt, Nachkommen für ihre Sippe ins Leben zu rufen, indem sie der ihr angetrauten Frau männliche Zeugungsgehilfen zuführt oder ihr auch freie Wahl der Liebhaber gestattet. Diese männlichen Zeugungsgehilfen können jedoch keinerlei Recht auf die von ihnen gezeugten Kinder in Anspruch nehmen. Wo diese Sitte existiert, hat eine solche Frau auch die Möglichkeit, mehrere Frauen zu heiraten und von ihnen allen Kinder zu bekommen. Wenn diese Sitte auch eher eine Ausnahme, aber immerhin eine rechtlich anerkannte, darstellt, so hebt sie doch die Wertschätzung der Ehe in afrikanischer Sicht ins Licht: auch in der polygamen Ehe wird die Frau gerade in der ihr allein eigenen Wertigkeit geschätzt, nämlich fruchtbar sein zu können für die Sippe, was der Mann nicht kann. Den Reichtum einer Sippe — und zwar im Sinne eines Lebensreichtums auf allen Ebenen — bilden ihre Frauen. Das zeigte sich etwa auch in der unterschiedlichen Behandlung der Buben und Mädchen unserer Schulinternate in Zeiten schwieriger Ernährungslage: während die Versorgung der Knaben fast ganz zu Lasten der Mission fiel, erlitt die Versorgung der Mädchen von seiten ihres Dorfes fast keine Einbuße. Es wäre auch vollkommen unafrikanisch geurteilt, würde man meinen, die Frauen einer polygynen Familie würden gegenüber der Frau in einer monogamen Ehe Minderwertigkeitskomplexe empfinden. Was allerdings in solchen Verhältnissen kaum vermeidbar ist, sind gefühlsmäßige Bevorzugungen der einen gegenüber den anderen Frauen durch den Ehemann, was zu Eifersüchteleien auf seiten der Frauen führen kann. Rechtlich behält die erste Frau immer gewisse Senioritätsrechte gegenüber den Nachgeheirateten.

Obwohl die Polygynie fest in der afrikanischen Tradition verwurzelt ist, so gibt es doch einen Brauch, der bei den Bantuvölkern im Kwango-Kwilu-Gebiet in Zaire bei verschiedenen Ethnien einwandfrei nachgewiesen ist: es handelt sich um einen Blutpakt, den manche Eheleute bei den Hochzeitsfeierlichkeiten oder bald danach vollziehen. Durch einen solchen Austausch ihres Blutes verpflichten sich die beiden Partner zu einer monogamen Ehe und zur ehelichen Treue. Eine solche Ehe gilt als unauflöslich. Man meint, daß eine solche Verbindung so eng ist, daß beide Eheleute an einem Tag sterben werden[13]. Unwillkürlich erinnert sich Vf. dabei an die enge Verbindung, die bei manchen Stämmen im Osten von Zaire vorkommt: Die gemeinsam Beschnittenen — im vorliegenden Fall handelt es sich um Neger und Pygmäen — werden derart miteinander solidarisch, daß sie sogar bereit sein müssen, für den anderen Beschneidungsbruder nicht nur ihr Leben zu riskieren, sondern sogar Verbrechen zu begehen.

Im traditionellen Recht kommt dem Brautpreis für das Zustandekommen einer Ehe eine große Bedeutung zu. Er wird vom Bräutigam bzw. dessen Sippe der Sippe der Braut gegenüber entrichtet. Die Zahlung des Brautpreises ist der letzte wesentliche Teil beim Abschluß einer traditionellen afrikanischen Ehe. Dieser Abschluß kann, je nach den Stämmen unterschieden, durch die formelle Übergabe der Frau an ihren Mann durch deren Sippe, durch Tanz und andere Festlichkeiten gekennzeichnet sein[14]; vom rechtlichen Standpunkt aus sind diese Gebräuche jedoch ohne Bedeutung. J. Thiel gibt eine gute Darstellung bezüglich des Brautpreises und seines Sitzes im Zusammenhang des endgültigen Eheabschlusses: „In früherer Zeit stellte der Brautpreis gar keinen ökonomischen Wert dar. Bei Viehzüchtern bestand er in mehreren Rindern. Aus diesen wurde aber kein wirtschaftlicher Nutzen gezogen, sondern sie dienten gewöhnlich einem Bruder der jungen Frau als Brautpreis ... Bei den Völkern ohne Großviehaufzucht

---

[12] *E. J. Krige*, Woman-Marriage, with special Reference to the Lovedu — its Significance for the Definition of Marriage, in: Africa, Vol. XLIV (1974), No. 1, 11—37.

[13] *H. Hochegger* (Ed.), Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez diverses éthnies de la Province de Bandundu. Banningville (Congo-Léo) 1965, 91 f; *Thiel* a. a. O. 310.

[14] *Vorbichler*, Hochzeitsgebräuche, 22, 26—28, 30, 32.

dienten Kupferringe, Eisenstäbe, Lanzenspitzen, Äxte, Kaurimuscheln und alkoholische Getränke als Brautpreis ... Die wildbeuterischen Pygmäen endlich üben die Tauschehe. Gibt eine Gruppe ein heiratsfähiges Mädchen ab, erhält sie zu gegebener Zeit von der Gruppe des Mannes ein heiratsfähiges Mädchen zurück. Gewöhnlich wird der Brautpreis nicht auf einmal, sondern in Raten bezahlt ... Die Erlegung des vollen Brautpreises kann sich auf Jahre hinziehen ... So oft ein Teil des Brautpreises ausgehändigt und so oft ein Kind geboren wird, finden bestimmte Zeremonien und Feierlichkeiten statt, die die ehelichen Bande enger schließen ... Kommt noch dazu, daß die Frau friedliebend und arbeitsam ist, so geben die Ältesten nicht leicht ihr Einverständnis zur Scheidung. Man könnte diese Ehe fast als unauflöslich betrachten ... Eine alte Yansi-Frau klagte einmal über den Tod ihres Gatten: ‚Jetzt bin ich allein, ich habe keinen Mann mehr. Wenn ich abends von der Pflanzung komme, steht das Haus leer, er wartet nicht mehr dort, um mich zu begrüßen ... Er ist nicht mehr, er ist ins andere Dorf gegangen und hat mich allein gelassen' "[15].

In diesem Zusammenhang sei auch ein Sprichwort der Ba-Lonso-Ba-Yaka angeführt, das einem Alten in den Mund gelegt wird, dem seine Frau weggestorben ist und der nun allein zurückgeblieben ist: „Der Perlhahn hält Totenklage im Erdnußfeld"[16].

*Ehescheidung*

Was die Ehescheidung betrifft, so ist diese wiederum vom Einvernehmen der beiden betroffenen Sippen abhängig. Denn an und für sich verheiratet man sich auch in Afrika auf Lebenszeit. Wenn aus der Ehe keine Kinder hervorgegangen sind, muß der Brautpreis an die Familie des Mannes zurückgezahlt werden, sofern nicht dem Mann die Schuld an dem Zustandekommen der Scheidung zugeschrieben wird. Gründe, die als Motiv für eine Scheidung angeführt werden, sind etwa: Unfruchtbarkeit von seiten der Frau, sowie Impotenz von seiten des Mannes; wiederholter Ehebruch der Frau; schlechte Behandlung der Frau von seiten des Mannes; eine schwere ansteckende Krankheit, die das eheliche Zusammenleben unmöglich macht; das Davonlaufen der Frau; das Nichterfüllen der Unterhaltspflicht von seiten des Mannes; Hexerei zum Schaden des Ehepartners oder dessen Sippe.

Bei der Trennung der Ehe steht jedem der beiden Partner das in die Ehe Mitgebrachte und das Dazuerworbene als sein Eigentum zu. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Was die Kinder betrifft, so gibt es im Rahmen der Beziehungen, die zwischen den beiden Sippen bestehen, auch keine besonderen Schwierigkeiten zu lösen. Rechtlich gehören die Kinder dem Vater, der ja den Brautpreis bezahlt hat. So sagen die Yansi: „Sein Brautpreis kehrt ihm in seinen Kindern wieder"[17]. Dies gilt auch für den Fall, daß der Mann die Schuld an der Scheidung trägt. Bis zum Alter von sieben Jahren bleiben die Knaben und bis zu zwölf Jahren die Mädchen der geschiedenen Mutter anvertraut. Dann ziehen sie zu ihrem Vater. Außerdem sind die Kinder im Kontext der Sippe immer gut aufgehoben.

In der afrikanischen Vergangenheit verlangte der Mangel an Produktionsmitteln moderner Art die kollektive Solidarität der Sippe. In diesem Zusammenhang war auch die Funktion der Ehe vollkommen in den Rahmen der Großfamilie eingespannt, und dies sowohl zum Wohle der Gemeinschaft als auch des einzelnen. Dies gilt für weite Teile Afrikas, wie bereits erwähnt, auch heute noch und wird sich wohl nicht allzu rasch ändern. Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft ist die Notwendigkeit einer solchen Sippensolidarität nicht mehr so einsichtig[18]. Weiterhin begünstigte der Übergang von einer selbstgenügsamen Subsistenzwirtschaft zu einer Exportwirtschaft das

[15] *Thiel* a. a. O. 310 f.
[16] *A. Vorbichler*, Symbolisches Denken der Balonso-Bayaka, Belg. Kongo, in: Kongo-Overzee, Vol. XXII (1956) 190.
[17] *Thiel* a. a. O. 310. [18] *Vorbichler*, Familie, 130.

stärkere Hervortreten der Kernfamilie und des Individuums. Dies gilt besonders für die Verhältnisse in den Städten, wo die jungen Leute in industriellen Betrieben, vielleicht fern von ihrem Heimatdorf, ihr Geld verdienen und die rechtlichen Bande der Sippe und die Beschränkung in der Wahl des Ehepartners als sehr drückend empfinden. Zu diesen wirtschaftlichen Faktoren kommt dann noch das Beispiel der Europäer sowie das Bekanntwerden des europäischen Familienrechtes, der Einfluß der schulischen Ausbildung und der christlichen Religion. Man sollte jedoch nicht meinen, daß die Afrikaner das europäische Familienrecht grundsätzlich mit großer Begeisterung übernommen hätten. Durch die westliche Erziehung wurde zwar eine neue Wertsicht gegenüber der Tradition eingeführt, wobei besonders ein individualistisches Vollkommenheitsideal späthumanistischer Prägung im Vordergrund stand, das die gebildeten und halbgebildeten Afrikaner in den Zustand eines psychologischen Gespaltenseins und einer geistigen Unsicherheit hineintrieb[19]. In diesem Zusammenhang werden nun auch Ehen zwischen zwei jungen Leuten ohne Rücksicht auf die Großfamilie geschlossen, der Brautpreis verliert an Bedeutung usw.

*Kirchliche Ehen*

Von seiten der Mission wurden allerdings keine kirchlichen Ehen geschlossen, bevor nicht sämtliche Eheanbahnungsschritte einschließlich der vollen Abgeltung des Brautpreises getätigt worden waren. Was jedoch die polygyne Ehe betrifft, so konnten die christlichen Missionare besonders auf katholischer Seite, gebunden durch entsprechende Gesetze, diese nicht akzeptieren. So waren polygame Taufbewerber, die nach Recht und Sitte mit zwei oder drei Frauen verheiratet waren, gezwungen, alle bis auf die erste zu entlassen. Falls die zuerst geheiratete Frau nicht mehr am Leben war, so konnte man sich die aus den übrigen aussuchen, mit der man am liebsten zusammenleben wollte. Unschwer wird hier eine soziale Härte sichtbar, die objektiv kaum zu rechtfertigen ist. Man muß wohl Eugene Hillmann zustimmen: „Ebenso hat das römische Recht... sowohl die Merkmale der Unauflöslichkeit der Ehe wie der Einehe geliefert als auch die verschiedenen Normen zur Bestimmung der Gültigkeit christlicher Ehen"[20]. Bei den Germanen dagegen war die Ehe zunächst ein Vertrag zwischen zwei Stämmen oder erweiterten Familiengruppen und nicht so sehr ein Vertrag zwischen den beiden Kontrahenten[21]. Daß man gerade in der Zeit der Germanenmission sehr weit dachte, zeigen folgende Erklärungen aus einem Brief des Papstes Gregor II. an Bonifacius: „... Wenn eine Frau durch Krankheit nicht fähig ist, dem Mann die Wahrnehmung seiner ehelichen Rechte zu gestatten, so ist es am besten, wenn er ihr fernbleibt und Enthaltsamkeit übt. Da dies aber nur Männer von hohen Idealen halten können, ist die beste Lösung, wenn der Mann unfähig ist, Enthaltsamkeit zu üben, daß er eine Ehe schließt. Dennoch sollte er weiterhin die kranke Frau unterstützen..."[22]. In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg zeigten sich in dieser Hinsicht die evangelischen Missionare im Gebiet des Kwango-Kwilu vermutlich als pastoral vernünftiger. Sie gestatteten nämlich dem polygynen heidnischen Ehemann, auch nach der Taufe mit seinen rechtmäßig geheirateten Frauen zusammenzubleiben. Allerdings verlangten sie von den unverheirateten jungen Christen, nur eine monogame Ehe einzugehen.

Es zeigte sich schon während der späteren Kolonialzeit und besonders nach dem Unabhängigwerden der afrikanischen Staaten, daß das traditionelle Recht der Sippe durchaus nicht überwunden ist. Man vermischt die Regeln des europäischen Eherechts mit denen des traditionellen. So verheiraten sich junge Mädchen etwa zunächst nach europäischem Recht, ohne die Zustimmung ihrer Familie, an die sie sich nicht

[19] *A. Vorbichler*, Fetischismus und Hexerei, in: Kongo-Overzee, Vol. XXIII (1957) 35—57.
[20] E. *Hillmann*, Die Entwicklung christlicher Ehestrukturen, in: Concilium, 6. Jg. (1970) Heft 5, 316.
[21] *Hillmann* a. a. O. 316. [22] *Hillmann* a. a. O. 316.

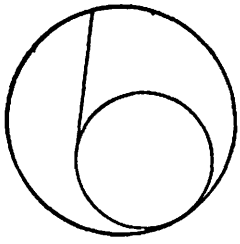
mehr gebunden fühlen; dann aber verlassen sie ihren Gatten und gehen eine neue Ehe nach traditionellem Recht mit Zustimmung ihrer Familie ein. In ähnlicher Weise geschieht es, daß Afrikaner, die sich in Europa etwa zum Studium aufhalten, mit Europäerinnen ernsthafte Verbindungen eingehen, und auch vorhaben, diese zu heiraten, dann aber sich der herrschenden Sippentradition unterwerfen und nach deren Recht eine einheimische Ehe schließen.

Ebenso zeigt sich das zähe Weiterleben der Tradition in dem Fortbestehen, ja sogar Zunehmen der Polygamie. In der Vergangenheit war diese aus Gründen wirtschaftlicher Art und aus Prestige- und Machtrücksichten sowie wegen der hohen Kindersterblichkeit und der notwendigen sehr langen Stillperiode voll berechtigt[23]. Diese Gründe sind z. T. auch heute noch maßgebend und werden erst aufhören zu existieren, wenn Afrika als Ganzes in die Strukturen der modernen Industriegesellschaft integriert sein wird. Allerdings wird es dabei wohl auch die Übel der Prostitution, Ehescheidung, sukzessiver Polygynie usw. übernehmen. Für eine wirklich fruchtbare Missionspastoral scheint es angebracht, zumindest die Fortführung schon vorher geschlossener polygyner Ehen in einer Gesellschaft, in der Polygynie das herrschende Kulturideal bis heute war, zu tolerieren und nicht durch unvernünftige Härte ein nichtbegründetes schlechtes Gewissen und ein falsches soziales Verhalten zu verursachen. Dabei muß freilich die Einehe in christlicher Sicht, nämlich als Zeichen der ungeteilten Liebe zwischen Christus und seiner Kirche (nicht nach der Sicht des antiken römischen Rechtes) als gültige Zielvorstellung aufrechterhalten bleiben.

---

[23] *A. Vorbichler*, Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu (Belg. Kongo), in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, VIII. Jg. (1960), NF. Bd. III, Nr. 1—4, 64.


**Reihe GESPRÄCHE ZUR BIBEL 1**



Wilhelm Egger

**Das Programm Jesu**

Ein Arbeitsheft zum Lukasevangelium

36 Seiten, geheftet, öS 36.—

Dieses Heft wendet sich an Leiter von Bibelrunden und Gesprächskreisen, vor allem an solche ohne systematische exegetische Ausbildung. Der Autor greift zehn Stellen aus dem Lukasevangelium auf. Jede Perikope ist ihrer Eigenart entsprechend methodisch aufgearbeitet. Vorschläge für passende Lieder und Gebete runden die einzelnen Einheiten ab.

**Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk**

3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 8

HANS ROTTER

# Theologie der Geschlechtlichkeit

In der Sexualethik ist vieles umstritten. Man diskutiert über Einzelfragen, etwa ob jeder Verstoß gegen das 6. Gebot eine Todsünde sei, wie man die Masturbation zu bewerten habe oder ob man den vorehelichen Verkehr billigen dürfe. Ebenso umstritten ist aber auch die theologische Grundlegung der gesamten Sexualethik. Hat das Christentum überhaupt etwas zur Geschlechtlichkeit zu sagen oder sollen wir endlich diesen Bereich den Psychologen und Anthropologen überlassen? Würde es nicht genügen, wenn die Kirche die Leute aufforderte, sich hinsichtlich der Sexualität besonders verantwortungsbewußt zu verhalten und es dann den Ärzten oder Pädagogen überließe zu klären, was hier Verantwortlichkeit bedeutet und was nicht?

So leicht können wir uns die Sache aber offenbar nicht machen. Die Geschlechtlichkeit ist von so elementarer Bedeutung für das Gelingen des individuellen Lebens und das Zusammenleben der Menschen, daß sich die Theologie damit auseinandersetzen muß. Wenn es der christlichen Verkündigung um den Sinn des menschlichen Lebens geht, dann darf sie nicht nur von Sinn und Bewältigung des Todes, des Leides und des Verzichtes sprechen, sondern muß auch etwas zum Glück und zu all dem sagen, was das menschliche Leben sinnvoll macht. Die Theologie muß klären, in welchem Verhältnis solche Sinnerfahrungen zu der christlichen Vorstellung von Heil stehen. Von da her werden sich dann allerdings auch bestimmte Forderungen ergeben, wie die Geschlechtlichkeit zu gestalten ist, wenn sie einer christlichen Deutung menschlicher Existenz entsprechen soll.

Es hat in der christlichen, aber auch in der außerchristlichen Geschichte immer eine Deutung der Geschlechtlichkeit vom letzten Sinn des menschlichen Lebens her gegeben. So sieht z. B. der Buddhismus aus diesem Grund in der Geschlechtlichkeit etwas Negatives. Für ihn ist das Leben in erster Linie Leid; und weil die geschlechtliche Betätigung Leben weitergibt, ist sie dafür verantwortlich, daß das Leid ständig vermehrt wird. Das Heil kann nur darin liegen, dieser ständigen Vermehrung des Leids Einhalt zu gebieten. — Der Manichäismus betrachtet das Leibliche und das Geschlechtliche als etwas Befleckendes. Die Erlösung verlangt eine völlige Trennung von Geist und leiblicher Materie. Auch hier wird also die Geschlechtlichkeit als Behinderung und Gegensatz zum Heil gesehen. — Ähnlich sieht die stoische Philosophie die Geschlechtlichkeit. Sie fordert den Menschen auf, gefühlsmäßige Erregungen zu überwinden, um den geistigen Frieden zu finden.

Andere Auffassungen, besonders in primitiven Kulturen, sehen in der Geschlechtlichkeit etwas Göttliches. Die Erfahrung der Schöpferkraft und der ekstatischen Überwältigung wird auf die Gegenwart göttlicher Mächte zurückgeführt. Eine solche sakrale Auffassung von Sexualität kann sich allerdings in höheren Kulturen kaum mehr halten, weil sie einerseits sehr starke normative und tabuistische Institutionen verlangt und andererseits vielfach das personale Moment in der geschlechtlichen Beziehung unterdrückt.

### Sexualverständnis in der Bibel

Es ist hier nicht möglich, das Verständnis von Sexualität und Ehe, wie es sich im AT und NT darstellt, in allen Einzelheiten zu untersuchen. Wir wollen nur einige Grundlinien zu diesem Bild zeichnen, um besonders die Entwicklung vom AT zum NT und die Eigenart der ntl Offenbarung zu verdeutlichen.

Der Mensch hat immer ein Verlangen nach Gerechtigkeit. Er erwartet deshalb, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft wird. Wenn nun im AT noch keine ausgeprägte Jenseitsvorstellung und kein deutlicher Glaube an Auferstehung entwickelt

ist, muß die Gerechtigkeit innerweltlich verwirklicht werden. Wer gut lebt, muß erwarten, daß er innerweltlich dafür Lohn empfängt, wer böse lebt, muß eine innerweltliche Strafe erwarten. So kommt es, daß im AT irdisches Wohlergehen in Zusammenhang mit der Gerechtigkeit Gottes gebracht und als Ausdruck seines Wohlgefallens gesehen wird, während Not und Unglück als Zeichen des Mißfallens Gottes und damit als Strafe interpretiert werden.

Das gilt besonders auch im Hinblick auf das Sexualverständnis. Insbesondere wird eine zahlreiche Nachkommenschaft als Segen Gottes verstanden. Bleiben in einer Ehe Kinder aus, so ist das ein Unglück, das auch als Strafe Gottes interpretiert werden muß. Aus diesem Grund ist das Interesse an Nachkommenschaft durchaus religiös zu verstehen und wird so sehr zu einem religiösen Anliegen, daß einerseits Ehelosigkeit sozial und religiös als Unglück gewertet wird und anderseits der verheiratete Mann das Recht in Anspruch nimmt, eine kinderlose Frau zu entlassen oder zu ihr hinzu noch Nebenfrauen zu nehmen, um von ihnen Nachkommenschaft zu erhalten. — Eine Folge dieser sakralen Einschätzung von Zeugung und Nachkommenschaft ist die starke Minderbewertung der Frau. Auch wenn sie nicht nur als Werkzeug zur Kinderzeugung betrachtet wird, führt doch die religiöse Interpretation zu einer Bewertung, die personale Beziehungen und Partnerschaft dem Wert der Kinderzeugung unterordnet und gelegentlich opfert.

Das NT bringt hier einen einschneidenden Wandel. Der Glaube an Auferstehung und ewiges Heil hat für die Ethik umwälzende Folgen. Der Mensch soll sich nicht mehr auf Erden Schätze sammeln, wo Rost und Motte sie verzehren, sondern im Himmel, wo weder Rost noch Motte sie verzehren. Die innerweltlichen Güter werden relativiert durch den Glauben an die Auferstehung, sie werden damit auch nicht mehr sakral gedeutet. Sie sind nicht mehr unmittelbar Zeichen der Gnade und ihr Fehlen ist nicht mehr Zeichen von Strafe und göttlichem Fluch. Von da her ergibt sich eine veränderte Bewertung von Ehe und Geschlechtlichkeit.

Die Ehelosigkeit verliert ihre negative Bewertung und ist sogar besonders hoch zu schätzen, wenn sie „um des Himmelreiches willen" gewählt wird. Die Ehe ist unauflöslich, auch im Fall der Kinderlosigkeit. Ebenso ist Polygamie nicht mehr zulässig. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird als Abbild der Liebe Christi zur Kirche betrachtet. So wie der Mensch die Treue Gottes braucht und an sie glauben soll, so muß er auch in der Partnerschaft der Ehe diese unauflösliche Treue schenken. Die zwischenmenschliche Beziehung verweist auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Frau erfährt im Vergleich zum AT eine deutliche Aufwertung, die letztlich in der Tatsache begründet ist, daß die Frau nicht an irgendwelchen innerweltlichen Maßstäben, etwa an der Frage der Fruchtbarkeit, der körperlichen Stärke oder der Gleichheit der sozialen Rolle mit dem Mann gemessen wird. Die Frau ist dem Mann vielmehr deshalb ebenbürtig, weil sie wie er zu einem ewigen Heil berufen ist. Diese Gleichwertigkeit gründet im NT natürlich nicht in philosophischen Überlegungen über das metaphysische Wesen des Menschen im allgemeinen und des Mannes bzw. der Frau im besonderen, sondern im Glauben an Auferstehung und an die Berufung zu einem ewigen Heil.

Diese theologische Fundierung der Sexualethik, wie wir sie in der Bibel finden, scheint mir für unsere Zeit sehr wichtig zu sein. Denn eine rein naturhafte, etwa naturrechtliche Begründung zeigt heute immer mehr ihre Mängel. Es gibt eine Richtung in der heutigen Moraltheologie, die das Verständnis von Sexualität allein vom Gedanken der Schöpfung und damit der Natur her suchen will. Man deutet Sexualität als eine irdische Wirklichkeit, die nur von den Gesetzen der geschaffenen Natur her normiert werden dürfe. Die christliche Offenbarung sage demnach nichts Zusätzliches zu derartigen naturhaften Strukturen aus, sondern setzt die Sexualität in den Bereich ihrer Eigengesetzlichkeit frei und anerkennt ihre Autonomie.

Manche Autoren radikalisieren diesen Gedanken. Sie betonen, daß die Geschlechtlichkeit eine wichtige Funktion bei der Selbstverwirklichung des Menschen habe. Diese Autoren glauben, daß der Mensch sich als Person um so mehr entfalten könne und damit seine menschliche Bestimmung, die ihm Gott auftrage, um so besser erfülle, je mehr er jene Werte verwirkliche, die die Geschlechtlichkeit anbietet. Gerade der Christ müsse deshalb versuchen, in der Geschlechtlichkeit möglichst viel Freude zu finden, weil Gott ihm die geschlechtliche Veranlagung ja dazu gegeben habe.

Für solche Meinungen ist charakteristisch, daß sie die Geschlechtlichkeit nur als Naturphänomen auffassen und sie nicht vom christlichen Glauben, insbesondere von einer christlichen Eschatologie her verstehen. Es sieht so aus, als ob hier der Mensch nur dazu aufgerufen sei, in diesem Leben und in der Freude, die die geschlechtliche Partnerschaft bietet, sein letztes Heil zu finden. Jedenfalls wird nicht darüber gesprochen, inwiefern geschlechtliche Lust zu einem transzendenten Heil im Sinne der christlichen Eschatologie in Beziehung treten muß.

**Sexualität und christlicher Lebenssinn**

Wenn es eine Theologie der Geschlechtlichkeit geben soll, dann muß das bedeuten, daß die geschlechtliche Erfahrung gegenüber dem Glaubensvollzug nicht einfach indifferent ist, sondern daß sie in einer positiven oder negativen Beziehung zu dem Lebenssinn steht, den der Christ im Glauben annimmt. Eine positive Bewertung der Geschlechtlichkeit ist also dann möglich, wenn geschlechtliche Erfahrungen in einem positiven Zusammenhang mit dem christlich verstandenen Sinn des Lebens stehen. Das bedeutet nicht, daß beide identisch seien, wohl aber, daß es Analogien zwischen beiden geben müsse. Umgekehrt müßten sich dann aber auch aus der Glaubenshaltung, die das Christentum fordert, bestimmte Konsequenzen für die Gestaltung des geschlechtlichen Lebens ergeben, damit Geschlechtlichkeit tatsächlich eine Vermittlung von Heil bewirke und nicht ein Hindernis dazu sei.

Der Christ sieht den letzten Sinn seines Lebens in der Kommunikation mit Gott, die sich vermittelt in der Kommunikation mit den Mitmenschen und in der Stellungnahme zu Welt und Leben. Diese Begegnung mit Gott zeigt einen zweifachen Aspekt, nämlich einerseits den Aspekt der „Ehre Gottes" (Dank, Lob, Anbetung, Ergebenheit, Gehorsam) und anderseits den Aspekt des Heiles (Erfüllung menschlicher Hoffnung, gnadenhaftes Beschenktwerden, Vergebung der Schuld, Überbietung aller Begrenztheit und Vorläufigkeit). Diese beiden Aspekte bedingen einander und sind nicht auf einen zurückzuführen. Der Mensch findet sein Heil gerade dadurch, daß er zu Gott ja sagt, er kann Gott nur lieben, weil Gott ihn zuerst geliebt und ihm damit Heil verheißen hat.

Inwiefern steht nun geschlechtliche Erfahrung zu diesem obersten Sinn des Lebens in Beziehung? Das ist insofern der Fall, als geschlechtliche Erfahrung etwas von diesem letzten Sinn einschließt und verwirklicht. Nicht jede geschlechtliche Erregung verweist unmittelbar auf den letzten Sinn menschlichen Lebens. Das kann nur insofern der Fall sein, als eine geschlechtliche Begegnung einen sittlichen Aspekt hat, d. h. in Freiheit und Verantwortung gestaltet wird, und zwar in jener Weise, wie es der Vorstellung des Menschen vom Heil entspricht. Christliche Gestaltung der Geschlechtlichkeit verlangt deshalb, daß hier nicht bloß sinnlicher Genuß gesucht oder die Zeugung von Nachwuchs angestrebt wird, sondern daß diese Begegnung tatsächlich zu einem Symbol für den letzten Sinn des Lebens, für Hingabe an Gott und Empfang des Heiles wird. Das schließt nun eine Reihe von Aspekten ein.

*1. Die Selbstweggabe des Menschen an das Du*

Eine geschlechtliche Begegnung soll der Versuch sein, nicht nur eigene Wünsche und Interessen zu befriedigen, sondern dem Partner ein Zeichen der Liebe zu schenken. Menschliche Freiheit ist nicht immer in gleicher Weise fähig, eine Entscheidung zu

treffen und sich in einer Handlung voll ins Spiel zu bringen. Sie braucht auch entsprechende psychische Bedingungen, um sich radikal vollziehen zu können. Die geschlechtliche Begegnung ist sicher eine der tiefsten Möglichkeiten, Freiheit radikal zu vollziehen, und zwar als Bejahung einer anderen Person. Dieses ekstatische Heraustreten aus sich selbst und Sichhinschenken an den Partner bringt aber sosehr die ganze eigene Person ins Spiel, daß sich diese Hingabe nicht nur auf den unmittelbaren Partner bezieht, sondern eine Grundentscheidung der eigenen Person einschließt, nicht an sich festzuhalten, sondern sich zu verschenken. Damit wird symbolhaft eine Hingabe vollzogen, die sich letztlich auf jenes absolute Du bezieht, das Gott ist. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gilt auch für die Liebe in der geschlechtlichen Partnerschaft.
Die Erfahrung des Überwältigtwerdens und der Faszination, die einen Aspekt geschlechtlicher Begegnung darstellt, macht dem Menschen bewußt, daß diese Tat der Freiheit nicht einfach seine eigene Tat ist, sondern daß sie von dem Geheimnis der partnerschaftlichen Gemeinschaft ermöglicht und getragen wird. Diese Begegnung weist über die bloße Partnerschaft hinaus auf etwas Größeres. Geschlechtliche Begegnung und Erfahrung soll nicht bloß naturhafte, magische Faszination bleiben, sondern diese Faszination soll zu einem Medium liebender Hingabe werden. Diese Liebe als personales Geschehen ist aber in ihrer letzten Tiefe nicht bloß Werk des Menschen selber, sondern Wirken des Geistes Gottes. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja Nächstenliebe gleichzeitig Gottesliebe sein.

*2. Erfahrung des Heiles*

In der gegenseitigen Hingabe der geschlechtlichen Begegnung geschieht auch eine gegenseitige Annahme. Die Erfahrung des Geliebtwerdens bedeutet eine Sinnerfahrung, in der der Mensch eine Erfüllung seiner Sehnsucht findet. Aus der Erfahrung des menschlichen Ungenügens wird hier eine Ahnung des Heils. Das gibt auch etwas von jener Selbstachtung, jenem Selbstvertrauen, die wieder Voraussetzung für Liebe und Hingabefähigkeit sind. Solche Erfahrung stärkt die menschliche Freiheit, sie hilft, Freude an der Liebe und am Guten zu haben und hilft damit auch, Lieblosigkeit und Böses zu überwinden. Das alles wird aber nicht einfach als Ergebnis eigener Kraftanstrengung erfahren, als eine eigenmächtige Neuorientierung des Lebens, sondern als Ermächtigung vom andern her. Selbstfindung und Heil lassen sich nicht unvermittelt selber herstellen, sondern nur in der Kommunikation mit dem Du des menschlichen Partners und damit auch mit dem Du Gottes verwirklichen.
Dieser Geschenkcharakter, den geschlechtliche Begegnung haben soll, ist ein Symbol dafür, daß der Mensch sein Heil nicht aus eigener Kraft verwirklichen, sondern nur durch die Gnade Gottes empfangen kann. Das bedeutet nicht bloße Passivität, ein bloßes Über-sich-verfügen-Lassen, sondern durchaus auch höchste eigene Aktivität, die aber vom Du her ermöglicht und getragen ist. So kann die Sinnerfahrung dieser Begegnung nicht zu Selbstgenügsamkeit und Leistungsstolz führen, sondern zu Dankbarkeit und zur Bereitschaft, dem andern Treue zu schenken.

*3. Erfahrung von Vergebung*

Der Mensch kann sein Heil nur erwarten in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes. Er weiß, daß er immer wieder hinter dem verpflichtenden Anspruch Gottes zurückbleibt und daß er sein Heil nur finden kann, wenn Gott ihm die Schuld vergibt. Auch dieser Aspekt hat in der geschlechtlichen Begegnung seinen Ort. Denn der Ausdruck an gegenseitiger Liebe und Hingabe, der hier gesetzt wird, soll ein vorbehaltloses Ja zum andern ausdrücken und ist deshalb nicht zu vereinbaren mit der Aufrechterhaltung von Ablehnung und Verurteilung. Wenn man den andern als Person, d. h. auch als geschichtliches Wesen mit einer bestimmten Vergangenheit annimmt, dann kann man das nur, indem man auch Stellung nimmt zu seiner Schuld und indem man ihm diese Schuld vergibt. Liebe ist schöpferisch. Sie setzt einen neuen Anfang und überwindet die Schuld, die sich zwischen den Partnern ereignet hat und sie trennt.

Indem der Mensch seinem Partner vergibt, darf er auch auf die Vergebung seiner Schuld von Gott her hoffen. Insofern nun die geschlechtliche Begegnung in besonderer Weise gegenseitige Vergebung fördert und einschließt, insofern sie auch eine besondere Chance zu solcher Vergebung darstellt, hat sie wieder eine ganz spezielle Bedeutung für das Gottesverhältnis des Menschen. Die Möglichkeit, Gott gegenüber Entscheidungen zu treffen und seine Gnade zu empfangen, ist eben nicht immer in gleicher Weise gegeben, sondern bedarf entsprechender anthropologischer und psychischer Bedingungen. Die geschlechtliche Begegnung, insofern sie in christlicher Liebe vollzogen wird und gegenseitige Vergebung einschließt, ist insofern ein besonders ausgezeichneter Ort der Nächsten- und Gottesliebe und damit auch der Heilswirksamkeit Gottes im Menschen.

*4. Die Erfahrung der Vorläufigkeit*

Der Christ erwartet sich sein Heil nicht von einzelnen Werten des menschlichen Lebens, also auch nicht von der geschlechtlichen Erfahrung. Christliches Heil ist geschichtstranszendent zu verstehen. Das bedeutet, daß alles Innerweltliche relativiert wird und gegenüber dem Endgültigen als vorläufig zu betrachten ist. Die geschlechtliche Erfahrung darf deshalb auch nicht so sakral verstanden werden, als ob das Göttliche hier unmittelbar gegenwärtig wäre. Diese Sicht ist keine Abwertung von Sexualität. Denn gerade wenn man sich von ihr zu viel erwartet, wenn man glaubt, im Glück einer geschlechtlichen Beziehung die letzte Erfüllung seiner menschlichen Hoffnung zu finden, wird man um so schmerzlicher erfahren müssen, daß man sich getäuscht hat. Umgekehrt wird man gerade dann, wenn man geschlechtliche Erfahrung in seiner Vorläufigkeit ernst nimmt, aber als Vorahnung und Verweis auf ewiges Heil versteht, in dem freilich nicht unendlichen Glück einer solchen Erfahrung eine Bestätigung und Vertiefung der Hoffnung auf ewiges Heil finden. Gerade da, wo Geschlechtlichkeit als Symbol für ein größeres Glück verstanden wird, braucht sie den Menschen nicht zu enttäuschen, sondern kann ihn um so tiefer beglücken.

Die geschlechtliche Erfahrung trägt also notwendig eine Ambivalenz an sich. Sie verweist über sich hinaus auf ein Größeres, macht damit aber auch die Begrenztheit und das Ungenügen der Gegenwart fühlbar. Von daher steht geschlechtliche Liebe als höchste Aufgipfelung sinnenhaften Erlebens immer auch in einer besonderen Beziehung zu Vergänglichkeit und Tod. Der Mensch muß lernen, ja dazu zu sagen, daß irdisches Glück Grenzen hat und vergänglich ist. Er muß es annehmen, daß er seinen Partner nicht so glücklich machen kann, wie er es möchte, und daß auch dieser ihm nicht alle Sehnsucht nach Glück zu erfüllen vermag.

Das alles erfordert eine bestimmte Einstellung zur Geschlechtlichkeit, die sich nicht von selber aus der Natur ergibt. Der Mensch darf in der geschlechtlichen Erfahrung nicht nur den Genuß suchen. Er soll diese Erfahrung aber auch nicht manichäisch diskriminieren. Er soll die Vergänglichkeit des Lebens und des Glückes gerade in dieser Erfahrung bejahen. Die Kraft dazu kann ihm der Glaube geben. Dieser Glaube ist aber auch in einer solchen Erfahrung stärker herausgefordert als da, wo das Leben oberflächlicher dahinläuft und der Mensch kein Bedürfnis empfindet, den Augenblick festzuhalten. Die geschlechtliche Begegnung bezeichnet deshalb einen Ort, der für die Gottesbegegnung des Menschen eine ganz besondere Bedeutung hat. Aus diesem Grunde betrachten wir die Ehe als ein Sakrament, und zwar nicht nur die juridische Institution, sondern die konkrete Lebensgemeinschaft der Eheleute, die sich besonders auch in der geschlechtlichen Vereinigung artikuliert.

Es scheint mir sehr wichtig zu sein, daß wir unsere Sexualethik nicht von einem bloß juristischen Denken und von Verboten oder gar von negativen Einstellungen gegenüber der Sexualität her aufbauen. Wir werden den heutigen Menschen auch mit der Forderung auf Verzicht auf die Dauer nur da ansprechen können, wo wir ihm klarmachen, warum dieser Verzicht notwendig ist, welche Werte also durch eine solche

Forderung geschützt werden sollen. Je deutlicher wir die positiven Werte darstellen, desto besser wird es möglich sein, auch die ethischen Forderungen zu begründen, die sich aus diesen Werten ergeben. Wenn heute die Verkündigung der Kirche in diesen Fragen vielfach auf Kritik und Ablehnung stößt, dann wohl gerade auch deshalb, weil man der Kirche nicht glaubt, daß sie den Wert der Geschlechtlichkeit genügend achtet. Besonders eindringlich hat R. M. Rilke diese Anklage formuliert:

„Nun gibt es, scheint mir, ein völlig Unermeßliches, an dem mit Maßstäben, Messungen und Einrichtungen sich zu vergreifen die Menschen nicht müde werden. Und hier in jener Liebe, die sie in einem unerträglichen Ineinander von Verachtung, Begierlichkeit und Neugier die ‚Sinnliche' nennen, hier sind wohl die schlimmsten Wirkungen jener Herabsetzung zu suchen, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen. Hier ist alles Entstellung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selbst wieder in ihm die Mitte unserer Entzückung besitzen . . . Warum . . . ich frage Sie, wenn man uns helfen will, uns so oft Hilflosen, warum läßt man uns im Stich, dort an den Wurzeln alles Erlebens? Wer uns dort beistünde, der könnte getrost sein, daß wir nichts weiter von ihm verlangten. Was setzt man uns nicht ein in unser Heimlichstes? Was müssen wirs umschleichen, und geraten schließlich hinein wie Einbrecher und Diebe in unser eigenes schönes Geschlecht, in dem wir irren und uns stoßen und straucheln, um als Ertappte wieder hinauszustürzen in das Zwielicht der Christlichkeit... Warum hat man uns das Geschlecht heimatlos gemacht, statt das Fest unserer Zuständigkeit dorthin zu verlegen? . . . Und warum gehören wir nicht zu Gott von dieser Stelle aus?"[1].

## Sexualität als Ort zur Gottesbegegnung

Es muß uns darum gehen, zu zeigen, daß geschlechtliche Begegnung tatsächlich ein Ort der Gottesbegegnung ist. Allerdings kann das nicht automatisch gesagt werden, d. h. nicht von jenen Formen, in denen sich der Mensch naturhaftem Begehren überläßt und nur die Erfüllung eigener Wünsche sucht oder nicht zu jenen Ansprüchen steht, die sich aus einer geschlechtlichen Beziehung ergeben. Eine Gottesbegegnung ist geschlechtliche Begegnung nur insofern, als sie aus Verantwortung und dubezogener Liebe geschieht und jenen Forderungen gerecht wird, die sich aus einer christlichen Deutung menschlichen Lebens, zwischenmenschlicher Beziehung und der Funktion der Geschlechtlichkeit im menschlichen Leben ergeben.

Die Erschütterung, die wir besonders in den letzten Jahren im Bereich der Sexualethik feststellen mußten, rührt nicht so sehr von neuen empirischen Erkenntnissen her. Sicher haben die Forschungen etwa eines Sigmund Freud oder auch der modernen Sexualwissenschaften manche Einsichten gebracht, die in der Sexualität mehr zu berücksichtigen sind. Aber entscheidender war für die Krise wohl ein weltanschaulicher Grund. Sobald der Glaube an Gott und Auferstehung schwindet und nicht mehr eine allgemeine Voraussetzung des Denkens in der modernen Gesellschaft ist, muß auf die Dauer jene Entwicklung rückgängig gemacht werden, die sich vom AT zum NT vollzogen hat. Die innerweltlichen Werte erscheinen dann nicht mehr so sehr als vorläufig, als Verweis auf ein transzendentes Heil, sondern sie werden um ihrer selbst willen angestrebt. Es hat in den vergangenen Jahren eine ganze Welle von Literatur gegeben, die besonders betonen wollte, daß es auch dem Christen darum gehen müsse, hier auf Erden schon sein Glück zu machen. Diese Autoren waren, soweit sie den Christen ansprechen wollen, natürlich auch bemüht zu zeigen, daß sie mit ihrer Auffassung den Aussagen der Bibel gerecht werden. Sie haben besonders darauf hingewiesen, daß der Auferstehungsglaube nicht mythologisch verstanden werden dürfe, sondern eher als eine bestimmte Qualifikation des innerweltlichen Lebens zu betrachten sei.

Nun gibt es sicher naive und wissenschaftlich nicht verantwortbare Vorstellungen von Auferstehung. Aber wenn wir uns wirklich an der Bibel orientieren wollen, dann ist für die Moral und speziell für die Sexualethik unbedingt folgendes festzuhalten: Das NT spricht in Bildern von der Auferstehung. Es redet etwa vom ewigen Hochzeitsmahl,

[1] *R. M. Rilke*, Brief des jungen Arbeiters. Sämtl. Werke, Bd. 6, Frankfurt/M. 1966, 1122 ff.

übrigens einem Bild, das wieder mit Ehe und Geschlechtlichkeit zu tun hat, es redet von dem Feuer der Hölle, von den Schätzen, die man sich im Himmel sammeln soll. Diese Bilder dürfen sicher nicht zu wörtlich genommen werden. Aber wichtig ist für uns, welche Folgerungen im NT aus diesen Bildern für das sittliche Leben gezogen werden. So wird z. B. gefolgert, daß man sich nicht zu sehr um innerweltliche Werte sorgen solle; und wie Jesus rät, daß der reiche Jüngling auf seinen Reichtum verzichten solle, um arm in die Nachfolge Jesu einzutreten, so spricht er auch von einer Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Ähnliche Ratschläge gibt es bei Paulus. Hier wird also ganz deutlich aus dem Auferstehungsglauben gefolgert, daß der Christ zu den innerweltlichen Werten in einen gewissen Abstand treten soll.

Man mag nun heute die Auferstehung theologisch entmythologisieren und vielleicht sehr differenziert deuten. Aber es dürfen aus einer solchen neuen Deutung nicht ethische Folgerungen gezogen werden, die direkt in Gegensatz zur biblischen Sittlichkeit stehen. Es scheint sogar, daß eine radikale Entmythologisierung grundlegender Glaubenswahrheiten im Sinne einer sehr wissenschaftlichen und abstrakten Formulierung von Glaubenswahrheiten für die Moral gefährlich ist. Denn für die Moral ist es wichtig, daß wir zu den Glaubenswahrheiten nicht bloß ein dünnes, intellektuelles Verhältnis haben, sondern ein existentielles. Der Glaube an die Auferstehung muß uns wirklich etwas bedeuten, er muß eine echte, lebendige Hoffnung in uns wachrufen. Nur wo das der Fall ist, sind wir dann auch in der Lage, konkrete Folgerungen für die Sittlichkeit zu ziehen.

ANTON STRUTZENBERGER

# Firmvorbereitung durch erwachsene Mitarbeiter

Bischof Weber beginnt sein Vorwort zu einem Arbeitsbuch für Firmhelfer mit dem Satz: „Als ich am Pfingstsonntag Stunde um Stunde firmte, da kam mir die Frage: Heiliger Geist, wo wirkst du eigentlich in meiner Diözese?" Und er fährt fort: „Wenn ich mir diese Frage stelle, dann fällt mir gleich eine Antwort ein: Der Geist Gottes wirkt bereits in unseren Firmhelfern. Sie, die Firmhelfer in unseren Diözesen, sind bereits eine Frucht des Heiligen Geistes. Sie helfen jungen Leuten auf dem Weg des Lebens, helfen ihnen, zu glauben und zu lieben: Wer anders hat sie in diesem Tun bestärkt als der lebendige Geist Jesu selbst? Sie wollen das Pfingstfeuer weitertragen — und haben sich selbst davon entzünden lassen. Denn sonst würden sie diese Arbeit gar nicht auf sich nehmen"[1].

Wir können diese Gedanken weiterführen. Das Wirken des Hl. Geistes wird für die Kirche immer dort besonders spürbar, wo sie sich in Krisen befindet und sich ihr neue Wege auftun: Die starken Veränderungen im Leben der Gesellschaft haben auch die Kirche nicht verschont. Wo früher kirchliches Leben durch einfache Überlieferung ohne viel Hinterfragen vermittelt wurde, gelingt das heute nicht mehr ohne weiteres. Das trifft auch die Lebensvollzüge der Kirche, ihre Praxis der Sakramentenspendung. Die Fraglosigkeit, mit der viele Eltern ihre Kinder heute zu Taufe und Erstkommunion anmelden, ändert nichts an der Fragwürdigkeit dieses Tuns. Auch die Selbstverständlichkeit, mit der viele Kinder zur Firmung gehen, kann nicht über ihr fehlendes Verständnis für dieses Sakrament hinwegtäuschen.

[1] *Höfer Albert* (Hg.), Arbeitsbuch für Firmhelfer, Graz 1975.

## 1. Pastorale Situation

Die Schule vermag heute die Kinder nur bis zu einem gewissen Punkt an den Glauben und das Leben der Kirche heranzuführen. Die Heranwachsenden in das konkrete kirchliche Leben einzuführen und einzubeziehen, bleibt Aufgabe des Elternhauses und der Pfarrgemeinde. Damit stoßen wir aber auf zwei brennende Probleme der Pfarrpastoral: Einerseits fühlen sich viele Eltern nicht geeignet oder sind wirklich nicht in der Lage, ihre Aufgabe in der religiösen Erziehung ohne irgendwelche Hilfe wahrzunehmen. Andererseits hindert der Priestermangel viele Seelsorger daran, persönlich Kinder und Jugendliche zum religiösen Leben hinzuführen in der bisherigen Form der Gruppenbetreuung, die früher möglich war, als es noch genügend Kapläne gab.

Aber solche Krisen haben auch ihren Wert. Zunächst machten wir in den Pfarren die Erfahrung, daß eine Pastoral, die ihr Hauptaugenmerk auf das Anlernen religiöser Verhaltensweisen bei den Kindern richtet, keine Zukunft hat. Die Rechnung: wer den Menschen am frühesten erreicht, wird ihn auch später beherrschen, geht nicht auf. Und wer die Kinder hat, erreicht dadurch nicht unbedingt die Eltern. Gerade diese sind für die spätere Lebenseinstellung und Beziehung zu Kirche und Glauben als die unmittelbaren Bezugspersonen des Kindes von größter Bedeutung. In einer Untersuchung von Laszlo A. Vaskovich „Familie und religiöse Sozialisation" (Wien 1970) wird die Familie als stärkster Sozialisationsfaktor auch in bezug auf das religiöse Leben ausgewiesen. Damit erhält der Weg, über die Erwachsenen, über die Familien zum Kind zu kommen, unbestreitbar mehr Gewicht als der lange Zeit erhoffte Zugang zum Erwachsenen über das Kind.

Abgesehen davon, daß viele Eltern sich kaum je existenziell von einer „Seelsorge", die sie über das Kind erreicht, betroffen fühlen, da sie diese ja dankbar als Sorge (nur) um das Kind aufnehmen, bleiben die schönsten Erlebnisse in pfarrlichen Kindergruppen für den gereiften Menschen zwar echte, schöne Erinnerungen, nicht aber Glaubensanspruch; es sei denn, dieser hat in seiner Kindheit erlebt, daß sich Erwachsene, in deren Kreis er lebte, vom Glauben „beanspruchen" ließen. „Der Erwachsene" ist aber für das Kind nicht irgendeiner; das Kind erlebt die Familie und in ihr vor allem Vater und Mutter! Sie prägen das Verhalten des Kindes mehr als andere. Dieser erste Gesichtspunkt legt der pfarrlichen Arbeit also eher die Sorge um die Erwachsenen nahe als das Bemühen um die Kinder[2]. So müssen sich die Seelsorger immer mehr um die Eltern, besser um die ganze Familie kümmern.

Seelsorge und die Dienste in einer Gemeinde können heute (und in Zukunft wohl noch mehr) nicht mehr allein von hauptamtlichen Fachkräften bewältigt werden. Dies liegt einerseits am Mangel von hauptamtlichen Kräften (Priester- und Seelsorgermangel), andererseits verlangt die heutige Seelsorge ein viel persönlicheres Arbeiten mit einzelnen und kleinen Gruppen, als dies früher der Fall war. Die gesamte Seelsorge der Zukunft wird im Gegensatz zu vergangenen Zeiten viel personaler geschehen müssen, soll sie nicht vergeblich bleiben[3]. Aus solchen Überlegungen entstand das Modell der „Tischmütter" bei der Erstkommunionvorbereitung.

Auch der Einsatz erwachsener Mitarbeiter als Firmhelfer ist notwendigen Erfordernissen der Pastoral entsprungen. Die Entlastung der Seelsorger mag Anstoß gewesen sein, eigentlicher Grund sollte aber die wertvolle Bereicherung der pfarrlichen Pastoral durch solche Mitarbeiter sein. Das Wort Firm-„helfer" ist nicht gut gewählt (ähnlich wie „Seel"-sorge oder Firm-„unterricht"), weil es eher eine Abwertung solch wertvoller Mitarbeiter ausdrückt.

---

[2] Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Kinder in das Leben der Gemeinde einbeziehen? Graz 1971, 5.

[3] *Gruber Elmar*, Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Firmung. München 1974, 41.

## 2. Pastorale Mitarbeiter

‚Frauen und Männer, die Kinder- oder Jugendgruppen für Sakramente vorbereiten — es sind hier die Leute, die eine Kindergruppe zur Erstkommunion oder Erstbeichte führen, miteinbezogen — sind nicht Handlanger des Pfarrers, sondern sie sind durch ihre Taufe und Firmung ein selbständiges Stück Gemeinde, das eigentliche Gemeindezentrum, wenn man die Gemeinde von außen her betrachtet. Diese zentrale Stellung ist nicht in einer juristischen Position begründet, sondern in der Tatsache, daß durch diese Menschen das Gemeindeleben, das „Existieren aus dem Glauben", in besonderer Weise weitergegeben wird. Das soll freilich nicht heißen, daß dadurch die Stellung des Pfarrers als des Repräsentanten der Gemeinde, die sich ja primär als Eucharistiegemeinde versteht und zu verstehen hat, in Frage gestellt ist. Die Tatsache aber, daß hier Menschen aus ihrem „eigenen" Glauben heraus zentrale Aufgaben in der Gemeinde übernehmen, macht diese Menschen zu echten Mitarbeitern, die nicht „der verlängerte Arm" des Pfarrers sind.
Dieser Hinweis ist deshalb wichtig, weil manche Seelsorger, die es wirklich gut mit ihrer Gemeinde meinen, Angst haben vor dem Neuen, das durch Mitarbeiter in die Gemeinde gebracht wird. Hier soll gesagt sein: Jeder Mensch, der sich im Glauben engagiert, ist eine Bereicherung. Wenn sich ein Pfarrer auf Mitarbeiter einlassen kann, wird er selbst bereichert; er muß nur das Vertrauen haben, daß das, was andere aus ihrem Glauben tun, auch gilt und richtig ist, nicht nur das, was man selbst aus dem Glauben tut. Die besondere Bedeutung der Firmhelfer liegt ja gerade darin, daß sie etwas an und mit Menschen tun, damit diese aus dem Glauben leben können — und nicht nur in beratender Tätigkeit'[4].

Der Zugang zum Verständnis von Kirche und Christsein kann für viele Jugendliche in dem Erlebnis geschehen, daß es Christen nicht nur als hauptamtliche Pfarrer und Religionslehrer gibt, sondern daß auch Männer und Frauen mit Familie und Beruf sich über ihre sonstigen Verpflichtungen hinaus für Jugend und Kirche einsetzen. Man kann dann oft hören, wie sich Jugendliche darüber wundern, wenn sich Erwachsene für sie Zeit und Mühe nehmen, ohne bezahlt zu werden.' Der Jugendliche lernt die Kirche zuerst nicht kennen aus Schulbüchern oder durch ideale Schilderungen; er lernt sie da kennen, wo er lebt. Was ist die Kirche für ein Kind und für einen Jugendlichen? Kirche sind zunächst die Menschen, die mit dem Jugendlichen leben und von sich sagen, daß sie Christen sind. In der Weise, wie Kinder und Jugendliche den Glauben in der Familie, in der eigenen Gemeinde und in der Begegnung mit anderen Menschen kennenlernen, so werden sie von „Kirche" und all dem, was das Wort beinhaltet, denken. Vorbereitung zur Firmung geht darum uns alle an, nicht nur die Geistlichen und Religionslehrer'[5].
Vielleicht scheut sich mancher Seelsorger noch, erwachsene Mitarbeiter als Firmhelfer heranzuziehen, weil sie zu wenig theologisch gebildet seien für eine so anspruchsvolle und schwierige Aufgabe. Was hier zunächst als Nachteil erscheint, ist eigentlich ein Vorteil. Der Firmhelfer wird eher die Sprache der Firmlinge treffen als der im Fachjargon bewanderte Theologe. Und was Jugendliche wohl mehr brauchen als die Aussagen einer sicheren Theologie, sind Menschen, die genauso wie sie auf der Suche sind und mit dem Glauben auch ohne exegetisches und dogmatisches Fachwissen zurechtkommen müssen.
‚Organisationen, Planungen und Einrichtungen bleiben sinnlos, wenn es nicht genügend Menschen gibt, die sich für den Dienst am Menschen zur Verfügung stellen — die ihr Christsein nicht „für sich behalten", die ganz einfach da sind für andere. Dazu bedarf es keiner besonderen Ausbildung. Das Menschsein und Christsein entspringt im Herzen, nicht im Verstand. Das Leben und Fortleben der Kirche hängt primär nicht vom Funktionieren der Institution ab, sondern von der Bereitschaft der Gläubigen, sich auf Menschen einzulassen'[6].
Um Mißverständnissen vorzubeugen: Damit ist nicht gesagt, daß Firmhelfer sich nicht bilden sollten für ihre Aufgabe. Wo es möglich ist, sollten sie auch diözesane Angebote in Anspruch nehmen. 1976 haben wir in der Erzdiözese Wien bereits zwei Kurse für Firmhelfer angeboten, mit denen sehr gute Erfahrungen gemacht werden konnten.

---

[4] A. a. O. 56 f. [5] A. a. O. 38. [6] A. a. O. 41.

### 3. Firmhelfer

*a) Wie findet man die richtigen Firmhelfer?*

Ein Patentrezept für das Finden von Mitarbeitern gibt es nicht, außer dem, daß man jede Gelegenheit nützen und die Leute persönlich ansprechen muß. Am besten sucht man unter den jungen Erwachsenen einer Pfarre. Man wird vielleicht auf frühere Jungschar- und Jugendführer zurückgreifen, die aus beruflichen oder familiären Gründen nicht mehr in der Kinder- und Jugendarbeit mittun, aber gerne für solch kurzfristige Vorhaben bereit und auch geeignet sind. Auch reifere Erwachsene oder Lehrpersonen können gewonnen werden, es wird aber auch hier auf die Persönlichkeit ankommen. Man sollte bedenken, daß Heranwachsende nicht gerne bemuttert oder geschulmeistert werden wollen. In unseren Kursen war die Palette sehr weit gestreut, von Lehrern und Hausfrauen bis zu Juristen und Büroangestellten, von Jugendgruppenleitern bis zu Pfarrgemeinderatsmitgliedern. Der Kurs war für viele natürlich neben ihrem Beruf eine zusätzliche Belastung, die sie aber gerne auf sich nahmen. Solche überpfarrliche Kurse sollen freies Angebot und Hilfe sein, nicht eine Verpflichtung, die vielleicht manchen von einer Aufgabe abschreckt, die er gerne übernehmen und auch gut bewältigen könnte.

*b) Schulung an Ort und Stelle, in der eigenen Pfarre, ist notwendig.*

Die Mitarbeiter bei der Firmvorbereitung sollen sich regelmäßig zu einem Arbeitskreis zusammenfinden und auf lange Sicht auch zu einer echten Gemeinschaft werden, die gemeinsam die Arbeit mit den Firmlingen vorbereitet und nachbespricht. Für diese Zusammenkünfte muß sich der Seelsorger unbedingt Zeit nehmen. ‚Ein Verantwortlicher, der mit Mitarbeitern zu tun hat, muß einerseits darauf achten, daß er die Selbst- und Eigenständigkeit der Mitarbeiter voll und ganz anerkennt, denn gerade dadurch entsteht das Mehr an Leistung; andererseits darf er Aufgaben nicht einfach „abwälzen"; er muß immer mit dem Herzen mit Rat und Tat führend dabeibleiben. Der Verantwortliche muß auch als „Überlastungsschutz" für seine Mitarbeiter fungieren! Gerade die besten Mitarbeiter werden oft überbelastet. Der Mitarbeiterkreis im seelsorglichen Bereich könnte der Ort sein, wo ein Pfarrer „daheim" ist. Dazu ist es freilich nötig, daß man sich nicht nur „dienstlich" trifft, sondern auch gesellig'[7]. Ich halte es deshalb in meiner Pfarre so, daß ich immer zum Arbeitskreis einlade und bewirte, daß ich die Gruppen nie inspiziere, daß ich aber gerne bereit bin, selbst einzuspringen, wenn ein Firmhelfer dringend verhindert ist, seine Gruppenstunde zu halten.

Bei den Zusammenkünften sollte mit den Firmhelfern nicht nur die praktische Vorbereitung der nächsten Stunden geleistet werden, sondern auch die persönliche Aneignung des Inhaltes der vorzubereitenden Gruppenstunden. Das ist auch die eigentliche Aufgabe des Seelsorgers bei dieser neuen Art des Firmkatechumenates, daß er die thematischen Schwerpunkte nicht so sehr bis ins Detail erarbeitet, sondern zunächst für die Firmhelfer persönlich aufbereitet. Was sie selbst erfaßt und aufgenommen haben, werden sie dann auch bei der Durchführung der Stunden mit entsprechender Überzeugung und Klarheit in das Gespräch und die Arbeit mit den Firmkandidaten einbringen können. Bei den Kursen für die Firmhelfer konnte ich immer wieder erleben, daß hinter der Frage: „Wie sage ich es den Kindern?" die eigentliche Frage stand: „Wie kann ich es selbst verstehen?" Man soll die Diskussion mit den Firmhelfern über die Theologie der Firmung fördern. Oft hindern unklare und falsche Vorstellungen oder das wörtliche Verständnis mancher Schriftstellen ohne Berücksichtigung der Eigenart der biblischen Sprache auch die Firmhelfer am Zugang zu den Inhalten, die sie vermitteln sollen. Indirekt ist damit den Firmlingen der Zugang zum richtigen

[7] A. a. O. 58 f.

Verständnis von Firmung erschwert. Denn dann weicht der Gruppenleiter der Auseinandersetzung mit den Firmlingen aus. Der Firmhelfer flüchtet entweder in theologische Termini oder hält sich fest an die Arbeitsunterlage; die Fragen der Firmlinge können aber nicht mit Überzeugung beantwortet werden. Der Gruppenleiter darf sich nicht aus dem Spiel drängen lassen, nicht von Vorlagen und nicht von Menschen; er muß auf Menschen und Ratschläge eingehen können, aber er muß sich selbst ins Spiel bringen! ‚Wenn er Gedanken oder Anliegen vorbringt, die er sich nicht ganz zu eigen machen konnte, geht es schief. Dies gilt für alle Vorlagen: nur ein Teil davon kann ihn ansprechen; ein anderer Teil bringt ihn vielleicht erst auf ganz andere, aber eigene Gedanken'[8].

Den Firmhelfern also genügend Rückhalt zu bieten, aber auch Mut zu eigenen Ideen und selbständigem Ausdruck zu machen, wäre Aufgabe solch grundsätzlicher Beschäftigung mit den Themen der Firmvorbereitung. Die Firmhelfer sollen vor der praktischen Anwendung klären, wie sie „Hl. Geist" verstehen, wo für sie der Geist Gottes greifbar wird, wie sie Kirche sehen, wie sie selbst z. B. zur Sonntagspflicht stehen und wo die Probleme der Jugendlichen mit diesem Gebot liegen könnten, worin für sie Christsein besteht u. a. mehr. Die gemeinsam ausgesprochene und erlebte Überzeugung stärkt so die Firmhelfer auch für das Glaubensgespräch mit den Firmkandidaten. ‚Sich schulen, sich bilden, bedeutet „auftanken", Wasserreserven anlegen, zum „Grundwasser" vorstoßen, an die „Quellen" gehen. Ob ich aber wirklich Wasser (für die „Wüste") getankt habe, wird erst dann erlebt, wenn andere kommen und trinken (und natürlich auch, wenn ich selbst trinke!). Mit anderen Worten: Ich muß das Gelernte sofort anwenden können; der Erfolg steigert die Lernwirkung und läßt das Gelernte zum Besitz werden. Mit Lernen ist hier allerdings nicht zuerst an Rezeptaneignung gedacht, sondern an die Bereicherung von Einsichten und Erlebnissen. „Was man bekommen hat, bekommt man erst, wenn man davon austeilt" — Aber auch in dem Bereich, in dem Rezepte helfen, gilt: Rezepte bewähren und bewahrheiten sich erst im Ausprobieren und Anwenden.

Aus allen diesen Überlegungen resultiert die Folgerung, daß das wichtigste Moment bei der Schulung von Firmhelfern in der Bildung einer Firmhelfer-Gruppe besteht. In dieser Gruppe können die Helfer sich aussprechen, ihre Erfahrungen austauschen, sich beraten und gegenseitig aushelfen. Der Erfahrungsaustausch und die Beratung — während die Arbeit in den Firmgruppen bereits läuft — sind die wichtigste Phase der Schulung'[9].

*c) Vorbereitung der Gruppenstunden.*

Der zweite Schwerpunkt jedes Firmhelfertreffens wird dann die praktische Vorbereitung der Gruppenstunden sein. Aber hier soll es nicht nur darum gehen, die Themen und den Ablauf solcher Stunden oder die zu probenden Lieder o. ä. festzulegen. Vielmehr sollen die Firmhelfer einiges selbst durchspielen, was sie für die Firmlinge vorsehen. Erwachsene haben oft eine Scheu zu spielen. Sie sehen es zu Unrecht als Zeitvergeudung und Kinderei an. Dabei wäre es gerade für Erwachsene, die mit Kindern und Jugendlichen arbeiten, wichtig, einige Spielerfahrung zu haben. Man erfährt selbst, wie sich das Kind oder der Jugendliche in dieser oder jener Rolle erlebt. Und Erwachsene, die selbst das Spiel als Kinderei empfinden, werden natürlich auch Halbwüchsige zu keinem Spiel bewegen können. Oft ist das Spiel mehr als etwa eine Themenangabe oder ein Lied, mehr als eine Geschichte oder ein Bild geeignet, eine gemeinsame Ausgangsbasis für ein Gespräch zu schaffen. Spiele stellen Erlebnisse zwar künstlich her, dafür sind die Erfahrungen beim Spiel aber nicht weniger wirklich, umso durchschaubarer und

[8] A. a. O. 19. [9] A. a. O. 60.

für alle in gleicher Weise und im selben Augenblick präsent. Wenn ich etwa zum Thema „Ungeist in der Welt" einen Streit in der Familie zum Inhalt des Gespräches mit den Firmlingen mache, so kommt jeder Diskussionsteilnehmer von einem jeweils anderen Erlebnishintergrund her. Lasse ich aber jeden einzelnen seine Erfahrungen in ein Rollenspiel z. B. zum Thema „Fernsehverbot" einbringen, so habe ich damit einen gemeinsamen Ausgangspunkt für eine angeregte Debatte über den Inhalt des Spieles. Zudem spielen Kinder mit einiger Übung derart wirklichkeitsnah und sich selbst, wie es kein Drehbuch oder Rollenpart erreichen könnte.

Weil auch bei den Heranwachsenden das spielerische Erleben eine große Bedeutung hat, sollen sich auch die Firmhelfer die Zeit für das Kennenlernen solcher Spiele nehmen, um sie dann richtig einsetzen und entsprechend motivieren zu können. Bei den Kursen für Firmhelfer haben wir neben anderen auch das sogenannte NASA-Spiel durchgeübt. Es war interessant zu beobachten, wie alle Firmhelfer binnen kurzer Zeit mit vollem Ernst bei der Sache waren und es bedauerten, wenn ich das Spiel infolge der Zeitnot abbrechen mußte. Dieses Spiel war von der amerikanischen Raumfahrtbehörde NASA zum Training der Astronauten entwickelt worden, um ihre Teamfähigkeit und Entscheidungsfreudigkeit zu testen. Im Firmunterricht bringt dieses Spiel Erfahrungen mit sich, die für das Verständnis von Gemeinschaft, Pfarre, Kirche, Arbeitsplatz, Gesellschaft u. ä. von Bedeutung sein können.

Das Durchspielen von Teilen der Firmvorbereitungsstunden hat außerdem den Vorteil, daß man Schwierigkeiten oder Fehler, die man selbst erfahren oder gemacht hat, eher vermeiden kann als solche, auf die man nur hingewiesen wurde. So viel Zeit das Durchspielen auch in Anspruch nimmt, spart es doch auch die Zeit für umständliche Erklärungen und bewahrt vor Fehlern. Man kann sich ja auch vorstellen, daß der die Spielregeln eines Spiels am besten erklärt, der das Spiel schon durchgeführt oder auch mitgemacht hat.

Hier noch zwei Beispiele, wie das Spiel auch als Arbeitsmethode für ernste und religiöse Themen geeignet ist. Gestaltungsspiel: „Berufswelt": Zunächst wurde die Gruppe zwei Minuten lang starkem Motorenlärm ausgesetzt. Das wurde mehrmals wiederholt, und jedesmal bekamen die Jugendlichen einen neuen Gestaltungsauftrag: Farben, Formen, eine Szene, eine Pantomime finden zu dem, was ihnen bei dem Motorenlärm hochkam. Bei der Besprechung der Ergebnisse tauchte die Frage auf: Was ist wichtiger, die Menschen oder die Maschinen? Diese Frage konnte in Gesprächen und in weiteren Gestaltungen aufgearbeitet werden[10].

Erlebnisspiel: „Feuer und Wind": Im Kindergottesdienst war die Pfingstgeschichte an der Reihe (Apg. 2). Der Pfarrer versuchte, die Kinder auf die symbolische Bedeutung des Windes und des Feuers vorzubereiten. Er holte zwei Gruppen in die Sakristei und bat sie, Feuer und Wind pantomimisch darzustellen. Die übrigen Kinder kannten die Themen nicht und durften raten. Das Feuer wurde gleich erkannt. Es wurde sehr fröhlich dargestellt: Holz sammeln, aufschichten, anzünden und Tanz um das flackernde Feuer. Es wurde festgehalten, wie lebendig und ausgelassen es zugeht, wenn ein Feuer entzündet wird. Beim Thema Wind spielten einige Kinder Bäume, die hin und her schwankten, anderen wurde der Hut vom Kopf gerissen, und sie liefen ihm nach. Die Kinder errieten nicht, was dargestellt werden sollte. Einer sagte: „Die sind ein bißchen verrückt!" Es wurde festgestellt, daß hier etwas geschah, was man nicht verstand, wenn man die Ursache nicht kannte. Man konnte es auch als „verrücktes Benehmen" auffassen — siehe Apg. 2, 13. Anschließend wurde die Geschichte erzählt. Die Kinder verstanden jetzt leichter, was die Zeichen des Windes und des Feuers aussagten[11]. Hätte man nur von Symbolhaftigkeit von Feuer und Wind gesprochen, wäre wohl auch niemand sonderlich berührt gewesen. So konnten die Kinder doch ein wenig nachempfinden, was uns die Apostelgeschichte mit diesen Wortbildern verkünden möchte.

Freilich wird auch das Spiel im Pfarrheim nur ein Ersatz für echte Erlebnisse und Erfahrungen bleiben. Deshalb sollen die Firmhelfer auch möglichst viele Aktionen und Erlebnisse für die Firmkandidaten vorbereiten. Die Möglichkeiten sind hier breit

[10] *Weber Gottfried*, Lernen in Gruppen, München 1967, 23 ff.
[11] *Frör Hans*, Spielend bei der Sache, München 1973, 42 f.

gestreut und je nach Pfarre auch verschieden. Ich möchte nur einige nennen: Ausflug mit Lagerfeuer, Gottesdienstgestaltung, Sozialaktionen, Begegnungen mit Pfarrgemeinderäten, Besuch von pfarrlichen Einrichtungen, Straßeninterview u. v. a.

*d) Praktischer Einsatz.*

Wenn die Arbeit der Firmhelfer fruchtbar und optimal sein soll, dürfte die Größe der einzelnen Firmgruppen die Zahl 15 nicht übersteigen, eher sollten die Gruppen noch kleiner sein. Auch dürfte es alle Beteiligten, Schüler wie berufstätige Firmhelfer, nicht überfordern, wenn sie sich zu etwa 15 Gruppenstunden zusammenfinden[12] Einziges Problem wird es sein, die rechtzeitige Anmeldung der Firmkandidaten zu erreichen. Aber auch das ließe sich mit einer einheitlichen Regelung im Dekanat (Diözese) lösen. In den beiden Wiener Kursen für Firmhelfer erfuhr ich, daß manche Pfarren ihr Firmkatechumenat schon Anfang Herbst beginnen. Einige Teilnehmer berichteten, daß sie die Vorbereitung der Firmlinge in 4 Stunden leisten mußten und ihnen Gruppen von 40 oder mehr zugemutet wurden. Sicher gibt es in jeder Pfarre verschiedene pastorale Schwerpunkte und nicht immer gleich viel Kräfte und Mitarbeiter. Aber die Praxis der Firmvorbereitung sollte doch nicht so uneinheitlich sein, daß es vielen Eltern schon ein Anlaß zum Ärgernis wird.

Ein wichtiger Gesichtspunkt der Firmvorbereitung mit Firmhelfer ist auch, daß es kein Unterricht sein soll, weder dem Namen noch der Form nach. Nicht, weil die Firmhelfer nicht pädagogisch genug geschult sein könnten, sondern weil hier doch eine andere Struktur der Unterweisung vorliegt. Die Firmlinge sollen ja nicht mit Glaubenswissen vollgestopft werden, sondern in erster Linie Christsein in Gemeinschaft erleben können. Ich möchte hier keinen Gegensatz zwischen Religionsunterricht und Firmvorbereitung konstruieren. Beide Formen der Glaubensvermittlung bedingen und ergänzen einander, aber beide haben verschiedene Ziele und müssen ihre Grenzen beachten. Im Unterricht geht es um die Vermittlung von kontrollierbarem Wissen als notwendige Grundlage für Glaubensentscheidung und gelebtes Christentum. Sicher kann eine gute Lehrkraft auch noch bestimmte Einstellungen und Haltungen vermitteln. Die unmittelbare Vorbereitung auf den Empfang eines Sakramentes aber soll ein Anleben der neu zu übernehmenden Lebensform und ein Einleben in die Gemeinschaft der Gläubigen ermöglichen und zur vollen Teilnahme am Leben der Glaubensgemeinschaft führen. Da geht es nicht mehr um geistige Leistungen und prüfbares Wissen, sondern um Überzeugung, Erleben, Erfahrung, Entscheidung. Schule stellt Ansprüche an Können und Wissen, Kirche aber fordert Glaube und Entscheidung.

Ebensowenig wie die eigentliche Vorbereitung auf die Firmung Aufgabe des Religionsunterrichtes sein kann, ebensowenig kann es aber Aufgabe der Firmvorbereitung sein, das in einigen Stunden zu leisten, was in acht oder mehr Jahren Religionsunterricht geleistet werden soll. Viele Seelsorger und Firmhelfer meinen, jetzt ist die

---

[12] Themen für Gruppenstunden in der Mappe „Für Jesus begeistert", Mappe zur Vorbereitung auf die Firmung (erhältlich im Pastoralamt der Erzdiözese Wien) wie folgt erstellt:

1. Was möchte ich werden?
2. Mündig sein — was ist das?
3. Wir sind eine Gemeinschaft
4. Unsere Pfarrgemeinde
5. Diözese — unsere Kirche
6. Unsere Welt — dritte Welt
7. Geist und Ungeist
8. Ungeist unter den Menschen
9. Der Geist Jesu Christi
10. Wo finden wir Geist?
11. Die Bibel spricht
12. Pfingsten
13. Zeichen
14. Firmung
15. Ausblick

letzte Chance, den Jugendlichen noch einmal alles beizubringen und ihnen möglichst viele Ratschläge für ihr Leben mitzugeben. Man erwartet sich dann vom Firmkatechumenat Wunder „in letzter Minute vor Abfahrt des Zuges". (Ob nicht auch daher das Festhalten an einem frühen Firmalter rührt?) In einem Team von Seelsorgern, das einen Firmvorbereitungskurs erarbeiten sollte, bekam ich einmal ein Konzept in die Hand, das eher einem Kompendium der Glaubens- und Sittenlehre glich. Selbst Sexualpädagogik scheint manchem wichtiger zu sein, als Aufklärung über das Wirken des Hl. Geistes.

Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung kann aber nur die Ziele haben, die unmittelbar mit der Bedeutung dieses Sakramentes zu tun haben: Erkennen der eigenen Mündigkeit für Glauben und Leben mit der Gemeinschaft der Kirche sowie das Aufspüren des Wirken Gottes in der Welt, in der Kirche und im persönlichen Leben. Firmvorbereitung ist dann nicht Nachhilfe in Religion oder gar Lebenskunde, sondern Hilfestellung, um die Wirklichkeit des christlichen Lebens zu erfahren. Deshalb ist es nicht Aufgabe des Firmhelfers, eine Menge theologischen Sachwissens zu vermitteln, sondern sich selbst mitzuteilen.

Eines, was das Firmkatechumenat noch vom früheren Firmunterricht unterscheiden soll, ist, daß keine Leistung im Vordergrund stehen soll. Die Mitarbeit soll nicht durch Prüfungsangst erreicht werden, sondern durch die ansprechende Art der Gruppenstunde. Bei der Vorbereitung von 10- bis 12jährigen mag es noch gerechtfertigt gewesen sein, die Bereitschaft dieser Altersstufe zum Auswendiglernen ausgenützt und im Firmunterricht entsprechende Leistungen verlangt zu haben. Außerdem war es bei der Größe der Gruppen oft wirklich nicht anders als durch Prüfung möglich, die Eignung für den Empfang der Firmung festzustellen. Je personaler aber der Kontakt zwischen Firmhelfern und Firmlingen wird, desto mehr erübrigen sich alle Tests und Prüfungen. Ein persönliches Gespräch wird dem Jugendlichen auf Dauer positiveren Eindruck vermitteln, als so mancher kurzfristig angelernte Wissensstoff und die Erinnerung an Angst und Unsicherheit.

Zudem entspricht es gar nicht dem Sinn des Sakramentes, es nur für eine bestimmte Leistung gespendet zu erhalten. In erster Linie ist jedes Sakrament ein unverdientes Geschenk, ein Angebot Gottes an den Menschen, das er annehmen oder auch frei ablehnen kann. Einzig der Glaube ist notwendig, um ein Sakrament empfangen zu können; kann aber Glaube zu einem Prüfungsgegenstand werden?

Wir sollten diese Erfahrung des Beschenktwerdens nicht verschütten durch allerlei Leistungen, die wir unnötigerweise bei der Vorbereitung fordern. Ausschlaggebend für den Erhalt der Firmkarte war vielfach die Frage: „Was weißt du über das Sakrament der Firmung und den Hl. Geist?" Sicher, das rechte Verständnis der Firmung ist eine wesentliche Voraussetzung für deren Empfang. Auch ich verlange von den Firmlingen, daß sie die Zeichen der Firmung erklären können. Und wenn sie es nicht können, liegt es nur an ihnen? Ich glaube, die letztlich entscheidende Frage bei der Firmung ist: „Glaubt ihr an Gott?" Wie ehrlich die Antwort darauf ausfällt, kann nicht mehr getestet werden, das kann nur noch auf Grund persönlicher guter Kenntnis des Firmlings angenommen werden. Wieder ein Grund mehr, warum die Vorbereitung auf die Firmung in kleinen, überschaubaren Gruppen und mit verantwortlichen Mitarbeitern der Gemeinde gefordert werden muß.

Für die Zukunft wäre hier wohl zu überlegen, wie weit nicht die bisherige Praxis mit den Firmpaten einer Reform bedürfte in dem Sinne, daß ja die eigentlichen Vertrauenspersonen gerade die Firmhelfer wären, die für das ehrliche Bemühen und ernstgemeinte Begehren der Kandidaten garantieren. So gesehen, werden die Firmhelfer nicht Nothelfer ob des Mangels an Seelsorgern sein, sondern eine Notwendigkeit der heutigen Pastoral. Ja vielleicht wird so auch das Firmkatechumenat zu einem Neuansatz der Jugendarbeit und Hoffnung für eine Kirche der Zukunft. Freilich: Zuerst müssen wir die Menschen erreichen, dann erst die Ziele.

PAUL M. ZULEHNER

# Zur Förderung kirchlicher Berufe

## Sozialwissenschaftliche Anmerkungen zu einem Werbekonzept

Priesteramtskandidaten (= PAK) und Priester halten zur Förderung des Priester- und Ordensnachwuchses vor allem Nachfolge Christi, mehr spirituelle Lebendigkeit der Kirche, christliches Elternhaus sowie aktives Zugehen auf junge Menschen für wichtig[1]. Im einzelnen werden von beiden untersuchten Gruppen (Priester und PAK) jeweils folgende Voraussetzungen genannt:

Frage: „Was halten Sie zur Förderung des Priester- und Ordensnachwuchses für wichtig?"

| | Priester 1971 | PAK 1974 |
|---|---|---|
| Nachfolge Christi | 69 % | 72 % |
| mehr spirituelle Lebendigkeit der Kirche | 44 % | 68 % |
| christlich lebendiges Elternhaus | 83 % | 62 % |
| aktives Zugehen eines Priesters auf junge Menschen | 30 % | 59 % |
| persönliches Verhältnis zu einem Priester | 47 % | 51 % |
| bessere Information, klareres Berufsbild | 37 % | 48 % |
| Klärung der Zölibatsfrage | 38 % | 45 % |
| mehr Verantwortung und Selbständigkeit in der Kirche | 29 % | 45 % |
| Klärung des Amtsverständnisses | 31 % | 43 % |
| mehr Erneuerung und Entwicklung in der Kirche | 22 % | 41 % |
| Intensivierung der Jugendarbeit | 15 % | 41 % |
| mehr Gebet um Priester | 52 % | 35 % |
| bessere Berufsausbildung | 29 % | 27 % |
| Besinnung auf die wesentliche Tradition des Ordens | 23 % | 24 % |
| mehr Sicherheit in der Kirche | 31 % | 16 % |
| Veränderung im sozialen Status der Priester | 7 % | 10 % |

An diesem Ergebnis fällt auf, daß die PAK in wichtigen Punkten andere Akzente setzen. Für sie ist u. a. wichtiger das aktive Zugehen eines Priesters auf junge Menschen (Differenz 29 Prozentpunkte), mehr spirituelle Lebendigkeit der Kirche (24), Intensivierung der Jugendarbeit (26), Erneuerung der Kirche (19) sowie die Klärung der Zölibatsfrage (16). Weniger wichtig ist für die PAK hingegen das christliche Elternhaus (–23), mehr Gebet um Priester (–17) sowie mehr Sicherheit in der Kirche (–15). Versucht man die Ergebnisse zu bündeln, dann lassen sich drei wichtige Aspekte abgrenzen: Es geht

a) um ein klares Berufsbild: also um bessere Information und Klärung des Berufsbildes, um die Klärung des Amtsverständnisses sowie der Zölibatsfrage;

b) um eine gefestigte christliche Existenz und ihre Voraussetzungen: also um Nachfolge Christi, mehr spirituelle Lebendigkeit der Kirche, christlich lebendiges Elternhaus, intensivere Jugendarbeit, mehr Gebet um Priester; sowie schließlich

c) um glaubwürdige Priester und eine glaubwürdige Kirche: also Priester, die aktiv auf einen jungen Menschen zugehen, um ein persönliches Verhältnis zu einem Priester, um die Erneuerung der Kirche sowie um mehr Selbständigkeit und Verantwortung in der Kirche.

---

[1] *G. Schmidtchen*, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg 1975, 5.

Man kann nun sozialwissenschaftlich die Aspekte b) und c) auch als innere und äußere Motivation bzw. Plausibilität (Glaubwürdigkeit) definieren: Das bedeutet insgesamt, daß für ein geklärtes und bekanntes Berufsbild begeisternde innere und äußere Motive da sein müssen, soll es in Hinkunft wieder mehr kirchliche Berufe geben. Bevor wir diese Voraussetzungen im folgenden näher diskutieren, kann einleitend noch festgehalten werden, daß für PAK mehr oder minder alle drei Aspekte gleich wichtig sind, während die Priester das Hauptgewicht auf die inneren Motive legen:

| | Priester ($\phi$) | PAK ($\phi$) |
|---|---|---|
| a) Information über klares Berufsbild | 35 % | 45 % |
| b) innere Motive und Plausibilität | 53 % | 56 % |
| c) äußere Motive und Glaubwürdigkeit | 32 % | 49 % |

Das bedeutet, daß junge Bewerber für einen kirchlichen Beruf die Information über ein klares Berufsbild im Vergleich zu den Priestern für etwas wichtiger, die Bedeutung einer glaubwürdigen Kirche und glaubwürdiger Priester aber für wesentlich wichtiger ansehen.
Die Folgerungen für ein Werbekonzept zur Förderung kirchlicher Berufe können nunmehr in drei überschaubaren Thesen einsichtig gemacht werden.

**I Information über klare Berufsbilder**

*These:* Erste Aufgabe einer kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit zur Förderung kirchlicher Berufe ist eine gediegene Information über klare Berufsbilder. Dabei geht es um folgende Informationsbündel: Grundgestalt der Berufe, Kriterien für die Übertragung (Übernahme), Vielfalt konkreter Berufsmodelle.

*1 Grundgestalt pastoraler Berufe*
Die pastoralen Berufe sind als Dienst an den Menschen im Auftrag Jesu darzustellen, wie er in der Kirche wahrgenommen wird. Damit haben alle pastoralen Berufe in ihrer Grundgestalt zwei unabdingbare Bezugspunkte:

a) einerseits die Menschen, ihre Gesellschaft, die Welt; insofern sind pastorale Berufe zugleich soziale Berufe;

b) andererseits den Auftrag Jesu, wie dieser in der Kirche überliefert und wahrgenommen wird; den Auftrag Jesu erkennen wir stets nur in kirchlicher Gestalt.

*2 Kriterien der Übertragung (Übernahme) kirchlicher Berufe*
Kirchliche Berufe werden sowohl übertragen als auch übernommen. Beide, die Kirche wie der Bewerber, benötigen für diesen lebensbedeutenden Schritt der Übertragung (Übernahme) eines kirchlichen Berufs verläßliche Kriterien. Als solche Kriterien können genannt werden[2]:

a) Die Bedeutung Jesu für das Leben der Menschen muß mit persönlicher Überzeugung angenommen sein; zudem muß die Fähigkeit vorhanden sein, diese lebensnotwendige Bedeutung Jesu den heutigen Menschen auch einsichtig machen zu können;

b) Vorliegen muß die Bereitschaft, den Dienst am Auftrag Jesu inmitten der konkreten Kirche zu übernehmen (sich übertragen zu lassen);

c) Wegen der vom pastoralen Dienst erforderten äußeren Glaubwürdigkeit bedarf es des Mutes, sich selbst, sein Leben, ins Spiel zu bringen.

*3 Vielfalt pastoraler Dienste*
Entsprechend der Vielfalt pastoraler Aufgaben der Kirche zeichnet sich auch eine Vielfalt pastoraler Berufe in der Kirche ab. Diese müssen durch die Werbung möglichst

[2] *P. M. Zulehner*, Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen, in: *Ders.*, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 127—141.

plastisch und konkret dargestellt werden. Dabei muß es zur Information über folgende Bereiche kommen:

a) über die Handlungsfelder des jeweiligen Berufs: was ist konkret zu tun?
b) über die Ausbildungserfordernisse und Ausbildungswege;
c) über die persönlichen Bedingungen, wie Lebensstand, Beanspruchung, Besoldung, Rechte, Aufstiegsmöglichkeiten, Sicherheit etc.

## II Tragfähige Motive (innere Plausibilität)

*These:* Aufgabe kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit zur Förderung pastoraler Berufe ist es zweitens, tragfähige und einsichtige Motive zur Übernahme eines kirchlichen Berufs zu vermitteln, ins Bewußtsein zu heben und zu festigen. In diesem Zusammenhang dürfen anstehende Berufskonflikte nicht verschwiegen werden. Trotz solcher Konflikte muß jedoch klar werden, daß einen kirchlichen Beruf übernehmen heißt, „um Gottes willen für andere etwas Sinnvolles und Wichtiges tun zu können".

### *1 Positive Motiv-Balance*

Die Wahrscheinlichkeit, daß ein kirchlicher Beruf von einem Interessenten übernommen wird, hängt u. a. von der „Motiv-Balance" ab. Hier wird nüchtern vorausgesetzt, daß es auch beim kirchlichen Beruf (wie bei jedem Beruf) sowohl positive als auch negative Motivationsbündel gibt.

Aufgabe der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit kann es nicht sein, dadurch eine positive Motiv-Balance herzustellen, daß die negativen Motive verschwiegen oder verniedlicht werden. Die Berufskonflikte müssen vielmehr gesehen, noch mehr aber bearbeitet werden. Nur auf diese Weise kann eine tragfähige positive Motiv-Balance erhofft werden, die auch überzeugt.

### *2 Positive Motive*

Aus der Vielzahl möglicher Berufsmotive werden hier nur einige herausgegriffen. Es sind solche, die (laut Umfragen) bei jungen Menschen Gewicht haben. Zugleich handelt es sich um Hauptmotive. Neben diesen gibt es auch heute noch Zusatzmotive, die aus theologischer Perspektive zu überprüfen sind, zum Teil den Hauptmotiven entgegenlaufen, zum Teil aber einfach neben den christlichen Hauptmotiven da sind, wie sozialer Aufstieg (heute etwa der Arbeitersöhne)[3] oder Verlangen nach religiöser Sicherheit[4].

#### a) *Dienst an den Menschen*

Ein erstes Motiv kann so formuliert werden: „Ich mache etwas anerkannt und zum Teil unersetzlich Wichtiges und Sinnvolles für andere Menschen."

Hier wird vorausgesetzt, daß pastorale Aktivität, damit Sorge um die Deutung und Gestaltung des Lebens aus der Perspektive Jesu, damit Sorge um den Aufbau lebendiger Gemeinden, einen Dienst am wahren, geglückten und sinnvollen Leben der Menschen bedeutet. Wir besitzen heute zu diesem Selbstverständnis der Kirche über ihre eigene Arbeit auch empirische Belege. So besagt die Umfrage unter österreichischen Katholiken aus dem Jahre 1970, daß Menschen, die nicht an Gott glauben und für die nach dem Tod alles aus ist, zu 56 Prozent sagen, „ich weiß eigentlich nicht, wozu der Mensch lebt"; unter denen, die an Gott glauben und auf ein Leben über den Tod hinaus hoffen, sind es hingegen nur 8 Prozent[5]. Glaube und Lebenssinn hängen damit

---

[3] *Schmidtchen*, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, 8.
[4] *M. Oraison*, Berufsfindung und Berufung. Soziale und psychologische Grundlagen, Frankfurt 1972, 76 ff.
[5] *Kirche und Priester* zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, hg. v. d. Linzer Diözesansynode, Wien 1974, 47.

offenkundig zusammen. Wer sich um den Glauben der Menschen inmitten der Jüngergemeinde sorgt, dient daher dem Lebenssinn der Menschen. Solche pastoralen Dienste der Kirche sind auch gefragt. Zumindest zu den krisenhaften Lebenswenden (Heirat, Geburt, Tod) wird die Kirche von sehr vielen Menschen gefragt. Darin steckt soziale Anerkennung und Wertschätzung des kirchlichen Tuns. Für viele, vielleicht sogar wieder zunehmend viele, sind diese Dienste der Kirche zur Sinndeutung und Lebensführung lebenswichtig. Die sogenannte pluralistische Gesellschaft erweist sich ja zumal in Sinnfragen als sehr reserviert. Sie ist, um ein Wortspiel zu verwenden, „Hilfe-los", was viele Menschen in dieser Gesellschaft „hilflos" macht. Die „Sinnschwäche" der Gesellschaft wird zur „Sinnkrise" mancher Menschen.

b) *Sinnvolles Leben*

Ein zweites, damit zusammenhängendes Motiv kann so beschrieben werden: „Ich kann im kirchlichen Beruf ein geglücktes und sinnvolles Leben führen."

Selbstwert, Identität, geglücktes Leben hängen ja zu einem guten Stück von der Wertschätzung der Mitmenschen ab. Wenn es stimmt, daß die Kirche und ihre Berufstätigen anerkanntermaßen für viele Menschen Wichtiges und Sinnvolles leisten, dann wird darin auch eine soziale Wertschätzung der Kirche und ihrer Berufstätigen grundgelegt. Dem ist hinzuzufügen, daß es in der Kirche (relativ) großen Freiheitsraum gibt. Dieser ist zumindest größer als in allen vergleichbaren sozialen Einrichtungen, wie Schule, Wirtschaft, politische Parteien. Damit ist ein gutes Stück von persönlicher Verwirklichung sichergestellt. Auch stehen dem kirchlich Berufstätigen zur Bewältigung unvermeidbarer (aber auch vermeidbarer) Berufskonflikte erwiesenermaßen[6] spirituelle wie soziale Hilfen zur Verfügung. Auch gibt es vereinzelt Bemühungen, vermeidbare Konflikte durch Reformen aus der Welt zu schaffen.

Diese und ähnliche Überlegungen machen verständlich, warum die Berufszufriedenheit der Priester (82 Prozent sind mit ihrem gegenwärtigen Arbeitsplatz zufrieden[7]) deutlich über der Zufriedenheit der Gesamtbevölkerung (66 Prozent)[8] liegt.

c) *Mitarbeit an der Sorge Gottes um den Menschen*

Ein drittes Motiv ist dieses: „Ich kann mich Gott und seinem Christus bei ihrer Sorge zur Verfügung stellen, Menschen zum schlechthin sinnvollen und wahren Leben zu verhelfen."

Der pastorale Beruf wird hier als eine der möglichen Formen verstanden, Christ zu sein. Dabei wird Christsein ganz allgemein als Mitarbeit an der Sorge Gottes um das wahre und sinnvolle Leben des Menschen verstanden, wie sie in Jesus Christus unüberbietbare menschliche Gestalt angenommen hat. Man kann sagen: Christsein wird im pastoralen Beruf gleichsam zum „Lebensprojekt". Pastoral berufstätige Christen sind, so besehen, eine Art „freigestellte Christen"[9]. Damit werden andere Berufs- und Lebensmöglichkeiten (die durchaus sinnvoll bleiben und dadurch keine Abwertung erfahren) hintangestellt. Die Verheißung, dafür „Hundertfältiges zu erhalten und das ewige Leben zu erben", ist aufrecht.

*3 Negative Motive*

Neben den exemplarisch genannten positiven Motiven lassen sich heute auch ziemlich präzise negative Motive in der Gestalt von Berufskonflikten abgrenzen. So werden Priester, die bereits einen pastoralen Dienst erfüllen, vornehmlich durch folgende Konflikte belastet[10]: widrige Berufsumstände (wie Überlastung, getrübtes Verhältnis

---

[6] *A. a. O.*, 193 ff.
[7] *Österreichische Priesterbefragung.* Linearauswertung, IKS-100, Wien 1971.
[8] *C. Gasparri / H. Millendorfer*, Prognosen für Österreich, Wien 1973, 131.
[9] *Priester gestern, Priester morgen.* Kritische Perspektiven, hg. v. G. Hierzenberger, Wien 1969, 125.
[10] *Kirche und Priester*, 147—158.

zu Vorgesetzten: 13 Prozent), Zölibatskonflikt (18 Prozent), Belohnungsdefizit (wie mangelnde Rechte, zu geringe Besoldung . . .: 39 Prozent), Belastung durch Unsicherheit (41 Prozent) sowie durch den pastoralen Grundkonflikt, der aus der Spannung zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem (etwa in Fragen der Ehe- und Sexualmoral, der Freiheits- und Autoritätskonzeption, des Verhältnisses zu wissenschaftlichem und gesellschaftlichem Fortschritt) erwächst (48 Prozent). Unter den jungen Priestern (und ähnlich unter den PAK und den Laientheologen[11]) überwiegen eindeutig die „Kirche-Welt-Konflikte", also der pastorale Grundkonflikt (79 Prozent), das Belohnungsdefizit (64 Prozent), der Zölibatskonflikt (41 Prozent). Belastung durch Unsicherheit oder widrige Berufsumstände sind demgegenüber nahezu unbedeutend (14 Prozent bzw. 3 Prozent).

Von hier aus wird verständlich, daß PAK eine Verbesserung der Nachwuchssituation *mehr* von einer Reform der Kirche, einer Klärung des Zölibatsproblems sowie des Amtsverständnisses erhoffen, *weniger* aber von einer Sicherheit ausstrahlenden Kirche. Dies geht aus den eingangs berichteten Untersuchungsdaten klar hervor.

Insofern gehört es zu den Aufgaben der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, auch auf die heute immerhin bereits in den kirchlichen Strukturen vorhandenen Möglichkeiten, in der Kirche und in der Pastoral Reformen vorzunehmen, hinzuweisen. Die Reformmöglichkeiten sind vor allem an der Basis der Kirche bedeutend größer, als ein eher restauratives gesamtkirchliches (aber auch gesamtgesellschaftliches) Klima erkennen ließe. Wichtig ist auch darauf hinzuweisen, daß Reformen vor allem in der Pastoral viel weniger auf das Unverständnis der kirchlichen Vorgesetzten stoßen (was natürlich auch möglich ist und vorkommt), sondern eher noch auf den Widerstand von Gemeinde- und Kirchenmitgliedern.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, junge Menschen auf den Reiz hinzuweisen, den Reformbemühungen bei aller Mühsal des prophetischen Amtes aufweisen. Lediglich ich-schwache Konformisten und Sicherheitsbedürftige haben eine nahezu instinkthafte Abwehr selbst gegen sinnvoll erkannte und längst fällige Erneuerungsbemühungen in der Kirche.

Wer von Berufskonflikten spricht, wird natürlich nicht nur auf die Reformmöglichkeiten und damit die Chancen, vermeidbare Konflikte aus der Welt zu schaffen, hinweisen. Er wird redlicherweise auch davon reden, daß es unvermeidbare Konflikte bzw. Konfliktreste gibt, die unabdingbar zum pastoralen Beruf dazugehören und daher unentrinnbares „Berufsleid" schaffen. Dazu gehört in wachsendem Ausmaß der pastorale Grundkonflikt, der aus der vertieften und zum Teil unüberbrückbaren Kluft zwischen den verschiedenen „Lebenswissen" (als Art und Weise der Deutung und Gestaltung des Lebens) entspringt.

Um so wichtiger ist es, in diesem Zusammenhang auf die vorhandenen sozialen und spirituellen Hilfen zur Bewältigung von (zur Zeit oder gänzlich) unvermeidbaren Berufskonflikten hinzuweisen. Die Aussage wird hier lauten: Konflikte müssen ein geglücktes Leben im pastoralen Dienst nicht untergraben. Vielmehr sind Konflikte in ihrer Auswirkung auf geglücktes Leben offen. Dem einen bringen sie Reifen und Wachstum im Glauben und in der Menschlichkeit, der andere hingegen scheitert. Beides ist aber nicht blindes Schicksal, sondern interessante und faszinierende Herausforderung an den, der sich in einen kirchlichen Beruf (auf das Leben überhaupt?) einläßt. Auch hier gilt, was junge Menschen durchaus akzeptieren: Wer nichts wagt, gewinnt auch nichts.

### III Anziehende Kirche und begeisternde Priester (äußere Plausibilität)

*These:* Aufgabe kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit zur Förderung kirchlicher Berufe ist es drittens, die tragfähigen und einsichtigen Motive auch (äußerlich) glaubwürdig zu

[11] *Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen*, IKSE-88, Essen 1975.

machen. Dazu bedarf es der Vermittlung von Berufserfahrung. Ohne daß das Scheitern im kirchlichen Beruf verschwiegen werden müßte, sollten junge Menschen mit geglückten Beispielen kirchlichen Berufs bekannt gemacht werden. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Information eine persönliche Begegnung mit solchen Personen, die im Beruf ein sinnvolles und geglücktes Leben gefunden haben, nicht ersetzt.

*1 Innere und äußere Glaubwürdigkeit*

Es gehört zu den Grunderkenntnissen der Kommunikationswissenschaft, daß innere Glaubwürdigkeit einer Ergänzung durch äußere Plausibilität bedarf[12]. Es genügt daher nicht nur, zu sagen, warum ein kirchlicher Beruf sinnvoll ist und geglücktes Leben verheißt. Vielmehr sind darüber hinaus auch jene „Beweise" nötig, die folgende logische Form besitzen: Da ist einer, der hat es versucht, und an ihm wird ersichtlich, daß kirchlicher Dienst tatsächlich sinnvolles und geglücktes Leben möglich macht.

*2 Reportagen*

Die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit wird daher z. B. Reportagen über Träger kirchlichen Dienstes machen, nach Möglichkeit aber zugleich eine Begegnung mit solchen „signifikant anderen Personen" ermöglichen. Eine Verbindung der verschiedenen Wege (Reportagen, Begegnungen etc.) vergrößert den Erfolg.

*3 Kritische Funktion*

In diesem Zusammenhang muß auch auf eine kritische Funktion der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit aufmerksam gemacht werden. Ihr muß nämlich daran liegen, daß ihre eigene Arbeit nicht mutwillig oder versehentlich untergraben wird. Dies geschieht aber immer dann, wenn Personen und Handlungen in der Kirche die Glaubwürdigkeit der Kirche insgesamt oder auch der Träger kirchlicher Berufe schädigen. Solches ist auf verschiedenen kirchlichen Ebenen denkbar: Wenn etwa Priester und pastorale Mitarbeiter resignieren, mißmutig sind, vergrämt und unfroh, damit nichtgeglücktes Leben zu Schau stellen; wenn Priester und andere pastoral Tätige scheitern und (was noch gravierender ist) im Zuge ihres Abgangs nur auf ihren eigenen Ruf und die subjektive Rechtfertigung ihres Schrittes bedacht sind, nicht aber auf die Glaubwürdigkeit der Kirche, der sie im übrigen nach wie vor anzugehören gedenken; wenn wichtige kirchliche Stellen durch ihre Äußerungen selbst die globale Glaubwürdigkeit der Kirche untergraben, was allein schon dadurch geschehen kann, daß durchaus sinnvolle Überlegungen in einer ungeschickten Form vermittelt werden (was manche beim Schreiben über die kirchliche Sexualmoral vermuten).

Es wäre zu wünschen, daß wichtige Äußerungen der Kirche (auf allen Ebenen) auch darauf hin geprüft werden, ob sie die Glaubwürdigkeit der Kirche stärken oder untergraben. Die „Wahrheit an sich" kann beide Effekte herbeiführen.

Wir machen in einem Schlußsatz darauf aufmerksam, daß damit nicht alles über die Förderung kirchlicher Berufe gesagt ist. Lediglich sozialwissenschaftliche Anmerkungen wurden gemacht. Diese stehen zwar nicht in Konkurrenz oder gar in Widerstreit zur Gnade, vielmehr sind sie häufig jene menschlichen Wege, auf denen Gottes Handeln erfahrbar wird. Der Weg sollte aber nicht mit dem verwechselt werden, der darauf geht.

---

[12] *P. L. Berger / T. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

WINFRIED GRUBER

# Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx

Dieses monumentale Jesus-Buch[1] wird ohne Zweifel für lange Zeit ein bahnbrechendes Standardwerk der Christologie bleiben. Diese Feststellung muß als Zusammenfassung des Eindruckes, den das aufmerksame Studium des Buches hinterläßt, gleich zu Anfang festgehalten werden. — Die Frage, die sich stellt und den Leser in Spannung hält: Um welche Christologie handelt es sich hier? Sie ist keinem der — auch in jüngster Zeit erschienenen — bisherigen Konzepte ohne weiteres einzuordnen. Gehen wir dieser Frage näher nach, dann ist es sinnvoll, von den Gründen her, die Sch. selbst motivierten und zugleich auch für ihn weiterhin offene Fragen bleiben, den Sinn des ganzen Unternehmens zu durchleuchten.

Ein erster Grund ist die drängende Frage: „Was bedeutet Heil-in-Jesus-von-Gott-her für uns heute?"(19). Daraus erklärt sich z. B. die unverkennbar kerygmatische Tendenz, die das Werk als bloßes Informationsangebot weit hinter sich läßt. — Weiters: Es gibt heute eine außerkirchliche „Jesus-Interpretation", die für den christlichen Theologen eine unabweisbare Herausforderung bedeutet. „Was haben die ‚Kirchen Christi' diesen Außerkirchlichen zu sagen?" (23). Die „Jesus-Bewegungen" rufen nach einer „christologischen" Antwort, die nicht allein im Denkschema der traditionellen Dogmatik gegeben werden kann. Wie weit stimmt das Dogma überhaupt mit der „Geschichte Jesu" überein? „Deshalb wurde dieses Buch geschrieben: in Ehrfurcht vor der Besonderheit und unreduzierbaren Ursprünglichkeit des Gläubigseins und in Ehrfurcht vor den Forderungen der kritischen Rationalität" (26). Und ausdrücklich: „Das heißt: es wird nicht versucht, das kirchliche Dogma zu legitimieren oder rational als die einzig sinnvolle Möglichkeit einer Jesus-Interpretation darzustellen" (27). Das Buch will vielmehr neue Möglichkeiten erschließen, aus Sackgassen und sterilen Fragestellungen der traditionellen Christologie herausführen, eine Weite der Verständigung anbahnen, die eine neue Zukunft hat.

Dieses Vorhaben kann für eine gebührende Einschätzung des Werkes vom Standpunkt des „Dogmatikers", der hier referiert, nicht ernst genug genommen werden. Dies erklärt auch, warum sich mit dem christologischen Dogma als solchem verhältnismäßig nur kurze Teile des umfangreichen Buches beschäftigen. Sch. wollte „‚metadogmatisch', d. h. methodisch vom Dogma absehend, . . . Spuren suchen und ihnen folgen" (28), um die Wahrheit in der Geschichte Jesu zu entdecken. Die Entstehung des christlichen Glaubens soll nicht nur in ihrem historischen Verlauf objektivierend dargestellt, sondern als heute nachvollziehbares Erlebnis vermittelt werden.

Es liegt demnach eine pastorale Absicht zugrunde, wenn auch die „mühsame, aufreibende Aufgabe", auf einer wahrhaft biblischen Basis Theologie zu treiben (32) und die im 17. Jh. vollzogene Trennung zwischen Bibelexegese und thematischer Theologie zu überwinden, d. h. Einheit zwischen Geschichte und Dogma herzustellen, auch dem Leser als Schwierigkeit nicht erspart bleibt. Zwar kann „die historisch-kritische Beschäftigung mit Jesus tatsächlich nicht die Grundlage für den Glauben legen" (65), aber die eingehenden Analysen und exegetisch detaillierten Forschungen sind für die Verantwortung der Wahrheit über Jesus kritisch-rational doch unerläßlich. Das rechtfertigt Stil und Methode des Buches. Im übrigen können wir hier nicht einzelne Ergebnisse diskutieren — dies muß einem ausführlichen Gespräch zwischen Exegeten und Dogmatikern überlassen bleiben —, es sollen hier vielmehr die entscheidenden Anregungen im Kontext dieser „Geschichte von einem Lebenden" erhoben werden.

---

[1] *Schillebeeckx Edward,* Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. (670.) Herder, Freiburg 1975. Kunstleinen DM 84.—.

So läßt sich nun auch die Disposition, die hier kurz nachzuzeichnen ist, besser verstehen. Das Buch besteht aus 4 Teilen. Der I. Teil stellt „Fragen nach Methode, Hermeneutik und Kriterien": Der historische Jesus und nicht ein später entwickeltes Dogma ist Norm und Kriterium jeder Jesus-Interpretation. — Daraus läßt sich die weitere Dreiteilung des Buches begründen: Eine Reflexion auf die ntl Jesus-Interpretation impliziert zunächst historisch die kritische Untersuchung dessen, was in Jesus wirklich zur Sprache gekommen ist (II. Teil). Bewegt von der drängenden Frage nach dem *Heil* muß nach möglichen Zeichen im historischen Jesus gesucht werden, die diese Frage „auf das christlich-gläubige Angebot einer sinnvollen Antwort *lenken können*" (91), die lautet: Heil gibt es nur in Jesus von Gott her. Das bedeutet methodisch: Die historische Erscheinung Jesu ist von den verschiedenen Quellen her zu erforschen.

Der II. Teil, überschrieben mit „Evangelium Jesu Christi", wird darum in 3 Abschnitten entfaltet: Botschaft und Lebenspraxis Jesu (1.); Reich Gottes, Ablehnung und Tod Jesu (2.); Die christliche Geschichte nach dem Tod Jesu: Das Reich Gottes erhält das Antlitz Jesu Christi (3.). — Die Erforschung des Weges vom historischen Jesus zum Bekenntnis zu Jesus erfordert auch eine Untersuchung des Erfahrungshorizontes, in dem bestimmte Juden, später auch Heiden, auf Jesus reagiert haben, also jener Traditionsgeschichte, die wir heute das „Alte Testament" (in seinen damaligen, faktisch spät-jüdischen Zusammenhängen) nennen: „Christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten" ist das Thema des III. Teiles, in 4 Abschnitten ausgearbeitet: Die Evangelien als allgemeine Auslegung des auferstandenen Jesus (1.); Neutestamentliche, direkte Auslegung der Auferstehung (2.); Von einer „Theo-logie" zur Christologie (3.); Die nach-neutestamentliche Reflexion in der alten Kirche: das christologische Dogma (4.) (494—504). Man beachte diese am Ganzen gemessen auffallend kurze und fast beiläufige Behandlung des Themas!

Der IV. Teil versteht sich als „Prolegomenon" zu einer Erneuerung der Christologie, die aus der nizänischen Engführung auf vor-nizänische Möglichkeiten hin befreit werden soll. Titel: „Für wen halten wir Ihn?" Hier bricht das pastorale Anliegen mit aller Deutlichkeit durch. Unter einem neuen Erfahrungs- und Verstehenshorizont steht der Mensch von heute, der trotzdem „definitives und entscheidendes Heil in Jesus von Gott her erfahren und zur Sprache" bringen soll (505). 3 Abschnitte: Die heutige christologische Krise und ihre Voraussetzungen (1.); Nicht-theoretisierbarer „universaler Verstehenshorizont" (gemeint ist: Wir können nicht rational-theoretisch auf einen universalen Gesamtsinn vorausgreifen) (2.); Jesus, Gleichnis Gottes und Paradigma der Menschlichkeit (3.).

Für die Durchführung des umfangreichen Programmes bedient sich Sch. der im I. Teil näher dargestellten Methode, die man kurz als eine „narrative Christologie" (und eben in diesem Sinn als eine „Geschichte") bezeichnen kann (69). Von Bedeutung bei dieser — sprachanalytisch abgesicherten, von Sch. meisterhaft beherrschten — Methode und Auffassung von Geschichte ist nicht die „historische Faktizität", wichtig ist vielmehr „die Wahrheit der Geschichte selbst, d. h. die Frage, ob die Geschichte uns angeht, uns trifft und uns zum handelnden Subjekt einer neuen Geschichte macht" (67). Von diesem Grundsatz ausgehend, erarbeitet Sch. mit Hilfe der Semiotik und der strukturalen Textanalyse das reiche Material, das zur einen zentralen Wahrheit zusammengetragen wird: „Das Heil in Jesus von Gott", wie der Titel des Buches ursprünglich hätte lauten sollen (493).

Diese Methode stellt bisweilen vor überraschend neue Ergebnisse, die in der Fachwelt noch eingehend zu diskutieren sein werden. So z. B. die Deutung der „Erscheinungen" des Auferstandenen (im II. T., 3. Absch., 2. Kap.: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" Lk 24, 5). Hier frappiert der Versuch einer „strukturalen Analyse" der von Lk interpretierten Tradition vom Damaskuserlebnis des Paulus nach den Prin-

zipien der „Semiotik des Berichts" (320–335), ein Modell, das Sch. auch für die anderen „Erscheinungen" als maßgeblich erachtet (334): „Eine Jesuserscheinung ist kein Objekt neutraler Beobachtung; es ist eine Glaubenserfahrung als Antwort auf eine eschatologische Offenbarung, zum Ausdruck gebracht in einem christologischen Bekenntnis Jesu als des Auferstandenen . . ." (334). „Erscheinung" ist bereits eine Interpretation des — gnadenhaft geschenkten und als Frucht eines Bekehrungsprozesses der Jünger erfahrenen — Auferstehungsglaubens: Jesus schenkt ihnen auch nach seinem Tod „Heil von Gott her".

Sch. weiß, daß seine „Hypothese" einen Bruch mit einer jahrhundertelangen hermeneutischen Tradition bedeutet (623, Anm. 119). Sie ist nur annehmbar, wenn man den methodischen Ansatz einer „narrativen Christologie" festhält (s. o.). Ähnliches zeigt sich bei der Erklärung der 4 ursprünglichen „Credo-Modelle", in denen sich ein „dogmatisches Interesse" artikuliert, hinter dem die Tatsache steht, „daß der historische Jesus für die ersten Christen Norm und Kriterium allen Bekenntnisses, aller Homologie, Katechese und Paränese ist" (390), jedenfalls gemäß der von Sch. festgehaltenen Arbeitshypothese.

Aber eben hier beginnt auch die Problematik des Verfahrens: Ist die spätere „Entwicklung" und Dogmatisierung durch die Konzilien überhaupt noch in Einklang zu bringen mit dem, was die „narrative Christologie" überliefert? Sch. entgeht der Gefahr, einen Bruch oder eine Dissonanz annehmen zu müssen, gerade durch die konsequente Ausarbeitung seiner Grundthese, daß die Anerkennung des irdischen Jesus als eschatologischen Propheten schon vor-österlich grundgelegt ist. Aus dieser „Geschichte des Lebenden" werden auch die anderen Titel: „Christus, der Herr, der Sohn" geschöpft und erklärt. Daß sich in der Entfaltung der „hoch-christologischen" Lehre der Konzilien vor allem das johanneische Modell in den Vordergrund stellte und für die weitere Tradition zum allein herrschenden geworden ist, will Sch. freilich mit allem Nachdruck überwinden helfen.

Wie heute vom Christus, Herrn und Sohn sprechen? „Für wen halten wir ihn?" (IV. Teil). Das endgültige Heil in Jesus von Gott her, diese „einzigartige Universalität eines geschichtlich partikularen Menschen" (527), „Historisches Sprechen und Sprechen in Glaubenssprache" (555) sind uns unter neuen kulturellen und ideellen Bedingungen, die Sch. auch schon in anderen Veröffentlichungen untersucht hat, als existenzielle Themen aufgegeben, von deren Bewältigung unser Verhältnis zur Zukunft abhängt. So verlangt dieses Buch (es versteht sich, wie schon vermerkt, als Prolegomenon!) eine ergänzende Darlegung, „in welcher in einem heutigen Verstehens- und Handlungshorizont das Problem der Erlösung und Emanzipation . . . zur Sprache kommen müßte. Vielleicht erhält dieses Buch daher noch eine Fortsetzung." (594)

Die überwältigende Fülle des verarbeiteten Materials spiegelt sich in Hunderten von Anmerkungen wider, die an das Ende des Buches gesetzt sind. Die Thema-Literatur ist im Text selbst zu Beginn jedes Abschnittes, Kapitels oder Paragraphen angegeben. Es werden „fast keine Theologen, wohl aber viele Exegeten zitiert" (33), was eben mit dem ganzen Vorhaben, das eine „Geschichte" vermitteln will, zusammenhängt: Das Buch will „eine *begründete Einleitung* zu einer Wiederaufnahme des ‚erzählenden Glaubens' sein" (598). In einem Anhang gibt Sch. noch wertvolle „technische Informationen", d. h. sehr präzise Erklärungen einiger technischer Termini, sowie ein bibliographisches Themen- und ein Autorenregister.

Sch. erzielt mit dem kühnen Unternehmen, eine Christologie rein auf biblischer Basis aufzubauen, eine unschätzbare Wirkung: Jesu eigene Erfahrung des „Vaters" wird auch für den heutigen Menschen zum Grund des Vertrauens auf den „Gott der Zukunft". Das Buch ist ein Jesus-Zeugnis von einmaliger Überzeugungskraft und darum auch ein Appell zu neuer Sammlung aller Getrennten um diesen einen „Lebenden".

PETER GRADAUER

# Römische Erlässe und Entscheidungen

*Sterilisation*

Zum Problem der Sterilisation – vorab in katholischen Krankenanstalten – gab auf Anfragen der nordamerikanischen Bischofskonferenz die Kongregation für die Glaubenslehre in einem eigenen Dokument – in Form von Responsa – folgende Stellungnahme ab:

1. „Jedwede Sterilisierung als solche, die ihrer Natur und Beschaffenheit nach unmittelbar nur das bewirkt, daß die Zeugungskraft unwirksam wird für die Hervorbringung von Nachkommenschaft, ist als direkte Sterilisation anzusehen, wie sie verstanden wird von den Erklärungen des päpstlichen Lehramtes, insbesondere des Papstes Pius XII. Sie ist daher nach der Lehre der Kirche absolut untersagt trotz irgendwelcher guter subjektiver Absicht der Handelnden, um ein physisches oder psychisches Übel, das aus einer Schwangerschaft vorausgesehen oder befürchtet wird, zu heilen oder zu verhindern. Und zwar ist die Sterilisation (Aufhebung) der Fähigkeit selbst aus einem noch schwerer wiegenden Grund verboten als die Sterilisierung der einzelnen Akte, da jene den Zustand der Sterilität, die fast immer unbehebbar ist, in der Person herbeiführt. Man kann sich auch nicht auf einen Auftrag der öffentlichen Autorität berufen, die aus dem Titel des notwendigen Gemeinwohles die direkte Sterilisierung auferlegen möchte; denn diese würde die Würde und die Unverletzlichkeit der menschlichen Person verletzen. In gleicher Weise kann man sich in diesem Falle nicht auf das Prinzip der Ganzheit berufen, nach dem Eingriffe in menschliche Organe wegen des höheren Gutes der Person gerechtfertigt sind. Denn die als solche beabsichtigte Sterilität (Unfruchtbarkeit) zielt nicht auf das richtig unter Einhaltung der Sach- und Güterordnung angestrebte Gesamtwohl der Person ab, da man ja deren sittlichem Wohl, das den ersten Platz einnimmt, schadet, wenn man vorsätzlich die frei gewählte sexuelle Betätigung eines wesentlichen Elementes beraubt . . .".

2. „Während die Kongregation diese traditionelle Lehre der Kirche bekräftigt, weiß sie sehr wohl um die Tatsache der gegenteiligen Meinung mehrerer Theologen. Sie verneint jedoch, daß man dieser Tatsache als solcher eine lehrmäßige Bedeutung beimessen könnte, um einen „locus theologicus" zu schaffen, auf den sich die Gläubigen berufen könnten, um das authentische Lehramt außer acht zu lassen und von diesem abweichenden Meinungen privater Theologen anzuhangen."

3. Für die Führung katholischer Krankenanstalten ergibt sich daraus:
a) Jede grundsätzlich approbierte oder zugelassene Mitwirkung ihrerseits zu Handlungen, die direkt auf Empfängnisverhütung hingeordnet sind, ist absolut untersagt. „Denn die offizielle Anerkennung der direkten Sterilisierung – und ganz besonders ihre Vorbereitung und Ausführung nach den Statuten der Krankenanstalt – ist eine Sache, die in der objektiven Ordnung nach ihrer Beschaffenheit oder im Inneren schlecht ist, zu der ein katholisches Krankenhaus in keiner Weise mitwirken kann. Jede so geleistete Mitwirkung würde ganz und gar der Aufgabe übel anstehen, die solchen Einrichtungen zugewiesen ist, und stünde im Gegensatz zur notwendigen Verkündigung und Verteidigung der moralischen Ordnung."
b) Die traditionelle Lehre über die materielle Mitwirkung mit den entsprechenden Unterscheidungen zwischen notwendiger und freier, zwischen nächster und entfernter Mitwirkung, bleibt in Kraft, ist aber gegebenenfalls äußerst klug anzuwenden.
c) Bei der Anwendung des Prinzips von der materiellen Mitarbeit soll, wo eine solche notwendig ist, ganz und gar jedes Ärgernis und jede Gefahr einer Verwirrung der

Geister hintangehalten werden durch eine entsprechende Darlegung der gegebenen Tatsachen.
„Die Kongregation hofft, daß die Kriterien, die in diesem Schreiben in Erinnerung gerufen wurden, der Erwartung dieses Episkopates entsprechen werden, daß dieser die Unsicherheiten der Gläubigen beheben und seiner seelsorglichen Aufgabe leichter entsprechen könne."
Dieses Dokument der Kongregation der Glaubenslehre wurde im Dezember 1976 veröffentlicht, trägt aber das Datum vom 13. März 1975.
(AAS LXVIII/1976, 738–740.)

*Zwei neue römische Dikasterien*

Zwei als Ergebnis des II. Vatikanums zunächst probeweise geschaffene Behörden der römischen Kurie haben nun auf Anordnung des Papstes ihre endgültige Organisation und Zielsetzung erhalten: die „Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden" sowie der „Laienrat", der fortan „Päpstlicher Rat für die Laien" heißt. Beide Organe waren von Paul VI. auf Wunsch der Konzilsväter am 6. Jänner 1967 eingerichtet worden. Nach zehnjähriger Probezeit hat er sie nun zu vollwertigen und ständigen Organen der Zentralverwaltung der katholischen Kirche umgewandelt. Bisher wurden beide Organe in Personalunion von dem nicht in Rom ansässigen kanadischen Kardinal Maurice Roy geleitet; künftig haben sie getrennte Führungsgremien mit einem Kardinal als Präsidenten und einem Vorstand an der Spitze, wie die römischen Kongregationen. Die entsprechenden Verfügungen des Papstes wurden am 16. Dezember 1976 im Vatikan veröffentlicht.
Der bisherige Laienrat hat als künftiger „Päpstlicher Rat für die Laien" nicht nur wie bisher beratende Funktion, sondern nimmt vollwertig an der Gesamtleitung der Kirche teil. Deswegen soll sein Präsident, ein Kardinal, seinen Sitz in Rom haben. Ihm stehen im Vorstand drei weitere Kardinäle sowie der Sekretär des Rates zur Seite. Zu Mitgliedern werden Bischöfe und Priester, jedoch in der Mehrzahl Laien, berufen. Diese sollen „aus den verschiedenen Regionen der Welt stammen und in den vielfältigen Aufgaben des Laienapostolates bewandert sein; zwischen dem Anteil von Männern und Frauen soll ein angemessenes Verhältnis gewahrt werden". Der Rat bedient sich, wie alle Behörden der Kurie, der Mithilfe von Konsultoren, unter denen auch Ordensfrauen sein sollen.
Die Zuständigkeit des Päpstlichen Rates für die Laien betrifft nicht nur wie bisher das individuelle und kollektive Apostolat der Laien, sondern generell alle Fragen der christlichen Lebensführung von Laien. Das päpstliche Dokument nennt hier unter anderem als Arbeitsbereich die wirksamere Präsenz der Laien im liturgischen, katechetischen, sakramentalen und erzieherischen Leben der Kirche. Ferner hat der Papst das im Jahre 1973 errichtete „Familienkomitee beim Hl. Stuhl" dem Rat zugeordnet. Der Vorsitz beider Einrichtungen wird zwar in Personalunion einem Kardinal übertragen, das Familienkomitee soll jedoch seine Selbständigkeit bewahren.

Die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden („Justitia et Pax") wird in ihrem inneren Aufbau zwar auch den Strukturen der übrigen römischen Behörden angeglichen, doch unterscheidet sie sich von diesen durch ihren eigenständigen Auftrag. Nach der Verfügung des Papstes besteht ihr Auftrag darin, „Probleme der Gerechtigkeit und des Friedens in lehrmäßiger, pastoraler und kerygmatischer Hinsicht zu studieren und zu vertiefen." Die Kommission soll dann die Möglichkeit spezifisch christlicher Beiträge zur Lösung solcher Probleme untersuchen und zugleich zu christlichem Zeugnis und Handeln für Gerechtigkeit und Frieden aufrufen. Die Kommission soll zu diesem Zweck alles sammeln, „was an Studien über die Entwicklung der Völker, den Frieden, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte in kultureller, moralischer, pädagogischer, ökonomischer und sozialer Hinsicht erscheint". Die von ihr zusammengetragene Dokumentation und die Ergebnisse eigener Studien soll die Kommission dann jeweils „allen

interessierten Instanzen der Kirche" zur Kenntnis bringen, mit dem Ziel, die soziale Verantwortung im Leben der Christen stärker bewußt zu machen. Gemäß dem Auftrag des Papstes soll die Kommission Rechtsverweigerungen, Verletzungen der Menschenrechte, Ungerechtigkeiten, die in den konkreten Situationen geschehen, in „objektiven und vollständigen Informationen" sammeln, „christliche Solidarität" mit jenen bekunden, die Unrecht leiden, „wenn immer die besondere Bedeutung der Lage oder die Schwere des Vorfalles dies rechtfertigen". Entsprechende Äußerungen müssen jedoch mit dem Staatssekretariat abgestimmt werden.
Gesprächspartner der Kommission sind in erster Linie die Bischofskonferenzen, mit denen sie „regelmäßige und organische Beziehungen" unterhalten soll. Ferner nennt das Dokument die übrigen Behörden der römischen Kurie sowie die verschiedenen einschlägigen kirchlichen Vereinigungen und Gruppen oder Personen, die außerhalb der Kirche einen konkreten Beitrag zur Verwirklichung derselben Ziele leisten. Die ökumenische Zusammenarbeit, die auch den Bereich der Nichtchristen miteinbezieht, wird ausdrücklich betont.
Zum Präsidenten des „Päpstlichen Rates für die Laien" ernannte der Papst den Kurienkardinal Opilio Rossi, der bis zu seiner Kreierung als Kardinal am 24. Mai 1976 Apostolischer Nuntius in Österreich gewesen war. In den Vorstand berief Paul VI. unter anderen auch den deutschen Kurienkardinal Joseph Schröffer. Opilio Kardinal Rossi wurde nach der Neuordnung auch Präsident des Familienkomitees.
Nach dem Ausscheiden von Kardinal Roy aus der Funktion des Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden ernannte der Papst den bisherigen Vizepräsidenten, Erzbischof Bernardin Gantin (Dahomey/Benin), zum Pro-Präsidenten dieser Behörde, womit er auf die Liste der Kardinalsanwärter gerückt ist.
(Motuproprio „Apostolatus peragendi" und Motuproprio „Justitiam et pacem" vom 10. Dezember 1976; AAS LXVIII/1976, 696–703.)

*Keine „freien Abteien" mehr*

Unter Berufung auf das Dekret des II. Vatikanums über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, besonders Artikel 9, der über das monastische Leben handelt, werden nun Neuerungen im kirchenrechtlichen Status der sogenannten freien oder gefreiten Abteien (Abbatiae nullius dioeceseos, can. 319 CIC) angeordnet.
Die gefreiten Äbte stehen einem eigenen Gebiete vor, das von jeglichem Diözesanverbande ausgeschieden ist, sie haben selber wie ein Diözesanbischof oberhirtliche Gewalt über ein bestimmtes Gebiet mit Klerus und Volk; manche dieser Äbte haben selber die Bischofsweihe empfangen, andere nicht. Derartige gefreite Abteien sind z. B. St. Paul vor den Mauern in Rom, Monte Cassino und Subiaco in Italien, Einsiedeln und St. Moritz in der Schweiz, Wettingen-Mehrerau in Österreich, Martinsberg in Ungarn. In Zukunft sollen freie Abteien nicht mehr errichtet werden, es sei denn, daß besondere Erfordernisse der Seelsorge dies nahe legten. Die gegenwärtig bestehenden freien Abteien sollen nach Absprache mit den jeweiligen Bischofskonferenzen die Gebiete ihrer Zuständigkeit besser bestimmen oder in einen anderen kirchenrechtlichen Status übergeführt werden, sofern sie nicht unter Sonderrecht stehen. Den freien Äbten soll künftig nicht mehr die Bischofsweihe erteilt werden, außer wenn die geistliche Obrigkeit dies ausdrücklich verlangt oder die besondere Situation der Abtei dies erfordert.
(Motuproprio „Catholica Ecclesia" vom 23. Oktober 1976; AAS LXVIII/1976, 694–696.)

*Keine Zulassung von Frauen zum Priesteramt*

„Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen." Das ist der Kernsatz eines Dokumentes der Kongregation für die Glaubenslehre, das am 27. Jänner 1977 veröffentlicht wurde.

Anlaß dieser Erklärung, die von Paul VI. angefordert und approbiert wurde, war eine in letzter Zeit innerhalb der katholischen Kirche geführte Diskussion über die Möglichkeit, auch Frauen die Priesterweihe zu erteilen. Ebenso hatten Kirchenversammlungen verschiedener Länder das Ersuchen an Rom gerichtet, die Frage neu zu prüfen. Ein weiterer Anlaß war die Entscheidung der anglikanischen Kirche und verschiedener protestantischer Gemeinschaften, auch Frauen mit dem geistlichen Amt zu betrauen. Angesichts dieser Umstände hielt es die Glaubenskongregation für ihre Pflicht, die Haltung der katholischen Kirche in dieser Frage „näher zu erklären": „Die Tradition der Kirche ist in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch so sicher gewesen, daß das Lehramt niemals einzuschreiten brauchte, um einen Grundsatz zu bekräftigen, der nicht bekämpft wurde, oder ein Gesetz zu verteidigen, das man nicht in Frage stellte." Dieselbe Tradition sei im übrigen auch von den Ostkirchen treu bewahrt worden. Wesentliches Motiv für diese Tradition sei der Wille der Kirche, dem „Urbild des Priestertums" treu zu bleiben, das „Christus gewollt und die Apostel gewissenhaft bewahrt haben".

Christus habe keineswegs, wie verschiedentlich behauptet werde, nur infolge der äußeren Umstände seiner Zeit oder irgendwelcher „Opportunitätsgründe" ausschließlich nur Männer zu seinen Aposteln erwählt. Das zeige sich darin, daß er gegenüber den Frauen eine Haltung eingenommen habe, die im Gegensatz zu der seiner Umwelt gestanden sei, wobei er nicht gezögert habe, sich vom mosaischen Gesetz zu distanzieren; er habe in dieser Frage mit den Vorurteilen seiner Zeit gebrochen, indem er „konkreten Formen der Diskriminierung der Frauen entschlossen entgegengetreten" sei. Frauen hätten ihn begleitet, Frauen hätten auch das Privileg gehabt, Christus nach seiner Auferstehung als erste zu sehen. Diese Fakten machten die Tatsache noch bemerkenswerter, daß Christus das Amt der Apostel den Frauen nicht anvertraut habe, ja daß selbst Maria, deren „erhabene Funktion in den Evangelien hervorgehoben wird, nicht mit dem apostolischen Amt betraut wurde".

Auch die Apostelgemeinde sei der Verhaltensweise Christi treu geblieben, und dies auch im hellenistischen Kulturraum, wo es die im Judentum praktizierten Diskriminierungen der Frau nicht gab und wo Frauen als Priesterinnen verschiedener Kulte fungierten. Obwohl Frauen zur Mitarbeit bei der christlichen Verkündigung herangezogen worden seien, habe man doch niemals daran gedacht, sie mit dem Priesteramt zu betrauen. Das Amtspriestertum habe man in der von Christus gewollten Form bewahren wollen.

Die Kirche habe an sich eine „gewisse Verfügungsgewalt" über die von ihr verwalteten Sakramente, also auch über die Priesterweihe, doch sei diese Vollmacht „begrenzt". Über die Grenzen zu wachen, sei Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, das sich an die Verhaltensweise Christi gebunden wisse.

Das Dokument würdigt im übrigen den „entscheidenden Beitrag" der Frauen für das Leben und die Geschichte der Kirche, ihre Mitarbeit in den kirchlichen Gremien und Ämtern, einschließlich einiger Kurienorgane sowie ihren „apostolischen Einsatz". Es bekennt sich auch mit Nachdruck zum Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau — die nicht Identität bedeute — sowie zur Gleichheit der Rechte der menschlichen Person und macht sich die vom II. Vatikanum ausgesprochene Verurteilung der Diskriminierung der Frau zu eigen. Die Zulassung zum Priesteramt sei kein Recht, sondern resultiere aus einer „ausdrücklichen Berufung". Es gebe keinen persönlichen Anspruch auf ein öffentliches Amt in der Kirche. Dazu komme, daß das Amt des Seelsorgers nicht eine einfache Leitungsfunktion — vergleichbar mit den Formen staatlicher Autorität — sei. Die Aufgaben in der Kirche seien verschieden „und dürfen deshalb nicht vermischt werden". Dabei gelte jedoch stets das Wort Christi: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt". Nach Ansicht der Glaubenskongregation birgt die Kontroverse über die Priesterweihe für Frauen die Gefahr, daß die christlichen Frauen daran gehindert werden, „sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt

zu werden". „Ihre Aufgabe ist heute von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken." Einer der letzten Sätze der Erklärung lautet: „Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsdiener, sondern die Heiligen". In den ersten Stellungnahmen seitens der geistlichen Kommentatoren, die diese Erklärung der Öffentlichkeit vorstellten, und auch seitens der Presse wird anerkennend hervorgehoben, daß dieses Dokument in einem Stil verfaßt sei, der nichts Diktatorisches an sich habe, sondern durch Argumente, die auch auf Einwände eingehen, zu überzeugen suche. Die römischen Herausgeber selbst betonten, daß sie mit der Möglichkeit rechneten, daß diese Erklärung von manchen mit Bedauern zur Kenntnis genommen würde. So sei die Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonat noch bewußt offen gelassen worden; ein eingehendes Studium darüber behalte sich die katholische Kirche noch für die Zukunft vor. Ein im Auftrag und unter ausdrücklicher Billigung der Glaubenskongregation erarbeiteter und veröffentlichter Kommentar schließt mit den Worten: „Man ist noch weit davon entfernt, sich die Größe der Sendung der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft ganz bewußt gemacht zu haben. Wir sind leider noch weit davon entfernt, alle Benachteiligungen überwunden zu haben, deren Opfer die Frauen noch immer sind."
(Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Oktober 1976, dem Feste der hl. Theresia von Avila; „L'Osservatore Romano" Nr. 22 vom 28. Jänner 1977.)

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.**

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia XIV.* (392.) Roma 1976. Kart.

ADLER MANFRED, *Die Söhne der Finsternis.* 3. Teil: Theologische Finsternis. (226.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. DM 12.80, S 98.60.

AUCLAIR MARCELLE, *Mehr Freude.* Mein Leben aus dem Evangelium. (141.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 14.80.

BANTLE FRANZ XAVER, *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jh. (FreibThSt, Bd. 103) (614.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 92.—.

BISTÜMER DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES, *Karwoche und Ostern.* Auszug des Meßbuches. Handausgabe. (111.) Benziger, Einsiedeln / Herder, Freiburg u. a. 1976. Snolin DM / sfr 9.—, S 69.30.

BOROS LADISLAUS, *Aus der Hoffnung leben.* Zukunftserwartungen im christlichen Dasein. (122.) (Herderbücherei 607), Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

BREUSS JOSEF, *Das Kana-Wunder.* Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von Joh 2, 1—12. (Biblische Beiträge 12) (77.) Schweiz. kath. Bibelwerk, Fribourg 1976.

CARILLO GIUSEPPINA, *Mons. Francesco Faberj.* Alcuni scritti e lettere. (136.) (Studi e ricerche sul clero Romano 2) Libr. Ed. Vat., Città del Vaticano 1977. Brosch.

CARRE AMBROISE M., *Die tägliche Umkehr.* (191.) Ars sacra, München 1977. Kart. lam. DM 17.—.

CONGAR YVES, *Der Fall Lefebvre.* Schisma in der Kirche? (144.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

DANTINE WILHELM, *Hoffen — Handeln — Leiden.* Christliche Lebensperspektiven. (264.) Herder, Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. lam. S 158.—, DM 26.80.

DEMMER KLAUS, *Entscheidung und Verhängnis.* Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 38.) (245.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Ln. DM 28.50.

DEUFEL KONRAD, *Kirche und Tradition.* Ein Beitrag zur Geschichte der theol. Wende im 19. Jh. am Beispiel des kirchlich-theol. Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen. (Beiträge zur Katholizismusforschung, hg. v. A. Rauscher. Reihe B: Abhandlungen) (518.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 48.—.

DURRER WERNER, *Siegeszug der Wunderbaren Medaille.* (155.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. DM 6.80, S 52.40.

ERMECKE GUSTAV, *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre.* (340.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1977. Snolin DM 15.80.

FINKENZELLER JOSEF, *Was kommt nach dem Tod?* Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch. (188.) Don-Bosco-V., München 1976. Kart. DM 16.80.

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Testaments.* Bd. 6: Die Propheten seit dem 4. Jahrhundert. (134.) Mohn, Gütersloh 1976. Kart. DM 28.—.

GALLUS TIBOR, *Der Nachkomme der Frau (Gen 3, 15) in der evangelischen Schriftauslegung.* 3. Bd. (172.) Carinthia, Klagenfurt 1976. Kart. S 184.—, DM 26.—.

GLATT MAX, *Der Alkoholiker und die Hilfe, die er braucht.* Diagnose und Hilfen. (XIII u. 198.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 143.—, DM 24.—.

GRÜNDEL JOHANNES, *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden* auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre. (Veröff. d. Grabmann-Institutes, NF 27) (XXXI u. 382.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 68.—.

GUARDINI ROMANO, *Die Existenz des Christen.* (VIII u. 520.) Schöningh, Paderborn 1976. Ln. DM 34.—.

GUARDINI ROMANO, *Theologische Briefe an einen Freund.* Einsichten an der Grenze des Lebens. (67.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 6.80.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Maria Anna Josefa Lindmayr:* Prophetin Gottes — Helferin der Armen Seelen. (277 S., 8 Tafeln) Miriam-V., Jestetten 1976. Ln. DM 20.—, S 154.—.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Wahre und falsche Mystik.* (73.) Miriam-V. Jestetten 1976. Kart. lam. DM 4.80, S 37.—.

HASSLWANDER JOLANTHE, *Franziskuslegenden.* (61.) Miriam-V., Jestetten $^{3}$1976. Kart. lam. DM 4.80, S 37.—.

HEINE SUSANNE, *Biblische Fachdidaktik.* Neues Testament. (253.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 166.—, DM 26.50.

HEMMERLE KLAUS, *Vorspiel zur Theologie.* Einübungen. (159.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 19.80.

HILDEBRAND DIETRICH VON, *Was ist Philosophie?* (Gesammelte Werke I) (263.) Kohlhammer, Stuttgart/Habbel, Regensburg 1976. Ln. DM 44.—.

HÖSLINGER NORBERT, *Probleme mit der Bibel?* (Reihe B Nr. 1) (62.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1976. Kart. lam. S 48.—, DM 6.70.

HUDAL ALOIS C., *Römische Tagebücher.* Lebensbeichte eines alten Bischofs. (324 S., 8 Tafeln) Stocker, Graz 1976. Ln. 326.—.

IMBACH JOSEF, *Fragender Glaube.* Antworten auf aktuelle Probleme. (110.) Don-Bosco-V., München 1976. Kart. DM 12.80.

JAROŠ KARL, *Ägypten und Vorderasien.* Eine kleine Chronographie bis zum Auftreten Alexanders d. Gr. (206 S., 45 Abb.) Veritas, Linz 1976. Kart. lam. S 86.—, DM 14.50.

KARLINGER EDMUND, *Bußsakrament und Familie.* (89.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 88.—.

KERN WALTER, *Atheismus — Marxismus — Christentum.* Beiträge zur Diskussion. (203.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Kart. lam. S 160.—.

KOCH G. / LIES L. / SCHREINER J. / WITTSTADT K., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament.* Eine Hinführung zur Sakramentenlehre. (Theologie im Fernkurs, Bd. 5) (160.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 19.80.

LÄPPLE ALFRED, *Von der Exegese zur Katechese.* Werkbuch zur Bibel, Bd. 3, NT I (212.) Don-Bosco-V., München 1976. Kart. DM 24.80.

LENGELING EMIL JOSEPH, *Kritische Distanz.* Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. (151.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. lam. DM 15.80.

LOTTER FRIEDRICH, *Severinus von Noricum.* Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von der spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hg. v. K. Bosl, Bd. 12) (VIII u. 328.) Hiersemann, Stuttgart 1976. Ln. DM 130.—.

LUCHTERHANDT OTTO, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche.* Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. (Abh. des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Bd. XXX) (319.) V. Wissenschaft u. Politik, Köln 1976. Ln. DM 48.—.

LÜTHOLD-MINDER IDA, *Der hl. Bruder Klaus von der Flüe.* (96.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. DM 7.80, S 60.10.

MEINHOLD PETER, *Außenseiter in den Kirchen.* Was wollen die modernen Erneuerungsbewegungen? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzung. (128.) (Herderbücherei 598) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

MUSSNER FRANZ, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit.* Eine Hilfe für die Kirchen. (Qu. disp. Bd. 76) (143.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 24.80.

NETZER JOHANNES, *Das Taufgespräch in der Gemeinde.* Pastoraltheologische Untersuchung zum rechten Vollzug der erneuerten Taufpraxis. (239.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 34.—.

PIOLANTI ANTONIO, *L'Accademia di Religione Cattolica.* Profilo della sua storia e del suo Tomismo. (Biblioteca per la storia del Tomismo 9) (XI u. 546.) Libr. Ed. Vat., Città del Vaticano 1977. Brosch.

RAHNER KARL, *Toleranz in der Kirche.* Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. (Herderbücherei, Bd. 596) (126.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

REINGRABNER GUSTAV, *Adel und Reformation.* Beiträge zur Geschichte des protestantischen Adels im Land unter der Enns während des 16. u. 17. Jh. (158.) Verein für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 1976.

REITERER FRIEDRICH VINZENZ, *Gerechtigkeit als Heil.* QDZ bei Deuterojesaja, Aussage und Vergleich mit der atl Tradition. (226.) Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1976. Kart. S 250.—.

RODT NORBERT, *Kirchenbauten in Wien 1945—1975.* Auftrag, Aufbau und Aufwand der Kirche von Wien. (Veröff. d. Kirchenhist. Instituts d. kath. theol. Fakultät Wien, hg. v. F. Loidl, Bd. 19) (586.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 720.—, DM 120.—.

ROMBOLD GÜNTER, *Kunst — Protest und Verheißung.* Eine Anthropologie der Kunst. (118 S., 16 Tafeln, 8 Abb.) (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 7) OÖ. Landesverlag, Lnz 1976. Kart. lam. S 128.—, DM 20.—.

RUEF VINZENZ, *Die wahre Geschichte von der hl. Maria Goretti.* (93.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kart. lam. DM 6.80, S 52.40.

SALGADO JEAN MARIE, *Le B^x de Mazenod et Pie IX.* (Studi Piani 2) (68.) Libr. Ed. Vat., Città del Vaticano 1976. Brosch.

SCHNITZLER THEODOR, *Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt.* In Stichworten, Übersichten und Bildern. (48.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 8.80.

SCHOLZ FRANZ, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.* Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. (174.) Don-Bosco-Verlag, München 1976. Snolin DM 24.80.

SCHRETTLE ANTON, *Thema Befreiung — Erlösung.* (Thematische Verkündigung) (257.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 166.—, DM 28.50.

SCHULZ HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 39) (128.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Ln. DM 19.80.

SEIFERT JOSEF, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (88.) Pustet, Salzburg 1976. Kart. lam. S 80.—, DM 11.50.

SEUFFERT JOSEF, *Herr, bleibe bei uns.* Ge-

bete für ältere Menschen. (104.) Don-Bosco-Verlag, München 1976. Kart. lam. DM 12.80.
STIEFVATER ALOIS, *Einstiege für die Predigt.* Wegweisung und Hilfe für Mitarbeiter im Dienst am Wort. (127.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 17.80.
STOECKLE BERNHARD, *Handeln aus dem Glauben.* Moraltheologie konkret. (theologisches Seminar) (176.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 19.80.
THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, *Abkürzungsverzeichnis.* (XVIII u. 398.); *Band I, Lfg. 1—3* (IX u. 480.) Walter de Gruyter, Berlin 1976. Halbleder DM 220.— je kart. Lfg. DM 38.— (Subskription).
THIELICKE HELMUT, *Der Christ im Ernstfall.* Das kleine Buch der Hoffnung. Meditationen — Reflexionen. (154.) (Herderbücherei 600) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 5.90.
ZELLER HERMANN, *Lebensfreude — ernst genommen.* (80.) Ars sacra, München 1976. Kart. lam. DM 10.40.

## HERAUSGEBER

ARBEITSGEMEINSCHAFT KAÖ u. a., *Wem glauben?* ORF-Studienprogramm. (240.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 70.—, DM 11.50.
GNILKA JOACHIM, *Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute.* (Theol. Kontaktstudium, Bd. 4) (104.) Don-Bosco-V., München 1976. Kart. DM 14.80.
HANSEMANN GEORG, *Religiöse Erziehung heute.* Vom Vorschulalter zum Erwachsensein. (346.) Styria, Graz 1976. Paperback S 280.—.
HORN / BIENER / KROPFREITER / PLANYAVSKY, *Orgelstücke zum Gotteslob.* Teil I: Advent / Weihnachten. (77.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Brosch. DM 18.—.
LÁSZLÓ STEFAN, *Priesterliche Spiritualität heute.* (180.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 118.—, DM 19.80.
LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (188.) Verein f. ostbairische Heimatforschung, Passau 1976. Kart.
REIKERSTORFER JOHANN, *Befreiter Mensch.* Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung. (200.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 198.—, DM 29.—.
WEGER KARL-HEINZ, *Religionskritik.* Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. (159.) Johannes-Berchmans-V., München 1976. Kart. lam. DM 22.—.

## BUCHBESPRECHUNGEN

## PHILOSOPHIE

CASPER BERNHARD, *Sprache und Theologie.* Eine philosophische Hinführung (208.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 28.50.

In fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung will C. der Glaubensrede wie auch der Sprache der Theologie in einem sehr wesentlichen Punkt zu ihrem Selbstverständnis verhelfen. Denn nur, wenn sich Glaube und Theologie als ganz bestimmte „Sprachhandlungen" ihrer bewußt sind, kann im Horizont eines solch vermittelten Selbstverständnisses verantwortlich von Gott, vom Heil des Menschen und von göttlicher Offenbarung gesprochen werden. Hinsichtlich der Klärung dieses Selbstverständnisses hat im Rahmen der theologischen Disziplinen die Fundamentaltheologie sicherlich eine ganz wesentliche Funktion wahrzunehmen.

Das zeichnet dieses Werk in der Reihe gegenwärtiger Besinnungsversuche auf die Wirklichkeit menschlichen Sprechens vor allem aus: Alle bloß empirische Sprachanalyse transzendierend gelingt es C., Dimensionen der Sprache aufzudecken, die in bloß empirischer Intention verborgen bleiben müssen. Dabei verbindet sich das sprachanalytische Anliegen — über eine wesentliche Vertieferung des sprachanalytischen Ansatzes (vor allem bei Wittgenstein und Austin) — mit dem hermeneutischen. Es durchzieht die ganze Arbeit eine kritische Auseinandersetzung mit Wittgenstein. Sehr gut zeigt C., wie der Ansatz der Sprachanalytik etwa im Sinne der „Sprachspieltheorie" Wittgensteins auf unzureichenden Voraussetzungen beruht, so daß hier in einer Verkürzung der sprachlichen Wirklichkeit Dimensionen, wie z. B. „Zwischenmenschlichkeit", „Geschichtlichkeit" und die transzendierende Kraft" der Sprache, wie damit verbunden auch das Problem der Entfremdung der Sprache nicht hinreichend in den Blick kommen. Die Sprachanalytik „bleibt selbst einem eindimensional technischen Denken verhaftet, welches das ganze Phänomen der Sprache noch gar nicht zu Gesicht bekommt" (200). Wohl aber bieten sich — wie C. sehr feinsinnig aufdeckt — bei Wittgenstein und vor allem bei Austin Ansätze zu einer „volleren" Phänomenologie der Sprache" (200), die durchaus die Erkenntnisse der Sprachanalytik integrieren läßt.

Zu den systematischen Grunderkenntnissen des Buches gehört die Einsicht, daß Sprechen immer ein „Handeln" bedeutet von jemandem zu jemandem. Solches Geschehen hat eine Tiefenbedeutung und spielt immer auch im Spannungsfeld von Entfremdung und Aussein auf Heil. Beachtlich sind die Ausführungen über die Glaubenssprache, deren Charakteristikum (grammatisch) in einem „Erzählen" gesehen wird. U. E. bringt C. damit gerade die allem Glauben so wesentliche Rückgebundenheit an die Positivität der Heilsgeschichte in seinem Denkhorizont zum Zuge. In der Glaubensrede geht es um ein „Erzählen" von Geschichtlichem. Was sich heilsgeschichtlich im Feld der Geschichte ereignet, ermächtigt zur Sprache. Es kann und muß erzählt werden. Das ist das eine. Was sich ereignet, ist — wie C. kritisch herausarbeitet — jedoch nicht eine Begebenheit neben anderen. „Durch ein

plötzliches Geschehen, das in das herrschende Sprachspiel nicht paßt, bricht eine völlig neue Dimension herein und erschließt sich" (167).

Die Dimension, die hier aufbricht und zum Glauben fordert, ist die des vom Menschen her nicht zu schaffenden Heils. Hier also geschieht — in unserer Glaubenstradition immer wieder bezeugt — eine unbedingte Erschließungserfahrung. Das Kennzeichnende ist das Zugleich von Bekenntnis zu gegenwärtiger Erschließung und verheißender Erfüllung. Dadurch wird die Tiefengrammatik der Glaubenssprache konstituiert. Näherhin charakterisiert C. im Rahmen einer Differenzierung der Sprachhandlungen der Philosophie, der Ethik und der Kunst die Struktur der Glaubenssprache deshalb als ein „bekennendes Erzählen". In der so präzisierten Struktur unterscheiden sich die „Erzählungen" des Glaubens deshalb von anderen Erzählungen, weil und insofern sie im Lichte eines „unbedingten und umfassenden Interesses des Menschen am Heil" (181) stehen. Bekennendes Erzählen wird zum Zeugnis, das durch die Existenz des Zeugen selber spricht und an die Existenz des Hörers appelliert. Solcher Glaube hat gemeinschaftlich-dialogischen Charakter. In seinen Sprachhandlungen wird der unbedingte Sinn gerade als der mich in meinem Verhältnis zu dem andern betreffende Sinn ergriffen.

Von der Unmittelbarkeit der Sprachhandlungen des Glaubens ist die Theologie als besondere Sprachhandlung abgehoben. Glaube ist nicht Theologie. Die Sprachhandlungen des Glaubens sind primär. Aber in der Tradition liegt die Notwendigkeit, das ursprüngliche Wort in je neuer geschichtlicher Lage zu vermitteln. Daraus ergibt sich Möglichkeit wie Notwendigkeit einer Rezeption, die zuletzt in der Weise argumentierender Theologie zu erfolgen hat. C. sieht sehr klar die Voraussetzungsproblematik aller Theologie in ihrer spezifisch theoretisch-argumentativen Absicht, wenn er ihr Sprechen als „propositionale Sprachhandlung" bezeichnet. Solche Sprachhandlungen legen dar, „warum etwas so und so verstanden werden müsse — oder so und nicht anders ausgelegt werden dürfe. Sie legen umsichtig, reflektierend dar und auseinander, was prinzipiell schon gegeben ist. Dadurch tragen sie entscheidend bei, daß Glauben im stets neuen Geschehen der Geschichte lebendig bleibt" (196 f).

Jedem theologisch Interessierten wird dieses Buch wertvolle Dienste erweisen.

*Wien* *Johann Reikerstorfer*

GRABNER-HAIDER ANTON, *Glaubenssprache.* Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie (178.), Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 126.—, DM 22.—.

Das Buch möchte die theologische Hermeneutik-Diskussion an einem entscheidenden Punkt ergänzen und weiterführen in der Überzeugung, daß eine theologische Hermeneutik durchaus den verschärften Kriterien für Wissenschaft genügen könne.

Sehr klar sieht Vf. das eigentliche Problem aller Theologie: Mit dem Wandel der geschichtlichen Lebenswelt muß auch die Sprache des Glaubens immer neu interpretiert, d. h. in eine gewandelte Sprache übersetzt werden. Hier eigentlich — wo sich in der Gegenwart eine Unsicherheit bzw. Ratlosigkeit breit macht — liegt der Ort für das Anliegen dieses Buches. Vf. fragt nach den Kriterien solcher Übersetzungsversuche. Dabei formuliert er — wohl mit Recht — seine Bedenken gegen eine theologische Hermeneutik in der bloßen Bindung an den sogenannten „hermeneutischen Zirkel". Einer solchen Hermeneutik gelinge es nämlich nicht, eine hinreichende Theorie des Verstehens zu entwickeln. Sie könne deshalb auch nicht präzise Übersetzungsregeln bzw. Überprüfungskriterien für die anstehende theologische Aufgabe angeben. Was zu bleiben scheint, sind in forschungslogischer Hinsicht „verschiedene heuristische Verfahren auf intuitiver Basis", die dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht genügen.

Demgegenüber möchte Vf. das hermeneutische Verfahren in ein wissenschaftliches Vorgehen überführen. Hiefür versucht er ein Regelsystem für den theologischen Sprach- und Übersetzungsprozeß zu erstellen. Dabei folgt er der Methode der analytischen Philosophie. Nach einer Darstellung des Entstehungsorts und der Struktur der Glaubenssprache wird in die Problematik einer Hermeneutik der Glaubenssprache eingeführt. Zentral ist die Entwicklung einer wissenschaftlichen Hermeneutik. Darüber hinaus werden noch einige Texttypen (biblische, dogmatische, liturgische Texte, Gebete, Texte ausgezeichneter Glaubender) sowie verschiedene Redetypen der Glaubenssprache (Predigt, Katechese, Glaubensinformation, Glaubensgespräch, Meditation, Liturgie und Lied, persönliches Beten) untersucht.

Wir verstehen sehr wohl das Anliegen des Vf. und meinen, daß seine Art der Durchführung für die Theologie sicherlich nicht uninteressant sein kann. Nur bleibt bei alldem doch die Frage, ob mit dem vom Vf. erstellten Regelsystem für den aller Theologie aufgegebenen Übersetzungsprozeß der Glaubenssprache tatsächlich der eigentlichen Aufgabenstellung dessen, was Theologie heißt, entsprochen wird. Was besagt eigentlich die vom Vf. geforderte „Übersetzung" der Glaubenssprache? Bleibt sein Lösungsversuch nicht selbst noch allzusehr der Unmittelbarkeit verhaftet, solange in dieser Übersetzungsaufgabe nicht vor allem das Problem einer inhaltlichen Aneignung der

tradierten Glaubenspositivität gesehen wird? An eine solche Aneignung, die zuletzt nur im Rahmen eines philosophisch differenzierten, universalen Wirklichkeitshorizontes als theologische Systematik zu leisten ist, wären freilich andere Anforderungen gestellt, als sie Vf. von seinem Horizont her in den Blick zu nehmen vermag.

*Wien* *Johann Reikerstorfer*

PEUKERT HELMUT, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie.* Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. (367.) (Patmos — Paperback) Düsseldorf 1976. Brosch. DM 28.80.

Das Buch gehört zu den wenigen theologischen Arbeiten, die sich mit genügender Sachkompetenz den Problemen der modernen Philosophie und Wissenschaftstheorie stellen, indes noch ein Großteil der Theologen sich mit der Philosophie des 19. Jh. beschäftigt in der Überzeugung, daß dort die Probleme unseres Jh. und vielleicht auch des nächsten längst schon gelöst seien. Daß dem nicht ganz so ist, läßt auch dieses umfangreiche Werk an einigen Stellen deutlich erkennen. Es zeichnet sich aus durch detaillierte Sachkenntnis, durch klare und übersichtliche Argumentation. Sein Informationswert dürfte gerade unter Theologen enorm groß sein.

Die Klammer, die sich um das Buch spannt, ist die Frage nach einem heute möglichen Ansatz fundamentaler Theologie. Im 1. Teil des Buches werden drei namhafte Ansätze einer solchen Theologie referiert: die existentiale Interpretation, die transzendentaltheologische Hermeneutik und die politische Theologie. Zugleich werden die Grenzen dieser Ansätze deutlich. Es muß also im Kontext einer Transformation der Philosophie hin zu einer streng wissenschaftlichen Disziplin erneut nach einem solchen fundamentaltheologischen Ansatz gefragt werden.

Deswegen gilt der umfangreiche 2. Teil der Information über die wichtigsten Fragestellungen und vorläufigen Problemlösungen der modernen Wissenschaftstheorie und im Gefolge davon einer umfassenden Theorie kommunikativen Handelns. Zunächst werden genetisch die Auswirkungen der anfänglichen Sprachanalyse innerhalb einer empiristischen Ontologie auf die Theologie gezeigt. Dann wird sehr übersichtlich die Weiterentwicklung des analytischen Programms dargestellt; dies vor allem am Beispiel Carnaps und Poppers. Dabei kommen bereits die Grundzüge einer umfassenden Wissenschaftstheorie in den Blick, wobei die heutige Fragestellung an den Modellen Poppers, Kuhns und (andeutungsweise) Toulmins gezeigt wird.

Einen Schwerpunkt der Darstellung bildet vom gestellten Thema her die Wende zur Pragmatik in der analytischen Philosophie, die mit der Spätphilosophie Wittgensteins erfolgt, die später von ganzen sprachphilosophischen Schulen und von davon inspirierten linguistischen Forschungsprogrammen weitergeführt wird. Ein markantes Beispiel dafür ist das zunächst rein syntaktische Modell sprachlicher Kompetenz N. Chomskys (Generative Transformationsgrammatik) und seiner Weiterentwicklung zu einer „Generativen Semantik" und zuletzt zu einer linguistischen Theorie kommunikativen Handelns. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich auch am Methodenproblem in den Sozialwissenschaften, an dem analytische und hermeneutische Fragestellungen hart aufeinanderprallen. Auch hier weist die letzte Diskussion in Richtung einer umfassenden Handlungstheorie. Eher am Rand wird auch der Ansatz einer konstruktiven Wissenschaftstheorie im Kontext der konstruktiven Logik der „Erlanger Schule" dargestellt.

Der 3. Teil versucht, im Hinblick auf den gesuchten fundamentaltheologischen Ansatz die Entwicklung und Ausgestaltung einer Theorie kommunikativen Handelns darzustellen. Eine solche Theorie hat den Doppelcharakter einer empirischen Theorie und transzendentalen Selbstreflexion auf eine konstitutive Praxis (230). Angesetzt wird bei einer Theorie „kommunikativer Kompetenz", wie sie von J. Habermas und etwas modifiziert von K. O. Apel entworfen wurde. Eine Rekonstruktion des normativen Kerns kommunikativen Handelns muß sich auf eine ideale Kommunikationslage beziehen, wobei eine solche Situation als ein Vorgriff angesehen wird. Hier setzt nun eine fundamentale Theologie an: In der jüdisch-christlichen Tradition geht es um die Wirklichkeit, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns erfahren wird, und um die Weise kommunikativen Handelns, die angesichts dieser Erfahrung möglich ist. Fundamentale Theologie muß als Theorie dieses kommunikativen, anamnetisch-solidarisch auf den Tod zugehenden Handelns und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit entwickelt werden (288). Diese Wirklichkeit, die als rettende Wirklichkeit für den anderen behauptet wird und die durch die Rettung des anderen die eigene, auf den Tod zugehende Existenz möglich macht, muß als „Gott" bezeichnet werden (311). Die Wirklichkeit Gottes wird in einer Situation kommunikativen Handelns und durch dieses identifizierbar und benennbar. Fundamentale Theologie ist schließlich eine Theorie des kommunikativen Handelns und der im Handeln erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit Gottes.

Ist durch diesen Ansatz Theologie aus der Beliebigkeit entlassen? Keineswegs! Denn man könnte die Prädikate Gottes (Wirklichkeit, die rettet, die Existenz möglich macht) jederzeit durch andere Prädikate ersetzen, die gerade theologische „Mode" sind, oder durch Prädikate anderer Religionen. Zudem bleibt die Annahme einer solchen Wirklichkeit in der Beliebigkeit, d. h. sie bleibt wissenschaft-

lich unentscheidbar. Also ist damit Theologie nicht einmal im Ansatz als eine Wissenschaft gerechtfertigt. Was vorgelegt wurde, ist dies: Eine pragmatische Handlungstheorie wird mit einem austauschbaren (religiösen) Gehalt gefüllt. Dies war in hermeneutischer Tradition nie allzu schwierig. Sprachtheoretisch konzentriert sich alles auf Pragmatik; Syntax und Semantik werden bei der eigentlichen Problemstellung nicht berührt. Daher werden logische Analysen auch recht kurz abgetan, wie etwa die Anmerkung zu Gatzemaier (312) zeigt. Wie will P. mit einer Aussagenlogik arbeiten, wenn er in der religiösen Sprache der Ausgrenzung eines aussageartigen Bereichs nicht zustimmt? Auch wenn sich Theologie an eine pragmatische Kommunikationstheorie anhängen läßt, so ist sie deswegen noch lange nicht als eine Wissenschaft gerechtfertigt. Es wurde höchstens die Schwierigkeit eines solchen Versuchs wieder einmal deutlicher.

*Graz* *Anton Grabner-Haider*

## BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

SCHWAGER HANS (Hg.), *Schriften der Bibel*, literaturgeschichtlich geordnet. Band I: Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift. 1968. Band II: Von der Denkschrift Nehemias bis zu den Pastoralbriefen. 1970. Sonderausgabe in einem Band (691). Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1975, Paperback DM 18.—.

Die von Sch. mit Einleitungen versehene Auswahl aus dem biblischen Schrifttum des Alten und Neuen Testamentes auf der Textgrundlage der Zürcher Bibel sowie einiger Texte aus den Schriften der Gemeinde von Qumran (Übersetzung von E. Lohse) bietet größere Teile der Bibel abweichend von der gewohnten Ordnung des Kanons in ihrer rekonstruierten Urgestalt und in literaturgeschichtlicher Anordnung, d. h. in der vermuteten Reihenfolge ihrer Entstehung (7). Bd. I beginnt mit dem sogen. Thronfolgebuch (2 Sam 9—20; 1 Kön 1 u. 2) und dem Werk des Jahwisten als angenommenen ältesten Geschichtswerken, bietet dann Texte aus der älteren Spruchweisheit und den Psalmen, zu den Propheten (Elija, Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaja) und sodann aus dem deuteronomistischen und priesterlichen Geschichtswerk. Bd. II enthält die Nehemia-Denkschrift, Texte der späteren Weisheit, aus der Apokalyptik (Daniel, Qumran) und aus dem NT, ebenfalls in chronologisch-genetischer Reihung, beginnend mit Texten aus der Spruchquelle nach dem Lk-Ev und abschließend mit Texten der nachapostolischen Zeit.

Den größeren literarischen Einheiten hat Hg. in Einleitungen jeweils ausführlichere Informationen über den geschichtlichen und theologischen Ort dieser Texte im Gesamt der Bibel vorangestellt; dankenswert ist auch der Anhang zur Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Bibel (Bd. I, 341 ff). In der Frage der Auswahl ist sich Sch. der Subjektivität durchaus bewußt (8). Jona dürfte als Zeugnis der nachexilischen Literatur nicht fehlen! Das Fehlen des einen oder anderen zentralen Textes (z. B. Ex 24, 1—11) macht aber auch die Problematik jeder literaturgeschichtlichen Anordnung deutlich, da sich nicht wenige Texte einer zuverlässigen Datierung widersetzen. Die zuversichtlichen Aussagen zur Abgrenzung der Pentateuchschichten (10) wird man heute kaum mehr so nachsprechen (vgl. auch die blassen Bemerkungen zum Eholisten S. 9 f).

Der gewiß preiswerten Sonderausgabe sind also informierte, d. h. kritische Benützer zu wünschen, die sich der hypothetischen Anordnung vieler Texte bewußt sind. In diesem Fall wird der Bd. zweifellos seinen Zweck erfüllen: die Bibel als geschichtlich gewachsenes und gewordenes Wort zu verstehen und die Erkenntnis zu bestätigen, „daß Geschichte, Wort und Glaube zusammengehören" (7). Ein Druckversehen: Lies I 346, II 89 u. 335 Wildkens.

*Graz* *Johannes Marböck*

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

Wer immer sich intensiver mit den Psalmen, dieser Synthese atl Glaubens, auseinanderzusetzen sucht, ist heute in Gefahr, im Dickicht der zahlreichen und methodisch widersprüchlichen exegetischen Literatur bald die Orientierung zu verlieren. Dieser immer spürbareren Not will diese Publikation abhelfen, die m. W. im deutschen Sprachraum kein vergleichbares Gegenstück besitzt. B. schreitet das gesamte Feld der Psalmenauslegung ab, wobei er geschickt Forschungsgeschichte und Systematik in klar strukturierter und informationsreicher Darstellung zu vereinen weiß. Ausgehend von der formgeschichtlichen Methode, die „als Basismethode der Psalmenexegese zu gelten hat" (12), und ihrer radikalisierten Durchführung in der kultischen Psalmendeutung sind sechs Kapitel den beiden Hauptgattungen des Psalters, den Klageliedern und Dankliedern des einzelnen gewidmet. Dabei wird auch die königs- und die bundesideologische Interpretation berücksichtigt. Bleibt die Studie bis dahin im Vorfeld des kanonischen Psalters, so erweisen sich die frömmigkeitliche, die kollektive und die (recht verstandene) historisierende Psalmendeutung als direkt zuständig für das biblische Verständnis im inner-atl Bereich. Hier wird auch die Welt der exilisch-nachexilischen Schriftgelehrsamkeit in ihren vielfältigen Anliegen faßbar. Diesem weithin redaktionsgeschichtlichen Aspekt, dem „krönenden Abschluß der Auslegung" (87), der in 3 Kap. behandelt wird, gilt das besondere Interesse des Vf. Diente doch schon seine

Studie „Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen" (SBS 18, Stuttgart ²1967) dem Anliegen, die formgeschichtlich-kultische mit der redaktionsgeschichtlichen und hier vor allem der kollektiven Betrachtungsweise durch den hermeneutischen Schlüssel der Neuinterpretation miteinander zu verbinden. Wurde im vorausgehenden nach der Entstehung der Psalmen gefragt, so geht es in dem anschließenden, der Redaktionsgeschichte gewidmeten Kap. um die Entstehung des Psalters als Buch. Das Bild der verschiedenen Auslegungstendenzen wird schließlich durch die dichtungswissenschaftliche Psalmendeutung abgerundet. Das letzte Kap. gilt der ntl und kirchlichen Psalmenauslegung sowie konkreten Problemen des Psalmenbetens heute.

Das Buch präsentiert seine weitgespannte Thematik in stets ansprechender, sachlich solider und didaktisch gekonnter Darstellung. Die differenzierten Positionen werden trotz des beschränkten Umfangs meist prägnant charakterisiert und ausgewogen beurteilt. Manche Bewertung mag freilich zu hart ausgefallen sein, manche Perspektive verkürzt erscheinen, den jüngsten methodischen Ansätzen einzelner Psalmenmonographien und den erarbeiteten theologischen Aspekten hätte vielleicht etwas breiterer Raum eingeräumt werden können. Doch sei die Lektüre jedem nachdrücklich empfohlen, der sich rasch und anhand eines kundigen Führers über die oft verschlungenen Wege der Psalmenexegese informieren will.

*Wien* *Georg Braulik*

NIEDERWIMMER KURT, *Askese und Mysterium.* Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens. (FRLANT 113) (267.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Ln. DM 45.—.

Der evangelische Wiener Neutestamentler will in dieser wichtigen Monographie die Entwicklungsgeschichte der urchristlichen Sexualmoral darstellen, soweit diese noch zu erhellen ist. Dabei ist N. bemüht, den Ertrag der neueren Forschung (bis Frühjahr 1973) zu bündeln und weiterzuführen. Der Erfolg seiner Untersuchung liegt darin, daß er von der gängigen Tendenz neuerer Untersuchungen abweicht und der asketischen Motivation von Anfang an einen weit größeren Geltungsraum innerhalb der urchristlichen Überlieferung zuspricht, als das sonst üblicherweise geschieht: „der asketische Enthusiasmus (freilich aus verschiedenen Motiven gespeist) steht am Anfang, und der Kompromiß mit dem Möglichen, Zuträglichen und Zumutbaren am Ende der Entwicklung der christlichen Anfänge" (10; vgl. 222 f).

Der Gang der *Untersuchung* ist durch das (nicht repräsentative) Quellenmaterial bestimmt. Für den Weg der *Entwicklung* scheinen dem Vf. (11) nur folgende Stufen festzustehen: die Unmittelbarkeit Jesu, erste Versuche der Vermittlung zwischen „eschatologischer Motivation und historischer Positivität in der ersten nachösterlichen Zeit" und schließlich eine beginnende Konsolidierung in Institution und Moral („Katholisierungsprozeß"). Das Buch umfaßt 4 Kap. recht unterschiedlichen Umfangs, von denen das über Paulus und die nachpaulinische Tradition („judenchristliches Missionschristentum") am umfangreichsten ausfiel (64—157). Diesem geht einleitend das Kap. über die „eschatologische Moralkritik Jesu" und weiterführend das über „Traditionen aus dem palästinensischen Judenchristentum" voraus. Den Abschluß bildet Kap. 4, das dem „Prozeß der Katholisierung" und der Auseinandersetzung mit frühgnostischer Sexualmoral gewidmet ist. Gute Register (inklusive Sachregister) machen es dem Benutzer leicht, die Materialfülle des Buches zu erschließen.

Gerade weil die Quellenlage zur gewählten Thematik keine geschlossenen Entwicklungsgänge rekonstruieren läßt, müßten m. E. zwei Thesen des Vf. näher überprüft werden oder, wenn das nicht möglich ist, unbewiesen bleiben. Daß die Heimat der christlichen Sexualaskese in asketischen Tendenzen „heterodoxer" Gruppen des nachbiblischen Judentums zu suchen sei (220), ist ebenso fraglich wie die Auskunft, daß in der Verkündigung Jesu Tendenzen jener Toraverschärfung (des zeitgenössischen Tora-Rigorismus) lebendig seien (221; vgl. 24—29, zu Mt 5, 28). Richtig scheint mir zu sein, daß weder Toraverschärfung noch Freiheit gegenüber dem Gesetz von Jesus „zur Grundsätzlichkeit erhoben" wurden, sondern sich in beidem „die *„eschatologische Motivation"* ausdrückt (ebd.). Abgesehen von den genannten Bedenken, wird man dem Vf. auch in mancher Einzelheit widersprechen müssen. Eines aber macht seine Arbeit deutlich: Das Erbe der christlichen Sexualmoral ist von einer seltsamen Ambivalenz bestimmt, „sie ist Symptom der Hoffnung und Symptom der Angst, Hoffnung und Verhängnis zugleich" (223).

*Bochum* *Gerhard Schneider*

HAINZ JOSEF (Hg.), *Kirche im Werden.* Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament. (296.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 38.—.

Der Sammelband umfaßt Studien von Mitgliedern des „Collegium Biblicum München" (Schüler des Neutestamentlers Otto Kuss) zum Thema Amt und Gemeinde. Schon deren Anordnung zeigt, daß die Thematik unter dem Gesichtspunkt einer „Kirche im Werden" verstanden ist. So führt denn auch das Buch letztlich zu der Auffassung, „daß die Kirche von den verschiedensten Aspekten her *immer*, nicht nur in der Zeit des Urchristentums und des NT, ‚Kirche im Werden' war und ist" (11).

Zu den Aussagen der *Paulusbriefe* schreiben F. Laub (1 Thess), J. Eckert (Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Pls), J. Herten (Charisma), J. Hainz (Anfänge des Bischofs- und Diakonenamts; Amt und Amtsvermittlung) und J. Ernst (Von der Ortsgemeinde zur Großkirche). Aus dem Bereich der *Synoptiker — Theologie* folgen die Studien von W. Bracht (Gemeindesituation in Mk), A. Sand (Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Mt), H. Steichele (Geist und Amt in Apg) und E. Kränkl (Pls und die Auferweckungszeugen nach Apg). Leider fehlt ein Beitrag zum 3. Evangelium, während der zweite Aufsatz zur Apg nur einen Abschnitt der 1972 erschienenen Dissertation von Kränkl darstellt. Eine der wichtigsten Studien ist m. E. die von A. Sand über die Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den *Pastoralbriefen* (215—237), der (gegen N. Brox) betont, daß auch diese Briefe noch keine geschlossene ekklesiologische Konzeption bieten. F. Schröger befaßt sich mit der Gemeinde des *1. Petrusbriefes* und G. Richter, dessen Gedenken das Buch gewidmet ist († 28. 8. 1975), steuert eine umfangreiche Abhandlung über die *joh Schriften* bei.

Der Sammelband ist ordentlich ausgestattet und zeugt von einer guten Zusammenarbeit der Autoren. Daß einige Schriften (z. B. Lk, Hebr, Jak) nicht behandelt wurden, wird man verschmerzen können, nicht aber, daß die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für Kirche und Amt ausgeklammert blieb. Das Ergebnis konnte unter einer solchen Voraussetzung vielleicht nur dem entsprechen, was der Hg. gleich dreimal in seinem Vorwort behauptet, nämlich daß die Kirche *sich einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß verdanke* (10 f). Das ist einseitig formuliert oder wenigstens mißverständlich, da es im Zusammenhang mit der Feststellung begegnet, Jesus habe nicht eigentlich eine eigene Kirche gründen wollen (9 f). Zu der Frage, was Jesus für Kirche und Amt bedeutet, läßt sich doch gewiß mehr sagen, als der berühmte Satz A. Loisys behauptet: Jesus verkündigte das Reich Gottes, doch gekommen ist die Kirche (vgl. 10). Der Leser des Buches könnte erwarten, daß ihm neben den zusammenfassenden Negativbestimmungen Zeitbedingtheit, Kontingenz, Vorläufigkeit, Situationsbedingtheit (11) auch gemeinsame positive Grundlinien der urkirchlichen Amts- und Gemeindeverständnisse aufgezeigt würden. Trotzdem dürfte der Sammelband die seiner Intention entsprechende informative Aufgabe (11) erfüllen.

*Bochum* *Gerhard Schneider*

MUSSNER FRANZ, *Theologie der Freiheit nach Paulus.* (Qu. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 75) (83.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 12.80.

Das Buch enthält laut Vorwort die erweiterte Form eines Exkurses, der ursprünglich im Kommentar desselben Vf. zum Galaterbrief (HThK IX, ²1974) stehen sollte. Schon diese Entstehungsgeschichte garantiert einerseits die gediegene Untersuchung eines überhaupt für Paulus kompetenten Forschers und andererseits die spezielle Sicht des Themas von dem Brief her, in dem es besonders brisant ist.

Das Einleitungskapital über „Die Ursprünge" (I) setzt auch sofort bei der Gal 2, 11—21 beschriebenen Auseinandersetzung um die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen ein. Da M. hier „zusammen essen" als einen Schlüsselbegriff der paulinischen und christlichen Freiheit benützt, erscheint die Abhandlung als nahtlose Fortsetzung des genannten Gal-Kommentars, an dessen Ende eine ebenso frappierende wie fruchtbare Feststellung „das Wesen des Christentums" als συνεσθίειν bezeichnet (vgl. den als „Kommentar" dazu geschriebenen Festschriftbeitrag von M. für Johannes Auer [Regensburg 1975]). Die eigentliche These bildet (II) „Der programmatische Satz in Gal 5, 1": „Zur Freiheit hat uns Christus befreit." Es ist die „eschatologische Befreiung" (III) — nicht einfach von Gesetz, Sünde und Tod, sondern präziser — vom „Gesetz als Heilsweg", von der „Macht der Sünde", vom „Tod als eschatologischer Unheilsmacht" und darüber hinaus (wieder nach dem Gal) vom „ ‚Elementen'-Dienst". Ziel der Befreiung ist der „Heilszustand" (IV) der „Adoptionssohnschaft Gottes" (30). Und dieser hat „Konsequenzen für die christliche Existenz" (V). Der neue Indikativ zieht auch einen neuen Imperativ nach sich. Der Geist ist es, der den Erlösten treibt (Gal 5, 18), und der neue Herr, dem er gehorcht (33).

Von den restlichen Kapiteln seien besonders die sehr anregenden Vergleiche hervorgehoben. Sie arbeiten zunächst (VII) die enge Verbindung zwischen Jesus und Paulus heraus und dann (VIII) den Unterschied des Paulus zu den Juden (mit der rabbinischen Verknüpfung von Thorastudium und Freiheit), den Griechen (mit dem vielfältigen untheologischen Freiheitsbegriff von Solon bis Epiktet) und den Gnostikern (mit ihrem „Entfremdungskomplex" [60]). Zusammen zu lesen sind auch die beiden letzten Kapitel. Einige zumindest mißverständliche Bemerkungen zum Thema „Lehrfreiheit?" (X) werden unter dem Gesichtspunkt der christlichen Freiheit im Raum der Kirche (XI) implizit wieder zurechtgerückt — eine aktuelle Abrundung dieser Quaestio, deren Qualität die drucktechnische Streckung der Quantität (mit nur 32 Zeilen pro Seite) nicht gebraucht hätte.

*Bochum* *Walter Radl*

FIEDLER PETER / ZELLER DIETER (Hg.), *Gegenwart und kommendes Reich.* (Schülergabe f. A. Vögtle) (Stuttgarter Biblische Bei-

träge (189.) KBW, Stuttgart 1975. Kart. DM 42.—.

Auch A. Vögtle hat neben der Kollegeneine Schülerfestschrift erhalten. Wie jene („Menschensohn"), so hat auch diese ein einheitliches Thema („Reich Gottes", vor allem unter der hermeneutischen Herausforderung der enttäuschten Naherwartung). Die einzelnen Beiträge sind (mit Ausnahme dessen von G. Richter) relativ knapp gehalten. Sie decken miteinander etwa den untersuchbaren Rahmen. Behandelt wird die jüdische Vorgeschichte des synoptischen Begriffes „Königsherrschaft Gottes" (M. Lattke), „Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft" (I. Maisch), „Gericht und Reich Gottes bei Johannes und Jesus" (die ntl Täuferpredigt und Jesus; P. Wolf), „Die Stellung der ‚Terminworte' in der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testaments" (L. Oberlinner), „Der Zusammenhang der Eschatologie in der Logienquelle" (D. Zeller), Die Eschatologie des Markusevangeliums (J. M. Nützel), „Gegenwart und Zukunft der Basileia im Matthäusevangelium" (P. Fiedler), „Heilsgegenwart und Zukunft bei Lukas" (H.-J. Michel), „Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium" (G. Richter). Auch als „Zusammenfassende Überlegungen" berichtet D. Zeller über „Exegese als Anstoß für systematische Eschatologie" und H. Gollinger bringt Überlegungen zu „Reich/Herrschaft Gottes als Thema des Religionsunterrichts?". Ein Verzeichnis abgekürzt zitierter Literatur und ein Register ntl Stellen sind beigegeben.

Das Thema (seit Schnackenburg kaum zusammenfassend bearbeitet) verdient gerade angesichts der genannten hermeneutischen Problematik (ausgebliebene Naherwartung) erneute Aufmerksamkeit. Die Idee der thematisch gebundenen Festschrift verdient neuerliches Lob. Freilich ersetzen die Beiträge Verschiedener (so interessanten Einblick sie auf engem Rahmen in die Wirkungsgeschichte eines exegetischen Lehrers geben) nicht die synthetische Kraft einer Monographie. Paulus hätte wohl noch einbezogen werden sollen. In der relativ gemeinsamen Tendenz aller Vf. scheint mir mehr oder weniger latent die Gefahr gegeben zu sein, die signalisierte Glaubensschwierigkeit letztlich durch die Verbindlichkeit ethischer Weisung Jesu beantworten zu wollen, wobei meines Erachtens die zumindest unklare Stellung zum Thema „Auferstehung Jesu" eine legitime Lösung des Problems eher erschwert. Nur von dort her läßt sich meines Erachtens ntl begründen, „daß es endlich — und dann endgültig — zu einer Wendung unseres irdischen Daseins zum Guten durch Gott, durch ihn allein kommen wird " (S. 7, P. Fiedler). Das aber scheinen mir die Beiträge dieses Bandes durchaus nicht herauszustellen. Mit der genannten Einschränkung kann der Bd. als durchaus informativ dem Studium empfohlen werden.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, IV/2: Jüngergemeinde und Kirche. (208.) Patmos, Düsseldorf 1976. Snolin DM 32.80.

Erfreulicherweise kann nun die Vollendung des Entwurfes einer Theologie des NT des Tübinger Fachkollegen mitgeteilt werden. Dieser Bd. entspricht formal durchaus den bereits in dieser Zeitschrift vorgestellten 4 anderen. Wie Schelkle selbst bemerkt (11), sind Änderungen in der Beurteilung von Sachverhalten bei einem Werk, dessen Erscheinen sich über fast neun Jahre hin erstreckt, durchaus gegeben. Das ist natürlich und es ist nützlich, darauf zu achten.

Das Thema des Buches ist die Darstellung wesentlicher Formen des In-Erscheinung-Tretens von Kirche bzw. die Frage nach den Vorformen des Phänomens Kirche. Konkret geht der Weg der Darstellung in folgender Weise:

§ 1 Sondergemeinden und Jüngergemeinde (als typische vergleichbare Umweltphänomene der Zeit Jesu bzw. der frühen Kirche werden kurz der Pharisäismus u. a. nach den ntl Stellungnahmen und Nachrichten und etwas ausführlicher die Gemeinde von Qumran unter Beachtung der Kontraste zu jesuanischen bzw. kirchlichen Auffassungen dargestellt).

§ 2 Jüngergemeinde und Kirche (die Jüngergemeinde setzt sich in der Kirche fort, das entscheidende Moment der Kontinuität war die Christologie; wesentliche Elemente sind das bewahrte Wort des irdischen Jesus und die von Christus gestifteten Sakramente; das Amt der Apostel ist wesentlich für die Verklammerung von Jüngergemeinde und Kirche; für Sch. ist bezüglich der Kontinuität der beiden Größen wenigstens so viel angesichts der bestehenden kritischen Fragen zu bejahen: „... daß die Kirche explizit hörbar und sichtbar macht, was im Wort und Werk des irdischen Jesus implizit angelegt und enthalten ist" (35); Besprechung wichtiger Bezeichnungen für die Kirche — Ekklesia, Leib, Neuer Bund, Volk Gottes).

§ 3 Charisma und Amt (die Begriffe Charis und Charisma; gemiedene und verwendete Bezeichnungen für das „kirchliche Amt"; Reflexionen ntl Texte über die bereits erfahrene Wirklichkeit des kirchlichen Amtes).

§ 4 Ämter (die Zwölf und die Apostel, Priester, Älteste, Propheten, Lehrer und Evangelisten, Hirten, Bischöfe, Diakone, Vorsteher und Führer, Frau und Amt — „Kirche wie Amt müßten erst andere Struktur erhalten, wenn die Frau am priesterlichen Amt teilhaben sollte, falls dies möglich ist" [89]).

§ 5 Petrus (Darstellung der ntl Texte; Mt 16, 18 f, nachösterliche Bildung).

§ 6 Wort (Macht des göttlichen Wortes, Wort und Schrift, Wort Gottes in der Kirche, unmittelbares Wort Gottes).
§ 7 Sakramente (Jesus und Kultübung, ntl Sakramente).
§ 8 Taufe (nach Darlegung der Texte und Vorgeschichte auch Erörterung der Frage Sündenvergebung nach der Taufe).
§ 9 Mahl (vor allem natürlich das Herrenmahl).
§ 10 Israel und Kirche (Verhältnis zwischen Jesus und Israel, Prophetenmorde, Schuld am Tod Jesu, Urgemeinde zu Jerusalem, die Stellungnahme des Paulus und des Jo-Ev; Resümee: „Die Geschichte der Kirche mit Israel ist mit nicht leichten Fragen belastet. Beginnen sie schon im NT?" [186]).
§ 11 Kirche und Völker (Israel und die Völker, Jesus und die Völker nach den synopt. Evv, die Darstellung des Jo-Ev, der Apg, Paulus als Apostel der Völker).
Auch in diesem letzten Bd. bestehen die bereits gewürdigten positiven Aspekte (unter anderem weite Information bei knapper, doch verständlicher Darstellung; abgewogenes Urteil; Suche nach Gespräch mit der kirchlichen Lehre). In der konkreten Durchführung des Themas kommt vielleicht die Darstellung des Phänomens Kirche in den ntl Texten bzw. die „Theorie" über Kirche in den einzelnen wichtigen ntl Verfassern gegenüber den bekannten Arbeiten von R. Schnackenburg oder H. Schlier doch etwas zu kurz. Auch in diesem Bd. läßt sich über Einzelprobleme anderer Meinung sein, was nicht weiter behandelt zu werden braucht und kann. Relativ viele Druckfehler sind stehengeblieben. Dem nun endlich vollendeten Werk sind viele Leser zu wünschen. Man wird in der Lektüre gewiß zu reichem Erkenntnisfortschritt im Gesamtspektrum ntl Aussage geführt werden. Es ist gut, daß Sch. seine akademische Tätigkeit gerade mit diesem sympathischen Werk abrunden konnte. Dank und Gratulation dazu.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

GLÜCKNER RICHARD, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas.* (Walberberger Studien. Theol. Reihe, Bd. 9) (XXII u. 246.) Grünewald, Mainz o. J. Snolin DM 39.—.

In einem 1. Teil (A. Heilsgeschichte und Verkündigung in den Schriften des Lukas, S. 3—95) wird versucht zu klären, „wie in der lukanischen Konzeption der Heilsgeschichte das Verhältnis von Geschichte und Verkündigung näher zu fassen ist" (IX). Das konkret dahinterstehende Problem ist, ob Lk „der Heils- die historische Gewißheit" vorordne (G. Klein; Zitat S. IX). Der 2. Teil (B. Heilung und Erlösung in der Verkündigung des Lukas, S. 96—240) ist im wesentlichen der Text einer Bonner Dissertation 1973 unter dem gleichen Titel wie das Gesamtbuch. Darin setzt sich Vf. mit dem vielbesprochenen „soteriologischen Loch" der lukanischen Theologie auseinander (X). In der konkreten Durchführung wird im 1. Teil nach „Tradition und historiographischer Methode im Proömium des Lukasevangeliums 1, 1—4", nach Zeugnis und Zeugenschaft als „Grundstrukturen lukanischer Verkündigung im Zeugnis der Apostelgeschichte" und schließlich nach dem „Verhältnis der lukanischen Verkündigung zur alttestamentlichen Heilsgeschichte" anhand der Bedeutung von Jerusalem und Tempel im Gesamttext des lukanischen Doppelwerkes gefragt. Im 2. Teil wird die Frage zu beantworten gesucht nach drei Themen: „Menschwerdung und Leben Jesu als rettende Sendung", „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi" und „Das universale Heil des erhöhten Herrn". G. kommt zum Ergebnis, daß das lukanische Doppelwerk sehr wohl und uneingeschränkt Glaubensverkündigung ist sowie auch, im Gegensatz zur referierten Meinung, sehr wohl die Erlösung durch das Leben, Sterben und Auferwecktwerden (Erhöhtwerden) Jesu darbiete.

Die Arbeit steht in der Reihe anderer Versuche, das lukanische Doppelwerk theologisch zu „rehabilitieren". Die referierten Ergebnisse sind im allgemeinen plausibel begründet. Das tatsächliche soteriologische Loch in den „paradigmatischen" Heidenpredigten (Kap. 14 und 17 der Apg) könnte gerade im Sinne der These des Vf. wohl auch anders und einleuchtender begründet werden. Das Schema von Erniedrigung und Erhöhung Jesu liegt für mich in den lukanischen Schriften nicht so deutlich zutage wie für den Vf. Auch eine differenziertere Darstellung der Auferstehungs-(Leiblichkeits-)problematik bei Lk wäre mir erwünscht gewesen (207—210). Insgesamt eine sympathische und Dimensionen zurechtrückende Arbeit.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

BROX NORBERT, *Falsche Verfasserangaben.* Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (132.) (SBS 79.) KBW, Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 16.—.

Die Pseudepigraphenforschung erlebt heute auf vielen Gebieten eine Renaissance. In bezug auf die biblischen Schriften wurde das Thema des Buches bisher jedoch wenig behandelt und kaum befriedigend beantwortet. Vf. schließt eine empfindliche Lücke. Er sammelt vielfältige Informationen aus der antiken Literatur wie dem Judentum und legt auch Ergebnisse seiner eigenen ausführlichen Studien zum NT und zur Patristik in einer Weise dar, die jeden an dieser Literatur Interessierten fesseln muß. Exemplarisch beschreibt er das Ausmaß und die Spielformen dieser eigenartigen Literaturgattung, die sich von der antiken, auch christlichen Fälschungskritik her weder verharmlosen läßt noch eine innerhalb des Kanons völlig untragbare Ungeheuerlichkeit darstellt. Ihre Entstehung

gründet in allgemeinen Bedingungen der antiken Kultur und Literatur. Speziell im christlichen Milieu dürfte die Pseudepigraphie auch mit der u. U. als erlaubt betrachteten „Nutzlüge" motiviert worden sein (85—105). Im Blick auf den Kanon allerdings ist das Kriterium der Apostolizität primär eine Frage nach dem Inhalt einer Schrift (120—129), so daß jede Verfassernennung, also auch eine fiktive, zweitrangig werden muß.

Der Vorzug des Buches liegt in seiner betont sachlichen und umfassenden Darstellung eines Phänomens, das innerhalb des Kanons weder grundsätzlich bestritten noch zu exklusiv erklärt werden sollte. Daß Vf. jedoch auch die biblische Pseudepigraphie sehr von nachbiblischen Verhältnissen her zu begreifen geneigt ist, bildet sicherlich den Ansatzpunkt einer von ihm erwarteten Kritik (5). Im Einzelfall ist zwar noch Arbeit nötig, um Umfang und Qualität möglicher Pseudepigraphie auch innerhalb des Kanons näher abzugrenzen, doch bietet B. viele unerläßliche und lehrreiche Einzelbeobachtungen aus einem sonst nur schwer überschaubaren Bereich an Literatur und hütet sich vor einer vorschnellen Systematisierung (130). Da in ntl Einleitungswerken bisher nur wenig zu dieser Frage zu lesen war, wird ein breiter Leserkreis für dieses anregende Buch dankbar sein.

*Graz* *Peter Trummer*

PESCH RUDOLF, *Das Markusevangelium*, I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1—8, 26 (HThK II/1), (XXIV u. 424.) Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 90.—.

In der gegenwärtigen Forschung wird dem Mk-Ev besonderes Interesse entgegengebracht, „weil es Traditionen ältester Herkunft verwahrt und in vielfacher Hinsicht das Wirken wie das Wort Jesu selbst noch spiegelt: die Geschichte dessen, von dem die frohe Botschaft, die Heilsbotschaft erzählt" (63). Trotzdem blieb seit Jahrzehnten ein ausführlicher wissenschaftlicher kath. Kommentar zu diesem Evangelium ein Wunsch. J. Blinzler, dem die Bearbeitung des Mk-Ev in HThK zugedacht war, starb, ehe er seine Aufgabe vollenden konnte. Der Frankfurter Exeget R. Pesch übernahm diese Arbeit.

Der ausführliche Einleitungsteil (1—69) zeichnet den Standpunkt des Vf. innerhalb der umfangreichen Literatur zum Mk (XIII bis XX). Mk hat mit seinem Buchtitel (1, 1) eine Entwicklung eingeleitet, die zur Benennung der Bücher, in denen urchristliche Autoren die Jesustradition zusammenfassen und für ihre Gemeinden bearbeiten, als Evangelium (im Sinn einer Buchbezeichnung und eines literarischen Genus) führt (1). „Daß die literarische Fassung der Jesustradition unter dem theologisch verbindlichen Leitbegriff des Evangeliums geschieht, darf als theologisch reflektierte Leistung des Evangelisten gelten" (3). Ohne sie wäre die Jesustradition der Kirche kaum erhalten geblieben, wenigstens nicht in einer Form, die den Ursprüngen nahe und von zersägender Wucherung verschont blieb. Wer war dieser Mann, dem diese Großtat zu verdanken ist? P. kommt zu dem Ergebnis: „Wir müssen uns damit abfinden, nur überliefert zu sehen, daß der Verfasser des zweiten Evangeliums den verbreiteten Namen Markus trug" (11). Die Identifizierung dieses Markus mit dem Jerusalemer Johannes Markus (Apg 12, 12; Kol 4, 10; Philem 24; 1 Petr 5, 13) wird durch das Ev nicht bestätigt. Der historische Zeugniswert des bekannten Papiastextes über das Mk-Ev wird zurückhaltend beurteilt (5). „Daß beim Vorgang der Zuschreibung dann Markus als Dolmetscher des Petrus eingeführt wird, ist dem theologiegeschichtlichen Klima des zweiten Jahrhunderts, wo es im Vergleich mit den Gnostikern um Beanspruchung und Bestreitung apostolischer Herkunft von Lehren und Schriften geht, verständlich und nicht ohne Parallele" (10). Als Entstehungsort läßt P. Rom gelten. „Gegen eine römische Herkunft des Mk-Evangeliums spricht nichts. Rom, wo vermutlich mehrere christliche Hausgemeinden existierten, in denen Christen verschiedener Herkunft lebten (vgl. Röm 16), als Sammelplatz von Jesustraditionen ist besonders leicht vorstellbar" (13). Die altkirchlichen Angaben über die Entstehungszeit werden als historisch wertlos beurteilt. „Erschließen läßt sich die Abfassungszeit allein aus der Redaktion von Mk 13, wo Jüdischer Krieg und Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 vorausgesetzt sind. Man wird das Mk-Evangelium also bald nach 70 n. Chr. ansetzen müssen" (14). Die literarische Leistung des Mk ist gerade im Horizont eines unliterarisch konservativen Verfahrens zu würdigen. „Durch einfache Auseinanderreihung von Traditionsstücken oder Sammlungen, Einschachtelung von Material in vormarkinische Sammlungen, gliedernde Nutzung der Orts- und Zeitangaben und insbesondere den Ausbau der typisierenden Kompositionsmöglichkeiten hat Markus ein Werk geschaffen, das — da eher zum Vorlesen als zum Lesen bestimmt — den Hörer stark beeindruckt und ihm ein (relativ gerundetes) Bild des Wirkens Jesu vermittelt — eine historische Vorstellung (Geschichtsdarstellung) wie einen Eindruck der Bedeutung des Berichteten (Missionsbuch)" (25).

Der Aufbau des Evangeliums zeigt 2 Hälften, deren Grenze durch 8, 26/27 geht. Jede Hälfte hat 3 Hauptteile. Die 1. Hälfte ist wesentlich durch vormarkinische Sammlungen von Jesu Lehre und Wunderwirksamkeit bestimmt, der Aufbau der 2. durch die vormarkinische Passionsgeschichte. Die viel behandelte Frage über den Schluß des Ev wird mit den Worten entschieden: „Der Kommentar des Mk-Ev hat allen Grund, davon auszugehen, daß mit Mk 16, 1—8 der ursprüngliche Abschluß des Evangeliums gegeben ist.

Die Eigenart dieses Schlusses ist Anstoß zur Interpretation, nicht zu konjekturaler Rekonstruktion oder Vermutung" (47). Zum Interessantesten der Einleitung gehören die Gedanken über die theologische Leistung des Mk, die in ständiger Auseinandersetzung mit den geäußerten Ansichten gebracht werden. Mk erzählt die Geschichte Jesu und tradiert diese als Grundlage des Evangeliums. Er hält den Unterschied zwischen der vergangenen Geschichte und der eigenen kirchlichen Gegenwart durchaus fest und überspringt ihn nicht in bloß vergegenwärtigender Verkündigung. „Das Ausmaß freier Produktion von Jesusüberlieferung hat die formgeschichtliche Forschung bei weitem überschätzt ... Denn daß die Evangelien ihrem Selbstverständnis nach Darbietungen zuverlässiger Tradition über den irdischen Jesus sein wollen, läßt sich nicht bestreiten" (49). „Das Eangelium ist indirekt Predigt, direkt Geschichtserzählung — nicht umgekehrt" (51). „Mk entwirft keine selbständige Christologie — das urkirchliche Bekenntnis und die Christologie seiner Traditionen sind Voraussetzungen seiner Arbeit. Wie die literarische ist auch die theologische Leistung des Evangelisten konservativ" (54). Die schriftliche Fixierung der Jesustraditionen wird damit in Zusammenhang gebracht, daß durch den Umbruch zwischen 60 und 70 n. Chr. die Kontinuität der Tradition bedroht war; die palästinensischen Gemeinden waren zerstört, die Christen in Rom verfolgt, die autoritativen Zeugen Petrus und Jakobus tot. Die theologische Leistung des Mk sieht P. in der übergreifenden Komposition, mit der über die einzelnen Traditionen hinaus Spannungsbogen geschaffen werden, die das ganze Ev umfassen: der Weg Jesu (als epiphaniale Geschichte, Offenbarungsgeschichte), seine missionarische Wirkung (hervorgehoben durch Chorschlüsse, Akklamationen, Verbreitungsnotizen, Schilderungen des Andrangs) und fortschreitende himmlische Offenbarung der Würde Jesu (Taufe, Verklärung, Tod). Die drei Spannungsbogen münden bei der Gemeinde (Nachfolge, Aufruf zum Bekenntnis, Gemeinde als Ort, wo Jesu Würde so geoffenbart ist, daß ihr vollgültig akklamiert werden kann). Das Material, das Mk verarbeitet, ist wesentlich durch vormarkinische Sammlungen mitbestimmt: Täufer-Jesus-Tradition, ein Tag in Kapharnaum, Streitgespräche-Sammlung, Gleichnis-Sammlung, Wundergeschichten-Sammlung, Gemeindeunterweisung, Passionsgeschichte. Mk setzt in seiner Darstellung die Tendenz vormarkinischer Sammlungen fort, das Zeugnismaterial für das Ev, die Verkündigung in Mission und Katechese, bereitzustellen, Material, auf das man sich berufen konnte, weil es auf die Autorität des irdischen Jesus zurückgeführt wurde (67).

Die Kommentierung der einzelnen Perikopen erfolgt nach einem festen Schema: I. Literarische Informationen und Übersetzung; II. Gattungs- und formkritische Information; III. Vers-um-Vers-Kommentierung; IV. Überlieferungskritische und traditionsgeschichtliche Informationen; V. Redaktionskritische Arbeit des Evangelisten, seine theologische Linie. Diese übersichtliche Methode ist zu begrüßen. Die Vers-um-Vers-Kommentierung wird durch „exkursartige Ausführungen" ergänzt (z. B. Galiläa im Mk, Verkündigen, Gottes Herrschaft) und durch ausführlichere „Exkurse": „die vormarkinische Wundergeschichtensammlung und die sog. θεῖος ἀνήρ-Christologie" und „Zur Frage der Brüder und Schwestern Jesu" (nach P. leibliche Brüder und Schwestern Jesu; J. Blinzler habe „unverantwortlich harmonisiert" [324]). Aus vielen Bemerkungen (ad IV.) ist zu sehen, daß die Skepsis hinsichtlich der Historizität der Evangelien, wie sie etwa R. Bultmann behauptet hat, aber von seinen Schülern nicht mehr geteilt wurde, doch weithin überwunden ist. Selbst wenn die Historizität mancher Wunder nicht gehalten wird, so ist doch die Argumentation solider geführt und der hypothetische Charakter der Erklärung unterstrichen. So wird für die Entstehung der Totenerweckungserzählung (5, 21—43) eine „Hypothese" (312) formuliert: „Der Name Jairus, die Angabe, daß das Mädchen todkrank war, die Struktur der Erzählung und der Einfluß der Elija-Elischa-Überlieferungen bei der Ausformulierung urchristlicher Christologie erlaubten einen steigenden Ausbau der Heilungserzählung zu einer Totenerweckungserzählung nach dem Überbietungsmotiv: Hier ist mehr als ein Prophet" (313). Eine Hypothese hinterläßt Fragezeichen!

P. geht nach vielen Vorarbeiten an seine Arbeit heran. Die Kenntnis der Literatur ist umfassend (am Ende jeder Perikope ist die Spezialliteratur verzeichnet). Die Kritik der verschiedenen Ansichten ist ausgewogen. Die Problematik wird klar aufgezeigt. Selbst wenn eine vorgeschlagene Lösung nicht überzeugt, muß der Ernst der Bemühung anerkannt werden. Der Kommentar trägt zusammen, was die Markusforschung bisher geleistet hat, nimmt dazu Stellung und ist eine Basis für Weiterarbeit, für die manche Weichen gestellt sind. Auch dem Seelsorger, der um den Stand der Forschung wissen soll, bietet das Buch, das nicht schwierig zu lesen ist, wertvolle Hilfe.

*St. Pölten* *Alois Stöger*

HEINE SUSANNE, *Leibhafter Glaube.* Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. (223.) Herder, Wien 1976. Lam. S 180.—, DM 29.50.

Die Assistentin an der Evang.-Theol. Fakultät in Wien legt ihre Dissertation vor. Es geht ihr darum, den Problemkreis „leiblicher Existenz" bei Paulus unter bewußter Aufnahme der hermeneutischen Problematik darzustellen und nach Konsequenzen zu befragen. Konkret setzt sie sich mit 5 Autoren

auseinander, die unter bewußter Bejahung der hermeneutischen Problematik das Problem der Leiblichkeit bei Paulus untersucht haben (R. Bultmann, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Schunack, K. A. Bauer). H. meint, daß diese Versuche nicht konsequent genug durchgeführt wurden. Nach einer kurzen Darstellung der hermeneutischen Grundfragen (wobei H. sich ausdrücklich als theologische Prämisse zum evang. „sola fide" bekennt) versucht sie, 5 Dimensionen menschlicher Leibhaftigkeit „als Wesensmerkmale menschlicher Existenz" näher zu charakterisieren (Ganzheit, sozialer Bezug, Sichtbarkeit, Begrenztheit, Geschichtssetzung). Unter Bezug auf diese Gegebenheiten werden die paulinischen Leib-Aussagen auf ihre Wertigkeit für einen „wissenschaftlich denkenden Leser" heute vermittelt. Dabei meint H. feststellen zu können, daß sich Paulus einschlußweise von allem „schlechten metaphysischen Denken" durch sein „allein aus Glauben" abgewendet habe. Freilich gehe es bei Paulus nie um Glauben „an sich", sondern um jeweils konkret bestimmten leibhaftigen Glauben. Die Gültigkeit eines solchen Glaubens werde nur durch den konkreten Vollzug des Glaubens im Handeln des Menschen an anderen vermittelt.

Die Arbeit zeigt m. E. deutlich Notwendigkeit und Gefahr „bewußt hermeneutischer Theologie". Der Untersuchungsraster ist nicht aus Paulus, sondern aus der gewählten soziologischen, psychologischen und pädagogischen Literatur erhoben. Damit besteht immer wieder die Gefahr der „Eisegese" von einem bestimmten heutigen Wirklichkeitsverständnis her. Die verhältnismäßige Absolutsetzung bestimmter philosophischer Ansichten (E. Heintel) fördert den objektiven (exegetischen) Wert der Arbeit nicht. Das Festschreiben eines bestimmten (evang.) Glaubensverständnisses ist nicht exegetisches Resultat, sondern konfessionalistisch bedingt. Unbeachtet dieser Einwände habe ich die Arbeit mit Interesse gelesen. Wenn ich auch nicht glaube, daß sie an das vermutete Ziel gelangt ist, so markiert sie doch deutlich eine Aufgabe und regt entschieden dazu an, hier weiter zu denken und bewußt als heutiger Mensch jene alten Texte zu lesen.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

## KIRCHENGESCHICHTE

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

Die Aufklärung war eine Zeit lebendiger, geistiger Auseinandersetzung. Selbst die theol. Diskussion erhielt neue und wichtige Anstöße, auch wenn sie am Rande gelegentlich ins Modische oder Seichte abglitt (wo geschieht dies nicht?). Es wurden Impulse gegeben, die das kirchliche Leben noch lange befruchtet haben. Fragen der Disziplin und Frömmigkeit wurden in diese Diskussion miteinbezogen. Die bestehenden Formen wurden kritisch im Lichte der biblischen Botschaft, der Geschichte und der menschlichen Vernunft betrachtet und gewertet. Auch der Zölibat blieb nicht ausgespart. Gerade an diesem Punkt prallten die Auseinandersetzungen manchmal heftig aufeinander, denn allzu lange war das Problem als Tabu behandelt worden. Im 16. Jahrhundert waren praktisch wie theoretisch noch alle Möglichkeiten offen. Doch bald wurde der Zölibat der Geistlichen zu einem Kennzeichen echter Katholizität, an dem nicht mehr gerüttelt werden sollte. In der Aufklärung war das In-Frage-Stellen nicht mehr zu umgehen, zumal die Scheu, innerkirchliche Probleme vor einem andersgläubigen Publikum zu behandeln, immer mehr schwand. Auch war nicht zu leugnen, daß trotz (oder gerade deshalb?) des Fehlens einer offenen Diskussion in der Vergangenheit zahlreiche menschliche „Problemfälle" entstanden waren; solche Erfahrungen standen dann ebenfalls im Hintergrund der aufgeklärten Diskussion.

Diese Mainzer moraltheologische Abhandlung aus der Schule von J. G. Ziegler hat sich vorgenommen, die Auseinandersetzungen im deutschsprachigen Raum in ihrer ganzen Breite zu analysieren und darzustellen. Leider fehlt hier der Raum, die Ergebnisse dieser hervorragenden, kritischen und doch behutsamen Untersuchung auch nur in Andeutungen nachzuzeichnen. Nur auf einige Fakten soll hingewiesen werden. Aufklärung bedeutet nicht unbedingt Zölibatsfeindlichkeit; es gab nicht wenige aufgeklärte Theologen und Kirchenmänner, die trotzdem für das Beibehalten der geistlichen Ehelosigkeit eintraten. Deutlich wird auch, daß die Diskussion relativ früh einsetzte (ca. 1760) und bald in die Breite ging. Nicht zu vermeiden war, daß auch die kirchlichen und staatlichen Autoritäten mit dem Problem befaßt wurden; auffallend ist die Zurückhaltung Kaiser Josephs II. Das Verhalten so bedeutender Kirchenmänner wie Wessenberg und Dalberg muß nach Picards Forschungen viel behutsamer interpretiert werden, als dies bisher geschehen ist.

Die Diskussion lief weit bis ins 19. Jh. hinein. Allerdings stand die Gruppe der Zölibatsgegner seit ungefähr 1830 in der Defensive; die jungkirchliche Bewegung drängte immer mehr nach vorne. Daß dabei der französische Laientheologe De Maistre wichtige Impulse zur Konservierung des Zölibats und neue Argumente für eine entsprechende Ideologie gab, sei nur am Rande vermerkt. Er hatte es als verheirateter Mann eben leichter, die Schönheit des Zölibats und des-

sen Nützlichkeit für Kirche und Gesellschaft zu beschreiben, als jemand, der Tag für Tag selbst mit den Schwierigkeiten konfrontiert wird. Die Revolution 1848 brachte ein erneutes Aufflackern der Diskussion; auch in dieser Hinsicht wollte man die Möglichkeiten nützen, welche die neugewonnene politische Freiheit bot. Typisch war allerdings, daß sich jetzt vor allem Spätaufklärer im kath. Klerus und in der Laienschaft zu Wort meldeten.

Die Abhandlung Picards macht deutlich, daß die Geschichtsschreibung bisher ein sehr unvollständiges Bild von der aufgeklärten Zölibatsdiskussion hatte. Im wesentlichen war diese im deutschen Südwesten (Baden, Württemberg), und hier vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jh., lokalisiert worden. Die Untersuchung kann nicht nur den historisch Interessierten zur Lektüre empfohlen werden; auch wer sich aus anderen Gründen mit den Problemen des Zölibats befaßt bzw. befassen muß, erhält hier ausführliche und eindringliche Informationen. Im wesentlichen hat die Aufklärung doch den Rahmen abgesteckt, in dem die Diskussion wohl immer stattfinden wird; von einigen zeitgenössischen Gegebenheiten, wie z. B. von den Möglichkeiten der Regierungen, stärker in den innerkirchlichen Bereich einzugreifen und notfalls Änderungen anzuregen, muß der Leser selbst abstrahieren. Daß dieses Thema in so hervorragender Weise abgehandelt wurde, ist lebhaft zu begrüßen. Die Qualität der Arbeit wird auch dann deutlich, wenn man Vergleiche zu anderen (selbst historischen) Untersuchungen zum gleichen Gegenstand anstellt.

Zum Schluß noch einige kleine Nachträge: Als 1793 die Stadt Mainz von den Heeren des revolutionären Frankreichs belagert wurde, ließ der Kurfürst an alle Professoren seiner Universität ein Zirkular mit dem Auftrag ergehen, den geistlichen Zölibat in gedruckten Schriften zu retten; den Verfasser der besten Abhandlung versicherte er im voraus seines höchsten Beifalls (Herbert Natale, Die Belagerung der Stadt Mainz 1793. Aus den Berichten des württembergischen Residenten in Frankfurt Johann Friedrich Plitt, 1760—1823, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 1, 1975, 215—247, 219). Diese Verbindung von Revolutionsfeindlichkeit und Verteidigung des Zölibats zeigte sich 1830 (!) auch in Württemberg; hier verbot der König durch ein Machtwort eine weitere Tätigkeit des Vereins „für die kirchliche Aufhebung des Zölibatsgesetzes". — Eine wichtige Stimme bei der Verteidigung des Zölibats im Zeitalter der Restauration war eine Schrift des bekannten Tübinger Theologen Johann Adam Möhler aus dem Jahre 1828. Möhler ist in seiner Argumentation wahrscheinlich mehr von De Maistre abhängig, als bisher angenommen wurde; im Nachlaß des 1966 verstorbenen Möhler-Forschers Stefan Lösch befindet sich eine noch nicht veröffentlichte Analyse, in der dies mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen wird.

*Tübingen* *Rudolf Reinhardt*

PACIORKOWSKI RICHARD, *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain.* (168.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976. Brosch.

P. hat sich eingehend mit dem Problem der paranormalen Heilungen im Christentum befaßt und legt hier das Ergebnis seiner Forschungen vor. Ausgehend vom allgemeinen Phänomen der Heilungen (1. Kap.), begibt er sich in das umfangreiche Gebiet der außerordentlichen Heilungen. Er unterscheidet zunächst immer wieder hervortretende Phänomene, insoweit sie empirisch faßbar sind (durch die Methoden von Cl. Bernard), von wissenschaftlichen Methoden zur Erforschung außerordentlicher Heilungen auf religiösem Hintergrund. Dazu werden einige konkrete Heilungen dargestellt. Im 3. Kap. beschäftigt er sich ausführlich mit außerordentlichen Heilungen als einem religiösen Tatbestand. Zur Interpretation solcher Heilungen zieht er die Erfahrungen der individuellen und der Gruppenpsychotherapie heran. Auch der Einfluß der Suggestion wird kritisch durchleuchtet. Freilich hat P. nicht den umfassenden Einblick in die vorliegende Literatur, sodaß er sich auf die vorhandene beschränken mußte. Zusammenfassend betont der Hg., daß die Tatsachen von Heilungen wohl wissenschaftlich registriert werden können, es aber sehr schwierig sei, ihre exakte Genese aufzudecken. Es scheinen in all diesen Fällen zwei Züge maßgeblich zu sein: Der horizontale und der vertikale, wobei letzterer das Motiv für die Glaubwürdigkeit des Christentums bilden kann.

*Graz* *Karl Gastgeber*

WEINFURTER STEFAN, *Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jh.* Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106 bis 1147) und die Regularkanoniker. (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 24) (X u. 357.) Böhlau, Köln 1975. Ln. DM 82.—.

Diese Dissertation untersucht die Kanonikerreform im größeren Rahmen der Salzburger Diözesanpolitik für die Zeit von Erzbischof Konrad I. Unter ihm wurden die Kanonikerstifte ganz bewußt in den Prozeß der Diözesanreform eingespannt. Zugrunde lag der Versuch, die *vita apostolica* im Sinne eines regulierten Gemeinschaftslebens für den gesamten Klerus durchzusetzen, ja ihm womöglich Modellcharakter für alle Gläubigen zuzuerkennen (169). Der Erzbischof fungierte als eine Art Generalabt des Reformverbandes (178), und die Versammlung der Prälaten kontrollierte vielfach die Belange der Gesamtdiözese. Über den Kreis des Reformverbandes hinaus waren mehrere auswärtige Stifte der gleichen Observanz angeschlossen.

Natürlich diente das ganze System nicht nur dem Zweck der Reform, sondern auch dem Ausbau der bischöflichen Macht. Die Zentrierung auf den Oberhirten brachte freilich das ganze Reformgebäude in dem Augenblick ins Schwanken, als die erzbischöfliche Autorität eine Minderung erfuhr. Das war seit der zweiten Hälfte des 12. Jh. in zunehmendem Maße der Fall.

Der hier knapp skizzierte Inhalt läßt die Fülle der neuen Erkenntnisse bzw. Anregungen kaum ahnen. Neben dem Eigenkirchenwesen und der Institution der Archidiakonate sind es vor allem die behandelten Personen (Konrad I., Adalbert III.) und Stifte, über die bedeutsame Aussagen gemacht werden. Den Oberösterreicher interessieren vor allem die Ausführungen über Reichersberg, Suben, Ranshofen und Waldhausen. Für das letztgenannte Stift wird die bisher so dunkle Entstehungsgeschichte einigermaßen erhellt (81—85). Bei Ranshofen hätte die Einbeziehung meines Aufsatzes „Das Archidiakonat Mattsee und die Exemtion Ranshofens" (Ostbair. Grenzmarken 11, 1969, 282—287) die wechselnden Bindungen an Passau und Salzburg vielleicht noch markanter hervortreten lassen. Die gute Studie von *R. W. Schmidt* über „Die Musik im Stift Ranshofen" (Jb. d. Oberöst. Musealvereins 120/I, 1975, 67—110), die viel Allgemeines zur Geschichte des Klosters enthält, lag bei Drucklegung des Buches noch nicht vor. Bei Reichersberg wird der Passauer Einfluß wohl doch etwas zu gering veranschlagt (204), denn immerhin erwähnt die herangezogene Urkunde (OÖ UB II, 196 ff n. 132) zuerst den Ortsbischof, dann erst den Erzbischof von Salzburg.

Die methodisch saubere Arbeit, die Quellen und Literatur in gleicher Weise berücksichtigt und unser Wissen nicht unerheblich vermehrt, verdient volle Anerkennung.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

KREUZER GEORG, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit.* (Päpste und Papsttum, hg. von G. Denzler, Bd. 8) (XI u. 260.) Hiersemann, Stuttgart 1975, Ln. DM 120.—.

Das Thema hat bis zum heutigen Tag eine gewisse kirchenpolitische Bedeutung bewahrt. Ein Umstand, der vermutlich die Aufnahme dieser Tübinger Doktorarbeit in die wohlausgestattete Reihe von G. Denzler mitmotiviert hat. Eine sorgfältige Analyse der Stellungnahme zu diesem Problem im Laufe der Jahrhunderte könnte einiges zur Begriffsgeschichte von Häresie, zur Entwicklung des Kirchenverständnisses und des päpstlichen Lehrprimats insgesamt beitragen. Die Frage ist nur, ob ein Doktorand für solch ein differenziertes Vorhaben nicht überfordert ist. Die verschiedenen Stellungnahmen zu Honorius I. sind, so weit ich sehe, durchwegs politisch, kirchenpolitisch, geistesgeschichtlich und theologisch, ja kontroverstheologisch bestimmt. Von da her wurde mir wie an einem Paradebeispiel klar, daß es hier sachlich keine Scheidung von Profanhistorie und kirchengeschichtlicher Betrachtung geben kann. Im Gegenteil, wenn ein Thema dieser Art nur profangeschichtlich angefaßt wird, fehlt ihm im Sinne einer universalgeschichtlichen Betrachtung überhaupt die eigentlich sachgerechte Perspektive.

Wenn ich recht sehe, geht die These des Buches auf den Schlußsatz hinaus: „Die historisch gesicherte Tatsache, daß Honorius I. vom Constantinopolitanum III in aller Form als Häretiker verurteilt wurde, weil er nach der Vorstellung dieses Konzils Häretiker war, muß nachdrücklich betont werden, gegenüber sämtlichen Versuchen, die über Honorius verhängte Sentenz zu verharmlosen" (299). Dieses Ergebnis scheint mir nun doch zu spärlich, wenn man an die großen Vorgänger des Vf. denkt. In diesem Zusammenhang fehlt mir doch das Kapitel, wo K. sich mit dem bisherigen Forschungsstand auseinandersetzt. Schließlich muß sich jeder Forscher zu Beginn seiner Arbeit selbst klar werden, wo er eine neue Schneise schlagen will.

Eine lohnende Vertiefung der bisherigen Forschung wäre es nun m. E. in der Tat gewesen, die regestenhaft angeführten Zeugnisse der Jahrhunderte wirklich zu interpretieren. Ich möchte wahllos einige Beispiele herausgreifen: Wieso beteuert Papst Agatho im gleichen Konzil (680), an dem sein Vorgänger unter die Monotheleten aufgenommen wird, die immerwährende Rechtgläubigkeit des Apostolischen Stuhls? Es wäre zu fragen gewesen, warum der friedliebende Nachfolger Leo II., dem es gelingt, wieder die Beziehungen zum Kaiser freundlicher zu gestalten, so energisch seinen Vorgänger Honorius verurteilt? Übrigens scheint mir die kirchenpolitische Verflechtung des Monotheletenstreites zuwenig analysiert zu werden. War es bei Honorius I. nur sein theologisches Desinteresse bzw. seine diesbezügliche Unwissenheit? Oder wäre nicht auch die Frage seiner geglückten Reunion Veneziens und Istriens, die durch den Dreikapitelstreit ins Schisma gegangen waren, in diesem Zusammenhang zu überprüfen gewesen?

Es scheint mir nicht genug, einfach zu statuieren, daß für Cusanus (15. Jh.) die Honorius-Frage kein Problem war, weil er einen weiteren Infallibilitätsbegriff hatte, während die Sache für Bellarmin und Baronius nach der Reformation alarmierend wurde. Hier gehört der historische Kontext erarbeitet. K. scheint nicht daran zu denken, daß Cusanus die bekannte Abkehr vom Konziliarismus gegen 1439 vollzog, was für die Interpretation seiner Stellung zur Honorius-Frage doch nicht unerheblich ist. Oder: Warum bringt Torquemada einen neuen Ton in die Betrachtungsweise? Es ist billig, Con-

tarini wegen seiner diesbezüglich unpolemischen Haltung noch in die spanischen Stiefel des Mittelalters zu stecken. Wodurch wird das gleiche nach 100 Jahren auf einmal nicht mehr das gleiche?
In dem Sinn, in welchem das III. Konzil von Konstantinopel den Papst als Häretiker bezeichnet, sind wir alle schon einmal Häretiker gewesen. Wo blieben die Kirchenväter, voran Augustinus, wenn man ihnen jede falsche Lehre als Häresie anrechnete? Von da her hätte ich K. gewünscht, wenn er sich vor Beginn der Arbeit gründlich mit diesem Begriff auseinandergesetzt hätte. Das beweist mir wiederum, daß man gewisse Themen nicht ohne eine solide theologische Grundbildung adäquat behandeln kann. Ist nicht das Prinzip, nach dem sich Honorius gegen die Einführung neuer Terminologie (sozusagen in das Credo) wehrt, als Glaubensprinzip durchaus katholisch? Er will keine neue Lehre einführen. Daß sich später seine, des Patriarchen Sergius und anderer Patriarchen (!) Formel als verfänglich erwies, das ist eine andere Geschichte. Diese Fälle praktischer Erprobung von Glaubensformeln finden sich häufig in der Theologiegeschichte. Aber das ist zunächst kein dogmengeschichtliches Problem, kein Problem der rechten Lehrtradition, nicht eigentlich die Frage von Orthodoxie und Heterodoxie.
Daß im Sinne mancher infallibilistischer Schwarmgeister auf dem Vaticanum I Honorius als nicht unfehlbar zu bezeichnen ist, liegt auf der Hand. Die Schuld liegt aber bei den Schwarmgeistern und nicht bei der kirchlichen Lehrtradition. Man kann auch einen Unfehlbarkeitsbegriff überziehen, um ihn dann umso leichter *ad absurdum* führen zu können.
Die pauschale Abklassifizierung neuerer kath. Kirchengeschichtsbücher in dieser Frage als „rein apologetisch" (226) erscheint mir bei der offensichtlichen Unausgegorenheit dieser Doktorarbeit doch etwas naseweis, noch dazu, wenn dies ohne jeden Beweis einfach behauptet wird. Es ist bedauerlich, daß einem überdurchschnittlichen Sammlerfleiß die letzte Anerkennung für eine eigentlich geschichtlich durchgestaltete Arbeit versagt werden muß. Der erschöpfende Katalog der Zeugen (so weit ich das beurteilen kann) wird sicher seine Dienste tun, aber methodisch wäre K. recht beraten gewesen, einige charakteristische Gestalten herauszugreifen und diese wirklich gründlich zu analysieren.
*Regensburg* *Gerhard B. Winkler*

## DOGMATIK

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.
Sind die alten Glaubensbekenntnisse noch geeigneter Ausdruck unseres Glaubens? Stellen ihre geschichtlich bedingten Formeln nicht einem heutigen Verständnis kaum zu überwindende Schwierigkeiten entgegen? Muß es überhaupt allgemein verbindliche Kurzfassungen unseres Glaubens geben? Können solche Bekenntnisse für unsere Zeit neu formuliert werden? Diesen Fragen stellen sich die 3 Beiträge dieses Sammelbandes. Angesprochen wird damit ein praxisnahes Problem, das 1971 eine ökumenische Neuübersetzung des Apostolischen und des Großen Glaubensbekenntnisses veranlaßte. Bekannt ist die von K. Rahner angestoßene Diskussion um neue Kurzformeln des Glaubens. 1968 hat Papst Paul VI. ein neues „Credo des Gottesvolkes" vorgelegt. Die 3 Beiträge zeigen, daß die alten Glaubensbekenntnisse im gesamtkirchlichen Rahmen als Zeugnisse des gemeinsamen Glaubens aller christlichen Konfessionen unverzichtbar sind. Als Zeugnisse einer langen und vielschichtigen Tradition sind sie allerdings nicht in allen Teilen unmittelbar einsichtig; sie bedürfen einer neuen Erschließung. Dazu bietet der Sammelband nicht nur nützliche Informationen, sondern auch detaillierte Arbeitshilfen auf der Ebene religiöser Erwachsenenbildung, die in den Studienwochen des Würzburger Fernkurses erprobt wurden.

Der Beitrag von *A. Kretzer* „Glaubensformeln als Glaubenszeugnisse im Neuen Testament" (9—33) bietet formkritische Hinweise zur Funktion und Tradition des ntl Formelgutes. Im Anschluß an G. Schneider unterscheidet er zwischen Lob- und Preisformeln (Doxologien), Bekenntnisformeln (Homologien) und Verkündigungsformeln (kerygmatische Formeln) und weist jeweils deren Sitz im Leben der Gemeinde auf.

*W. Beinert,* der bereits mit mehreren Veröffentlichungen zur Geschichte und Neuformulierung der Glaubensbekenntnisse hervorgetreten ist, legt in seinem Beitrag „Glaubensbekenntnisse der Kirche. Geschichte und heutige Bedeutung" (34—91) die Entstehungsgeschichte der altchristlichen Symbola in übersichtlicher Form dar. Wichtig ist der Aufweis, wie sich die Funktion des Symbolums vom Kultbekenntnis zur lehrhaften Glaubensregel verschob und dadurch der Weg zu neuen Symbola verbaut wurde. B. schließt mit systematischen Erwägungen zu einer Theologie des Symbolums. Das Bekenntnis als Ausdruck des Glaubens gehört zur innersten Struktur der Kirche; es ist der „Ursprungs-Akt ihres Daseins" (70). Dementsprechend betont B., daß sich auch heutiger Glaube in neuen Bekenntnistexten niederschlagen sollte, die allerdings in Kontinuität mit den altchristlichen Symbola stehen müßten. Als hilfreich sind schließlich die Synopse der altchristlichen Bekenntnisformeln und die Arbeitshinweise mit Literaturangaben zu den wichtigsten Kernsätzen des Credo hervorzuheben.

Der anregende Beitrag des Religionspädagogen *G. Baudler* „Glaube aufgrund von Erfahrung? Zu Kriterien und Möglichkeiten des Umgangs mit Kurzformeln des Glaubens aus praktisch-theologischer Sicht" (92—127) knüpft an die Hinweise des Neutestamentlers und Dogmatikers auf den Sitz der Bekenntnisformeln im Leben der Gemeinde an. Glaubensbekenntnisse sind nicht in erster Linie früher geprägte Formeln, die als normative Glaubensregel dienen, sondern unmittelbarer Ausdruck von Glaubenserfahrung. Es sind „Lernformeln", die den Prozeß signalisieren, worin Menschen von der Botschaft und Gegenwart Jesu Christi ergriffen werden. In Auseinandersetzung mit R. Bleistein betont Vf., daß es zu neuen Bekenntnisformeln nicht dadurch kommen könne, daß frühere Formulierungen des Glaubens bloß in die heutige Sprache „übersetzt" werden, sondern nur dadurch, daß Menschen, die von der christlichen Überlieferung geprägt sind, heute neu Erfahrungen machen, die unmittelbar nach einem neuen sprachlichen Ausdruck verlangen. Deshalb komme es darauf an, Räume zu schaffen und Prozesse zu beginnen, die auf die ursprüngliche, d. h. als unmittelbarer Ausdruck von Erfahrung sich begreifende Bildung solcher Glaubensformeln hin offen sind. Wenn B. die „Orthodoxie" der neuen und pluralen Bekenntnisformeln dadurch gewährleistet sieht, daß die in den je neuen lebensgeschichtlichen Situationen gemachten Erfahrungen im Medium christlicher Überlieferung Sprache und damit Wirklichkeit werden, drängt sich allerdings wieder die vermittelnde Bedeutung der geprägten Tradition und damit auch der alten Glaubensbekenntnisse auf. Hier ist noch weitere systematische Klärung notwendig — das aktuelle und wichtige Anliegen des Vf. wäre dieser Mühe wert.

*Bochum* *H. J. Pottmeyer*

LEINSLE ULRICH GOTTFRIED, *Res et Signum.* Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentl. des Grabmann-Instituts, NF 26) (XXV u. 293.) Schönigh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

Daß die Zeichenhaftigkeit im philos. und theol. System Bonaventuras ihre besondere Funktion hat, sich vom Neuplatonismus, vom Areopagiten und von Augustinus herleitet und für die mittelalterliche Metaphysik wie Erkenntnislehre von ausschlaggebender Bedeutung ist, weiß man. L. unternimmt es nun in seiner präzisen Münchner Dissertation, vom gut definierten Zeichenbegriff her die ganze Theologie Bonaventuras systematisch durchzugehen und die Zeichenhaftigkeit als erschließendes Grundprinzip aufzuweisen. Zunächst klärt er die Bedeutung des Zeichens ab: Es gründet zutiefst in der exemplaritas Gottes, der in der innertrinitarischen Zeugung des Wortes sowohl wie auch in seiner Schöpfung „nach außen" eine similitudo setzt, so daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine ontologische wie gnoseologische Korrelation und Partizipation besteht. Deshalb ist das Zeichen auch mehr als bloß ein „admonens" im Sinne Augustins, es ist ein dynamisch-expressives, ontologisch fundiertes Erkenntnisprinzip. Gott ist daher als letztes signatum in allen signa irgendwie gegenwärtig und erkennbar.

L. zeigt die Zeichenhaftigkeit und similitudo Bonaventuras zunächst „abwärts" auf, einmal in der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes aus der plenitudo fontalis des Vaters, dann auch in der Schöpfung, beide im Grundgefüge des Exemplarismus. Der geschaffene Mensch ist aufgrund dieses Prinzips selbst imago Dei und als solcher gefallen und erlöst; in der Richtung „aufwärts" gläubiger Leser dieser Zeichen, nachdem ihm durch Christus gleichsam die Augen geöffnet sind. Auch die Gnade und ihre Wirkung gründen auf eine similitudo, erkennbar und wirksam in den zeichenhaften Sakramenten der Kirche, bis schließlich alle Zeichenhaftigkeit im endgültigen Schauen sich auflöst, schon in gewisser Weise vorweggenommen in der mystischen Schau.

Die Arbeit zeugt von profunder Sachkenntnis, großem Fleiß und (heute unter Theologen seltener) spekulativer Begabung, die auch die Zeitbezüge einbezieht. Ich meine, daß gerade diese, besonders in der gegenwärtigen Diskussion um Zeichen und Symbol, bedeutsamer sind, als L. in sympathischer Bescheidenheit annimmt. So sind wir z. B. in der Sakramentenliturgie (wie pastoral oftmals) vorschnell Pragmatiker, Soziologen und Psychologen, ohne die theologischen Grundlagen und Voraussetzungen genügend zu betrachten.

*Wien* *Johannes Emminghaus*

WINDHORST CHRISTOF, *Täuferisches Taufverständnis.* Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. (Studies in Medieval and Reformation Thought, ed. by H. A. Obermann, Tübingen, Vol. XVI) (XII u. 283.) Brill, Leiden 1976. Ln. Gld. 88.—.

Hubmaier, um 1485 im Augsburgischen geboren, von Johannes Eck in Ingolstadt theologisch gut gebildet, dort dann auch Professor, später Dompfarrer und -prediger in Regensburg, als Pfarrer im vorderösterreichischen Waldshut seit 1521 zunächst mit Zwingli befreundet, dann seit 1524/25 dem Täufertum zugewandt, seit 1526 in Nikolsburg (Mähren) tätig und 1528 in Wien als Aufrührer verbrannt, ist innerhalb des Kreises der frühen Wiedertäufer zweifellos der theologisch gebildetste Kopf und daher von ganz besonderer Bedeutung für die Erkenntnis des täuferischen Taufverständnisses. W. geht in seiner Tübinger Dissertation diesem Taufverständnis Hubmaiers nach, zeigt

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 Kirchenzucht, 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 Inkonsequenz des Festhaltens an der Kindertaufe und der Obrigkeitslehre 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 Zusammenfassung 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 Firm*alters* für die Firmspendung *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 Aduleszenz 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 unzuträglichen 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 Firmsakrament 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 hervortritt. 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-

behalte im einzelnen unterläßt R. nicht. Auctoritas im theologischen Sinn ist für Tertullian der sichere Weg zur Wahrheit. Doch kann auch durch die ratio ein provisorischer Zugang zu Gott und seinem Willen gefunden werden. Diese unvollkommene Erkenntnis bedarf aber der Ergänzung durch den an der Offenbarung orientierten Glauben.

Auch *Cyprian* spricht über die auctoritas Gottes und seiner Offenbarung, aber mehr mit dem Blick auf die konkreten Probleme des christlichen Lebens. An zahlreichen Stellen betont er (für sein Bischofsbild charakteristisch) die auctoritas der Bischöfe als eine amtlich-rechtliche in der einen Kirche. In dieser amtlich fundierten Auffassung von der bischöflichen auctoritas erblickt R. eine wichtige Stufe „in der Entwicklung von der Gemeindekirche zur Kleruskirche" (100). Die Bischofssynode besitzt übergreifende, subsidiäre auctoritas in besonderen Fällen. Mit dem Ketzertaufstreit setzte jedoch eine Wandlung der Ansichten Cyprians über die autoritative Stellung der Bischofssynode ein; sie erscheint jetzt mit Rücksicht auf die kirchliche Einheit wieder als unverbindliche Größe gegenüber dem früher vertretenen Prinzip von der bischöflichen Selbständigkeit. Die höhere auctoritas des römischen Bischofs sah Cyprian nicht als rechtlich-verbindlich an.

Das umfangreichste Kap. ist der auctoritas bei *Ambrosius* gewidmet, ihren verschiedenen Wortbedeutungen, Funktionen und Ursachen. Am häufigsten gebraucht Ambrosius den Begriff im Sinn einer personalen Wirkmacht, „die aufgrund der moralischen oder fachlichen Überlegenheit ihres Subjekts andere sittlich positiv beeinflußt und von diesen in Freiheit anerkannt und befolgt wird" (163). Ja, Ambrosius kennt sogar eine auctoritas des Menschen gegenüber Gott im Sinn einer deprekatorischen „Macht" (162). Hat menschliche auctoritas sonst dienende Funktion, so hat die göttliche „eine Aussage über Gottes Sein oder Wirken zum Inhalt" (163), die gläubige Annahme durch den Menschen anstrebt. Im engeren Sinn gemeint: die auctoritas Gottes, der drei göttlichen Personen und Christi, im weiteren Sinn: die der Apostel, der Hl. Schrift und der Kirche. Von der auctoritas der kirchlichen Amtsträger spricht Ambrosius mit Zurückhaltung, was damit zusammenhängt, daß er in der Kirche weniger die Rechtsinstitution als die geistlich-sakramentale Größe sieht. Schließlich beschreibt R. die Entwicklungslinie des christlichen auctoritas-Begriffs bei den drei Autoren und die Weiterbildung dieser Ansatzpunkte bei Augustin. Einbezogen wird hier noch Laktanz, der als einziger vor Augustin sich eingehender mit dem Verhältnis von auctoritas und ratio für die Wahrheitsfindung beschäftigte.

R. legte mit diesem Werk eine angenehm zu lesende, stoffreiche Arbeit vor, die ausgewogene Urteilskraft verrät. Die Nuancen des variierenden auctoritas-Begriffs werden sorgfältig herausgearbeitet. Über sein Thema hinaus bietet er eine Hinführung zur jeweiligen Eigenart und Theologie der drei Väter und ihrer auch profanen Quellen. Zahlreiche Exkurse verhelfen zu diesem erweiterten Bild. Mahnend betont R., daß kirchliche Autorität an der göttlichen Autorität zu messen ist; „das heißt, sie muß sich hinterfragen lassen, ob sie in ‚humilitas' und ‚clementia' dem Wohl der Menschen dient" (255). Auch was über die auctoritas der Person und die Ehrfurcht vor den mores maiorum bei den alten Römern gesagt wird (7 ff), ist des Nachdenkens wert. — Der in Kleinasien entstandene Montanismus war keine „genuin" abendländische Bewegung (188 A. 404). Daß sich bei Tertullian die Konzilsidee noch nicht finde (237), kann mit dem Blick auf De jejunio 13, 6 ff und De pudicitia 10, 12 so nicht gesagt werden.

*Augsburg* *Joseph A. Fischer*

ROTTER HANS, *Konflikte um das Leben.* (96.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin S 88.—, DM 12.80.

Das Buch entstand aus Vorträgen, die bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden. Seine thematische Einheit ergibt sich aus verschiedenen Konflikten um das menschliche Leben, die heute viel diskutiert werden: vorehelicher Geschlechtsverkehr, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Euthanasie, Aggression, Krieg, dazu das umfassendere Thema der Beurteilung der Sündhaftigkeit menschlicher Handlungen. Der Gefahr des Minimalismus, die aus dem begreiflichen Streben von Moraltheologen entsteht, für die Nöte des (heutigen) Menschen möglichst großes Verständnis zu haben, entgeht R., weil er auf die Radikalität des biblischen Ethos nicht vergißt.

Die heiklen Themen bringen es mit sich, daß man an einigen Stellen den abgewogenen und wohlbegründeten Ausführungen weitere Präzisierungen wünschen oder Fragen anschließen möchte. Die Zeitwahl z. B. kann man heute wohl nicht mehr einfach als Methode Knaus-Ogino bezeichnen (34), da sie von Knaus und Ogino zwar (als Kalendermethode) begründet, inzwischen aber durch andere Maßnahmen weiterentwickelt wurde. Die Unschärfe der Grenze zwischen direkter und indirekter Tötung und die Meinung „vieler Moraltheologen", „daß ein Schwangerschaftsabbruch aus schwersten medizinischen Gründen sittlich auch dann zu rechtfertigen ist, wenn es sich nicht um eine indirekte Tötung handelt" (45), bedürfen vermutlich weiterer Überlegungen. Den durchaus anzuerkennenden Ausführungen des Autors zum schwierigen Thema Krieg könnten einige geringfügige Verbesserungen nützen.

Jedem, der sich rasch und gediegen über die behandelten Fragen informieren will, kann das Bänddchen bestens empfohlen werden.

*Wien* *Karl Hörmann*

JORISSEN INGRID / MEYER HANS BERNHARD, *Freiheit — wovon? wozu?* (184.), Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin S 98.—, DM 14.80.

Ist unsere Welt eine freie Welt? Sagt uns das Wort Freiheit noch etwas oder haben wir dieses vielgebrauchte und mißbrauchte Wort als eine Utopie in die Abfalltonne geworfen? Wer dieses Buch zur Hand nimmt, wird eines anderen belehrt und gewinnt wieder eine engere Beziehung zur Freiheit. Freiheit gehört zum inneren Wesen des Menschen, ist ein Existenzial seiner Würde und Selbstgestaltung. Der Mensch verliert sie, wenn er sich aus eigener Schuld von Gott, Natur und seinem Lebensziel entfernt. Es ist staunenswert, mit wie vielen Lebensqualitäten die Freiheit verbunden ist. So mit der Verantwortung: wer sie nicht tragen will, liefert sich schließlich der Diktatur aus. Der Mensch des Konsums lebt nur noch für seine Statussymbole. Der radikale Marxist findet seine Selbstverwirklichung nur noch in der Arbeit. In der kapitalistischen Welt herrschen Erfolgs- und Leistungszwang, die ebenso Freiheit, Glück und oft auch das Leben zerstören können. Selbst die Freizeit wird nicht mehr in Freiheit gestaltet; dafür sorgen Vermarktung und Massenbetrieb. Das ungesunde sportliche Leistungsstreben widerspricht einer echten Produktivität und Kreativität der Freizeit. Die Vf. decken immer neue Bereiche der Unfreiheiten auf: die Sucht nach Sensation, Indiskretionen, die sexuelle Frühaufklärung ohne Einführung in das Geheimnis der Liebe, die totale Gleichstellung der Frau mit dem Mann und die wertfreie Erziehung. Auch von der Einstellung des Menschen gegenüber Leben und Tod drohen dem Menschen Unfreiheiten.

Auf die 2. Frage: Freiheit wozu? folgen kurze aber sehr markante Anregungen: Freiheit zur Meinungsäußerung, zur Mitarbeit, zur Überwindung von Ideologien. Die heutige Flucht zu neuen Bindungen gibt auch der Religion eine Chance. Freiheit zwischen Gegenwart und Zukunft muß ständig bewahrt, errungen und verteidigt werden. Eine kurze, aber umfassende Anleitung dazu den Seelsorgern, Katecheten, aber auch dem Gläubigen bereitgestellt zu haben, ist das große Verdienst der Vf.

*Graz* *Karl Gastgeber*

AUER ALFONS, *Utopie, Technologie, Lebensqualität.* (Theologische Meditationen 38, hg. v. H. Küng) (67.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. sfr 7.80.

In diesem Bänddchen analysiert der bekannte Tübinger Moraltheologe in interessanten, gut lesbaren Ausführungen die Sehnsucht des Menschen nach einer besseren Qualität seines Lebens. Diese drückte sich zunächst in sozial-ökonomischen Wunschbildern aus, die in zahlreichen Utopien ihren literarischen Niederschlag fanden. Mit dem Aufkommen des industriellen Zeitalters traten an deren Stelle im Zusammenwirken von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft Modelle organisatorischer Planung, die durch Steigerung von Produktion und Konsum den Fortschritt der Menschheit bezweckten, mit denen man aber inzwischen an die „Grenzen des Wachstums" gelangte. Desto dringender stellt sich jetzt die Frage nach dem wahren Inhalt der Lebensqualität: wir können sie nach den gemachten Erfahrungen nicht als ein von selbst sich ergebendes Produkt sozial-technischer Anstrengungen erwarten, sondern nur durch die optimale Entfaltung unserer personalen Kräfte erzielen. Es handelt sich also letztlich um ein politisches und ein ethisches Problem. Diesen Aspekten widmet sich A. in beeindruckenden Analysen, wobei er schließlich zu dem Ergebnis gelangt, daß die Frage nach der Lebensqualität mit der Frage nach dem Sinn des Menschseins überhaupt zusammenfällt, auf die letztlich nur eine wie immer verstandene Religion eine Antwort zu geben vermag.

*Graz* *Richard Bruch*

## PASTORALTHEOLOGIE

KLOSTERMANN F. / ZERFASS R. (Hg.), *Praktische Theologie heute* (703.) Grünewald, Mainz / Kaiser, München 1974. Ln. DM 58.—.

Wer sich über den derzeitigen Stand, die Aufgaben und Zielsetzungen der praktischen Theologie (= prTh) im deutschen Sprachraum gründlich informieren will, wird zu diesem Standardwerk greifen, das Beiträge von mehr als 50 Fachleuten thematisch geordnet vorlegt. Die Themenkreise sind: Zur Geschichte der Disziplin, Wissenschaftstheoretische Probleme (Theorie und Praxis, Ansätze zu einem neuen Selbstverständnis, das Methodenproblem, Teil- oder Nachbardisziplinen, prTh und Humanwissenschaften), Einzelne Bereiche der prTh, Didaktische Probleme, Kirchliches Handeln als Anstoß für die prakt.-theol. Reflexion.

Das Werk ist mehr als eine Bestandsaufnahme. Bei der ausgezeichneten Information, die einen möglichst vollständigen Überblick über vorliegende Studien gibt, merkt man deutlich eine gesunde Unruhe, ein gemeinsames Suchen nach besserer Erfüllung der gewaltigen Aufgaben, die vom Umbruch in Kirche und Gesellschaft gestellt sind. Hervorzuheben ist die ökumenische Zusammenarbeit. Sowohl die kath. wie die evang. Beiträge heben das Gemeinsame hervor und zeigen, wie gerade die prTh die ökumenische Öffnung der Kirche verstärken kann und muß. Auch die reichlichen Literaturverweise informieren gut über die ökumenische Situa-

tion der prTh. Die Beiträge spiegeln in ihrer Vielfalt verschiedene Tendenzen und Temperamente wider. Die meisten sind in einer klaren und leicht verständlichen Sprache geschrieben. Andere vermögen den Leser zu ermutigen. Es ist unmöglich, alle Vorzüge der zahlreichen Mitarbeiter hervorzuheben. Rez. beschränkt sich auf einige wenige:

*W. Steck* (27—41) gibt interessante ökumenische Einblicke in der Sicht auf die Beziehungen zwischen Friedrich Schleiermacher und Anton Graf. Das ökumenische Anliegen ist nicht erst von heute. *A. Exeler* und *N. Mette* zeigen in ihrem Beitrag über das Theorie-Praxis-Problem in der prTh des 18. und 19. Jh., daß eine rein kirchlich bezogene Pastoral keineswegs „unpolitisch" ist. Wer eine „weltlose Kirche" vertritt, leistet bewußt oder unbewußt restaurativen Bestrebungen Vorschub (77). Beide Autoren zeichnen ein aufrüttelndes Bild von einer prTh, der der prophetische Geist völlig abging, wobei gerade diese Fehlanzeige sich als „Kirchlichkeit" verstand (70—80). *K. Lehmann* hebt die heilsgeschichtliche Dimension der prTh und die Wachsamkeit für den Kairos wirksam hervor (81—102). Der klare und zielbewußte Beitrag von *N. Greinacher* (103—118) unterscheidet scharf zwischen einem perfektionistischen, weithin am Leben vorbeiplanenden Zentralismus und einer verantwortungsbewußten Kooperation aller Beteiligten. Er gibt jedoch m. E. der Kontrasterfahrung (Reaktion auf leidvolle, aufrüttelnde Situationen) ein Übergewicht über die positive Erfahrung, obwohl es sicher nicht seine Absicht ist, einem Pessimismus in Theorie oder Praxis das Wort zu reden. *J. Goldbrunner*, „Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie" (132—140), sagt auf wenigen Seiten nicht nur vieles sehr klar, sondern trifft so recht in die Mitte. „Der Pastoraltheologe sollte Experte sein für die Bildung einer meditativen Atmosphäre, besonders in der Liturgie" (138). *R. Zerfaß* hat klare Vorstellungen über prTh als Handlungswissenschaft (164—177) und beherrscht die Kunst der Mitteilung. Im Beitrag von *H. Schröer*, „Forschungsmethoden in der prakt. Theologie" (206—224) stößt der Leser das erstemal auf eine Erwähnung der „Gnade des Hl. Geistes" (218).

Wer nicht den Mut hat, das Werk systematisch durchzuarbeiten, mag vor allem die durchwegs leserlichen Beiträge von *J. Scharfenberg* über Psychologie und Psychotherapie (339—346), von *G. Altner* über Verhaltensforschung (347—357), von *J. Morel*, Soziologie (358—369), von *K. Füssel* über Futorologie (370—380) und von *H. Pompey* über Medizin (394—404) lesen. Ich las die Artikel über die einzelnen Bereiche der prTh durchwegs mit Interesse. Besonders gut fand ich die Beiträge von *R. Riess* über seelsorgliche Beratung (464—474), von *J. Sudbrack* über geistliche Führung (475—485), von *H. Missalla* über politische Diakonie (500—511) und von *T. Stählin* über Öffentlichkeitsarbeit und Massenkommunikation (512—524).

Ein solches Werk fordert selbstverständlich auch zur Kritik heraus: In dem bedeutsamen Beitrag von *A. Müller* (42—51) begrüße ich die Betonung der gesellschaftlichen Dimension der prTh; ich glaube jedoch, daß die Heilsverkündigung, die den einzelnen anspricht, und die Gläubigkeit der Person, die gesellschaftlich und kirchlich handelt, zu kurz gekommen sind. *H. Schuster* (150—163) spricht gut über „die Sache Jesu" und „die Betroffenheit der Jünger", aber man wundert sich, daß gerade in diesem Zusammenhang keine Rede ist von der Auferstehung Christi und der Geistsendung. Auch bei anderen Beiträgen fällt auf, daß die zentralen Inhalte der Verkündigung und des Zeugnisses kaum angesprochen werden. — *Y. Spiegel*, „Praktische Theologie als empirische Theologie" (178—194) fordert vor allem durch überspitzte Aussagen zur Kritik heraus. Z. B. „Bisher wissen wir kaum etwas über religiöse und christliche Lebenspraxis und ihre Bedürfnisse (183). Das komplexe Phänomen der Säkularisation ist einseitig als Rückzug der Religion aus allen Sektoren des gesellschaftlichen Lebens beschrieben (185). Er behauptet ohne Versuch eines Aufweises, „daß Gott sich nicht primär offenbart als der Heilige und Erschreckende, der sich menschlichen Berechnungen nicht fügt, sondern daß er sich mit dem Unwirklichen und Traumhaften verbindet" (185 f). Ich hoffe, daß ihm niemand den „Warencharakter des kirchlichen Angebotes" (194 u. ö.) abkauft.

Der kenntnisreiche Aufsatz von *L. Rütti* greift zweifellos viele echte Anliegen auf, aber seine Kritik an den Methoden und Leistungen der Weltmission ist zu negativ. Das ist wohl unvermeidlich, wenn R. sich für einen Horizontalismus entschieden hat und den Sinn der Mission fast ausschließlich darin sieht, „die Glaubensinhalte politisch (zu) vermitteln" (305). Missionäre, die diesen Aufsatz lesen, müssen sich mißverstanden fühlen oder aber entmutigt heimgehen.

*G. Hasenhüttl* (624—637) sagt sehr Gutes über Erfahrung als Ort der Theologie. Erfahrung schließt im Bereich des Religiösen immer Umkehr in sich. Aber die Bedeutung der Glaubensgemeinschaft kommt m. E. nicht genügend in den Blick. *J. Nolte* behandelt das schwierige Problem „Orthodoxie — Orthopraxie" (682—691). Sein Beitrag zeichnet sich durch scharfe Erfassung der Problematik, klare Sprache und wohl ausgewählte Literaturangaben aus. Aber der Lösungsversuch ist m. E. einseitig. Am Ende scheint die Orthodoxie fast ausgeklammert, anstatt in die Orthopraxie heimgeholt zu sein.

Den Herausgebern, Mitarbeitern und beiden Verlagen gebührt unser Dank für dieses wegweisende Werk und auch dafür, daß sie

den Pluralismus eines gemeinsamen Suchens und einer dialogbereiten Offenheit glücklich zu Wort kommen lassen.

*Rom* *Bernhard Häring*

ZIRKER LEO, *Leben im Dialog.* Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild. (214.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 24.50.

Diese Dissertation bei R. Egenter (der dem Buch auch ein sehr empfehlendes Geleitwort mitgegeben hat) greift ein wichtiges Thema der postkonziliaren Theologie auf und versucht auf der Basis des dialogischen Personalismus „einen Brückenschlag zwischen den auseinanderklaffenden sakral-sakramentalen und den sozial-funktionalen Aspekten des katholischen Priestertums" (2), vereinfachend gesagt, zwischen vertikalistischer und horizontalistischer Betrachtung des Priestertums im NB.

Im 1. Teil (9—49) wird das traditionelle Priesterbild vorgestellt, wie es sich in den lehramtlichen Aussagen des Tridentinums (seiner Reformdekrete) und im Catechismus Romanus darstellt und seitdem entwickelt hat, besonders in den Rundschreiben der letzten drei Pius-Päpste mit ihrer weitgehenden Identifizierung des Priesters mit Christus. Hinter all dem wird eine scharfe Trennung von Jenseits und Diesseits, Sakralem und Weltlichem, Übernatur und Natur, Geist und Leib, höheren und niederen Gütern, Vollkommenheitsstand und Laienstand, Klerikern und Laien sichtbar. So sehr sich diese Vorstellungen trotz der vom II. Vatikanum eingeleiteten Neuorientierung bis heute durchhalten: ihre Krise geht doch bis weit hinter das letzte Konzil zurück, wie Z. überzeugend aufweist. Einen Weg aus der derzeitigen Unsicherheit und adäquatere Vorstellungsmodelle sucht Z. im personal-dialogischen Denkansatz zu gewinnen.

Der 2. Teil (50—114) skizziert die Grundaussagen des dialogischen Personalismus, vor allem das „personale Verhältnis" im Verständnis F. Ebners und den dialogischen Ansatz M. Bubers. Dann werden auf Grund der Überlegungen B. Waldenfels' Wege zur Überwindung der Einseitigkeiten der frühen Dialogik aufgezeigt, „ohne deren ontologischen Anspruch preiszugeben" (71). Die letztlich philosophisch begründeten Aussagen der Dialogik (bes. die von Waldenfels) werden mit den Befunden der empirischen Psychologie (bes. der Sozialpsychologie) konfrontiert. Schließlich wird der ethische Ansatz Ebners und Bubers, seine Rezeption in der theologischen Ethik behandelt und seine Relevanz für die Moraltheologie erarbeitet. Im besonderen geht es dabei um das Verhältnis bzw. um die Einheit von Gottbeziehung und mitmenschlicher Beziehung und die Überwindung der „Rede von der ‚Horizontalität' und ‚Vertikalität' des Glaubensvollzugs". Dem Ungenügen des dieser Rede zugrundeliegenden „kosmologischen Vorstellungsmodells" entspringt ja nach Meinung des Vf. der heutige Streit um das Priesteramt (6). Die Ausführungen von 103—114 sind hier von besonderer Bedeutung.

Im 3. Teil (115—203) finden die Ergebnisse des 2. Teiles Verwendung, um Dienst und Leben des Priesters von der Dialogik her neu zu formulieren. Auf den Grundlinien des Leitungsdienstes in einer dialogisch strukturierten Kirche werden verschiedene Ebenen des priesterlichen Beziehungsverhaltens bedacht und praktische Folgerungen gezogen: die Gottbeziehung des Priesters, das Zölibatsproblem, das pastorale Verhältnis zwischen Gemeindeleiter und Gemeinde, Gruppenarbeit in der Gemeinde, Zusammenarbeit im Leitungsdienst, priesterliche Lebensgemeinschaften, Freundschaft im priesterlichen Leben.

Dem Rez. kam bei der Lektüre dieses interessanten und mutigen Buches nur eine einzige kritische Überlegung, ob man nicht den 2. Teil noch stärker in das Buch hätte einbinden können, etwa durch eine eingehende Überleitung am Beginn des 3. Teiles und durch öftere Rückverweise auf Ausführungen im 2. Teil, und zwar auch im Text. Jetzt könnte man eigentlich den 3. Teil ohne besondere Verständnisschwierigkeiten gleich nach dem 1. Teil lesen, was ja manche Leser begrüßen werden. Dem liegt natürlich ein Sachproblem zugrunde: Das Priesterbild der nachtridentinischen Tradition ist nämlich unabhängig vom personal-dialogischen Denkansatz aus rein theologischen Gründen unhaltbar, wie Z. selbst wiederholt andeutet. Das dialogische Denken und seine Einbeziehung in das Glaubensdenken bringt freilich eine interessante Bestätigung und wohl auch Vertiefung (vgl. 115 die Einleitung zum 3. Teil).

Im konkreten 3. Teil kommt es zu interessanten Vorschlägen, etwa dem, die (sakramentale) Ordination nicht als Anfang des kirchlichen Dienstes, sondern als Abschluß eines Prozesses zu sehen und jeden, der in den kirchlichen Gemeindedienst tritt, zunächst als Pastoralassistenten anzustellen und ihm in einer mehrjährigen Tätigkeit die Gelegenheit zu bieten, jenen Bereich des kirchlichen Dienstes herauszufinden, in dem für ihn der wirksamste und persönlich befriedigendste Einsatz möglich ist (140). Ausgezeichnet sind die ausgewogenen Ausführungen zur priesterlichen Ehelosigkeit, zu ihren Bedingungen und Voraussetzungen sowie zu einer dynamischen Betrachtungsweise der Zölibatsbindung (146—160). Das derzeitige Pflichtjunktim zwischen Ehelosigkeit und Priestertum, aber auch zwischen Aufgabe des Zölibats und Niederlegung des Amtes „behindert den priesterlichen Leitungsdienst der Kirche, weil es diejenigen davon ausschließt, die sich dazu berufen glauben, ohne das Charisma des ehelosen Lebens zu besitzen" (151 f). Veraltete und ideologische Begründungen der

priesterlichen Ehelosigkeit schaden dieser nur (147 f, 153—155).
Was Z. schreibt über die Voraussetzungen für das Funktionieren von pfarrlichen Gruppen und von Leistungsteams, über die Bedeutung der Freundschaft mit gleichgeschlechtlichen und andersgeschlechtlichen Partnern für den Priester ist beachtens- und bedenkenswert, auch für den, der vielleicht nicht alle Thesen teilt. Z. warnt mit Recht davor, „die Seelsorger aus den Basispfarreien wegzunehmen und von zentralen Seelsorgestellen aus mobile Einsätze zu starten. Vielmehr müssen Wege gesucht werden, um die Notwendigkeit zur beruflichen Spezialisierung und zur Zusammenarbeit im Team einerseits und die Erfordernisse der Präsenz an der Basis andererseits miteinander zu verbinden ... Jeder zum Leitungsdienst Ordinierte (sollte) eine Spezialtätigkeit im Pfarrverband haben und eine Basispfarrei leiten. Für eine so neu organisierte Seelsorge werden nicht weniger Priester benötigt als für die bisherige. Es wäre daher verfehlt, wenn man die Bildung von Pfarrverbänden als Mittel begrüßte, um den Priestermangel administrativ aufzufangen, anstatt nach Wegen zu suchen, die Nachwuchskrise zu beheben" (179 f). Die Beschränkung der ordinierten Gemeindeleiter auf die sakramentalen Funktionen würde die Priesterkrise auf Dauer wohl nur verschärfen.
Die Bezeichnung des ntl Priesters als „Sakralperson" (125) bleibt doch wohl problematisch, weil sie zu vielen Mißverständnissen ausgesetzt ist und weil nicht jedem die Auslegung des Vf. bekannt ist. Auf die Basisgemeinden, die zu den interessantesten Phänomenen heutiger Pastoral gehören, hätte man ausdrücklicher hinweisen können (129, 168—172). F. Ebner lebte und starb in Österreich, nicht in Deutschland (50).
*Wien* *Ferdinand Klostermann*

FORSTER KARL (Hg.), *Vergebung — Versöhnung — Friede* (Theologie interdisziplinär, Bd. 2.) (127.) Auer, Donauwörth 1976. Kart. lam. DM 12.80.

In vielen Fakultäten haben die sogen. Ringvorlesungen ihren festen Platz: Ein zentrales Thema wird von den Vertretern der einzelnen Disziplinen mit ihren je eigenen Aspekten angegangen, so daß der Fragepunkt eine ganz neue Ponderanz erhält. Wenn es dazu möglich ist, Vertreter von Nachbardisziplinen anderer Fakultäten, besonders von den Humanwissenschaften her, dazuzugewinnen, werden die Antworten noch aussagekräftiger. Ob man solche Veranstaltungen in Zukunft alle wird drucken wollen und sollen, bleibt zu überlegen: Es entsteht leicht ein Produktionszwang, wenn einmal eine solche Reihe begonnen ist.
Die Augsburger Fakultät gibt eine solche Schriftenreihe als „Theologie interdisziplinär" heraus. Der 2. Bd. kreist um Vergebung — Versöhnung — Friede, wobei die sakramentale Buße mitgemeint, ja sogar besonders ins Blickfeld gebracht wird. Der Bibliker H. Leroy referiert über Frieden und Versöhnung nach dem NT, greift aber — richtig — weit ins AT zurück, stellt den shalom-Friede-Gedanken in den Mittelpunkt, der im AT eine eschatologische Wirklichkeit meint und im NT in die Reich-Gottes-Botschaft aufgenommen ist. Der Dogmatiker H. Lais geht das Sakrament der Buße direkt an, stellt zunächst historisch die Formen des kirchlichen Bußverfahrens heraus, um dann sakramentale und nichtsakramentale Bußformen in unserer Zeit zu charakterisieren. Der Sozialethiker A. Rauscher beschreibt den Friedensauftrag der Kirche in unserer Zeit und setzt sich mit den verschiedenen Vorschlägen einer Konfliktbewältigung auseinander, um darin das spezifisch Christliche aufzuzeigen. K. Forster, der Pastoraltheologe, wendet die gewonnenen Erkenntnisse auf den Heilsdienst der Kirche an und akzentuiert die kirchliche Bußpraxis als Dienst der Versöhnung. So bietet der Sammelband eine Reihe beachtlicher konkreter Hinweise über bloßes Handbuchwissen hinaus.
*Wien* *Johannes Emminghaus*

BOFF LEONARDO, *Kleine Sakramentenlehre.* (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 8.80.

Beim Lesen dieser Schrift wird einem bewußt, daß Christentum eine universale Sicht unseres Lebens bringt. Die Sakramente als Zeichen der Immanenz enthalten Transparenz und Transzendenz. B. versteht es, uns an alltäglich vertrauten Dingen, wie dem Wasserbecher, dem in der Familie gebackenen Brot, der Weihnachtskerze, die theologischen Wahrheiten der Sakramentenlehre anschaulich und lebendig zu machen. Damit verwirklicht der brasilianische Autor die Forderung deutscher Theologie: Theologie in erzählender Weise zu treiben und die tiefen Wahrheiten des Glaubens so anschaulich zu machen, daß sie auch dem einfachen Volke verständlich werden. Seine Sakramentenlehre in Thesen hat auch dem Theologen und Seelsorger viel zu geben.
*Graz* *Karl Gastgeber*

ARENS ANTON (Hg.), *Pastorale Bildung.* Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. (306.) Paulinus-V., Trier 1976. Kart. DM 44.80.

Die Beiträge dieses Bd. zur Reform der Priesterausbildung und des Theologiestudiums stellen eine — das sei gleich im voraus gesagt — bedeutsame Vorarbeit für die von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen zu erstellende „Nationale Ordnung für die Priesterausbildung" dar. Die Ergebnisse der einschlägigen Priesterbefragungen,

die Konzilsdokumente und die schon vorliegenden postkonziliaren Leitlinien und Verordnungen der deutschen Bischofskonferenz sowie der römischen Studienkongregation, besonders die „Grundordnung für die Priesterausbildung" (1970) werden dabei reichlich berücksichtigt.
Der Hg., Regens des Trierer Priesterseminars, behandelt selbst die Entwicklung des Gemeinde- und Priesterbildes in den letzten 25 Jahren bis zur gemeinsamen Synode in der BRD (7—35), Eignungskriterien für den pastoralen Dienst (36—68) und die Aufgabe der Priesterausbildung hinsichtlich der Zusammenarbeit mit Mitarbeitern (263—283). Der Trierer Spiritual G. Pünder bemüht sich um eine fast bis ins letzte Detail durchdachte curriculare Planung der spirituellen Ausbildung des Priesters (69—105). Der Regens des luxemburgischen Priesterseminars J. Greisch geht der Rolle der Humanwissenschaften in der pastoralen Ausbildung und den Konflikten, die sich dabei ergeben, nach, wobei er auch den schwierigen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Aspekten nicht ausweicht (106—137). Äußerst wichtig sind die ausgezeichneten Berichte des kath. Pastoralpsychologen A. Hammers (Priesterseminar Trier) über „Klinische Seelsorgeausbildung" (gemeinsam mit seinem evang. Kollegen W. Becher), über die Bedeutung der Theologie dabei und über ein konkretes Ausbildungsmodell (138—202). Hier wird kath. Neuland betreten, und man kann nur hoffen, daß die Pionierarbeit im Trierer und Münsterer Priesterseminar und an der Frankfurter Philosophisch-Theologischen Hochschule bald Frucht trägt. Mit Recht wird dabei auf eine sorgfältige Supervision (188) und auf eine möglichst frühe pastoralpsychologische Ausbildung gedrängt (189). In diesem Zusammenhang gehört auch der Beitrag von A. Thome und H. Lillig (beide Trier) über „Gruppendynamische Ansätze in der Theologenausbildung" (203—224). Eine praxisnahe und projektbezogene Ausbildung zeigen R. Ruppert und B. Zimmer am Beispiel „Familienbildungstage" und „Glaubenstage für Jugendliche" auf (225—262). An den schon erwähnten Beitrag von A. Arens über die Ausbildung zur Zusammenarbeit schließt der von M. Kleis über „Erfahrungen berufsbegleitender Fortbildungskurse" hinsichtlich Zusammenarbeit und partnerschaftlichen Leitungsstil an (284—304).

Alle, die mit pastoraler Aus- und Fortbildung unmittelbar befaßt sind, und alle, die an der Reform dieser Bildung arbeiten, finden hier reichlich Anregungen und sollten sie aufgreifen. Ergänzend sei angemerkt, daß man vielleicht die Gemeindeleitung nicht einfach unter die „wesentlichen Lebensvollzüge" der christlichen Gemeinde neben Verkündigung, Gottesdienst und Bruderdienst einreihen sollte (26); sie steht wohl nur im Dienst jener wesentlichen Lebensvollzüge, hat also eher Mittel-Charakter. Arens bemüht sich mit Recht um eine höchst fällige Profilierung des selbständigen Diakonates (31—35) und kann sich dabei sogar auf die gemeinsame Synode in der BRD berufen; doch wo steht hier die Wirklichkeit, auch die bundesdeutsche, die den Diakon leider weithin zum ordinierten pastoralen „Mädchen für alles" macht? Wörtliche Zitate sollten immer mit Anführungszeichen kenntlich gemacht werden (vgl. etwa 28 f., 33. 48 f. 273 u. o.).

*Wien* *Ferdinand Klostermann*

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.

Über Gemeindekatechese neben einem schulischen RU gab es in der jüngsten Vergangenheit der RP eine rege Diskussion, die sich in einer zahlreichen Literatur niedergeschlagen hat. Inzwischen gewinnt auch das Konzept immer deutlichere Konturen. Bischofskonferenzen haben zur Vorbereitung auf die meisten Sakramente schon solche Katechesen angeordnet, und manche Pfarren haben bahnbrechende Initiativen ergriffen. Pfarrer Schulz (BRD) bietet in diesem Buch seine Erfahrungen den Amtsbrüdern an: Einführende Predigtskizzen sollen den Boden für eine Gemeindekatechese bereiten; die Gemeinde selbst ist eine lebendige Katechese, denn in ihr muß Gott als Lebendiger erfahrbar sein; Gemeindekatechese für Erwachsene, u. zw. jeweils während der Fastenzeit statt der traditionellen Fastenpredigten gehaltene Zyklen werden vorgestellt; Kinderkatechese im Vorschulalter, die bei Erlebnissen, Erfahrungen und Fragen der Kinder ansetzen; Kurs für sechsjährige Kinder; der Erstkommunionkurs mit 22 Themen für Tischrunden, von den Müttern gestaltet, eingestreut 10 Elternthemen in der Wohnung und unter der Leitung der betreffenden Gruppenkatecheten (einzelne Stunden sind auch für den Pfarrer vorgesehen); eine Hinführung zur Beichte in 6 Stunden, aber erst nach der Erstkommunion; ein Firmkurs mit 20 Themen (dabei wird großer Wert gelegt auf die Aktivität und die Eigeninitiative der Firmlinge, erst am Schluß des Kurses kommt die endgültige Entscheidung für oder auch gegen Empfang des Sakramentes). Es ist etwas Wahres an dem zitierten Wort eines Mitbruders: Die Kirche halte sich mit ihren Sakramenten an die Menschen, die sich noch nicht oder nicht mehr entscheiden können. Dieser starke Sakramentalismus gehört wirklich zugunsten einer stärkeren persönlichen Entscheidung abgebaut. Konkret schaut das in der Gemeinde des Vf. so aus, daß für die Erstkommunion die Eltern die Kinder anmelden

müssen, bei der Firmung die Jugendlichen sich selbst.
Vf. stellt in seinem Buch ein erprobtes Konzept vor. Man möchte es jedem Pfarrer in die Hand geben, daß er sich überlegt, was er mit seinen Möglichkeiten davon verwirklichen kann. Nicht alles kann und soll blind nachgemacht werden. Wir von unseren österreichischen Verhältnissen her werden die zu starke Zurückstellung des RU gegenüber der Gemeindekatechese nicht teilen: Sch. meint, daß RU immer mehr auf einen religionskundlichen Unterricht hinauslaufen werde. Gerade dagegen kämpfen wir an, weil nach unserer Erfahrung auch im RU eine Chance für den Glauben gegeben sein kann und daher auch offen bleiben muß. Die Erklärung der Dreifaltigkeit (79) klingt für mich modalistisch, wenn es auch schwer sein dürfte, für Kinder eine bessere zu finden. Doch solch kleine Unzulänglichkeiten beeinträchtigen den guten Gesamteindruck des Buches nicht, dem man weite Verbreitung bei den Seelsorgern wünschen möchte.
*Linz* *Sylvester Birngruber*

## KATECHETIK/PÄDAGOGIK

VIERZIG SIEGFRIED, *Ideologiekritik und Religionsunterricht.* Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts. (183.) Benziger, Zürich 1975. Kunstleinen. sfr 19.80.

V. legt mit diesem Bd. seine Dissertation der Öffentlichkeit vor. Bleibt man sich dessen bewußt, wird man von der Wissenschaftlichkeit und der gründlich durchdachten Auseinandersetzung nicht überrascht sein. V. beginnt mit einer Darstellung der verschiedenen Modelle einer Ideologiekritik in Philosophie (Marx, Mannheim, Frankfurter Schule) und (Politischer) Theologie (Sölle, Moltmann, Metz, Gremmels, Herrmann) (15—94). In einem weiteren Kap. befaßt er sich mit dem Thema ‚Didaktik und Ideologiekritik' (95—131), zuletzt entwickelt er die ‚Grundzüge einer kritischen Theorie der RP' (133—176). Als Anhang findet sich ein übersichtliches Beiblatt, auf dem die verschiedenen rp Konzeptionen einander gegenübergestellt sind.
Die Darstellung der verschiedenen Modelle war und ist gewiß keine einfache Aufgabe, da die einzelnen Vertreter selbst mitten im Fluß des Geschehens und auch einer eigenen Entwicklung stehen. Der kritische Ansatz wird konsequent durchgedacht und von den ideologischen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen gesäubert, die dann doch bei den meisten Vertretern von kritischen Theorien wieder oder noch vorhanden sind. Durch diese Säuberung des Kritischen von allem Unkritischen wird dann auch die Problematik des Begriffes deutlich.

Es ist zweifellos richtig, daß Erziehung kritisch sein muß und wir uns dabei Naivität nicht mehr leisten können (1), aber andererseits fragt sich doch, ob dies das einzige ist, was Erziehung zu sein hat und ob nicht auch das andere eine bedeutsame Wahrheit des Lebens ist, daß man irgend wann wieder zur Einfachheit der Kinder zurückfinden muß, wenn man lebendig sein will. Das kritische Element — in aller Verkürztheit sei dies gesagt — ist zweifellos ein bedeutsamer, lange vernachlässigter und darum vielleicht unter Aufholzwang stehender Aspekt der RP; dies sollte jedoch nicht bedeuten, daß kritisches Bewußtsein und RP mit Ist-gleich-Zeichen verbunden werden dürfen oder die Ausbildung eines kritischen Bewußtseins als *die erschöpfende* Aufgabe der RP angesehen werden dürfte, es sei denn, daß man kritisches Bewußtsein und kritische Haltung so weit faßt, daß damit das ganze Menschsein in allen Dimensionen gemeint ist, was jedoch den Begriff in einer nicht allgemein üblichen Weise ausweitet.
Macht man den kritischen Ansatz zum obersten Prinzip, kommt man sehr bald zu einer verhängnisvollen Alternative: entweder man macht seinen kritischen Ansatz zu einem neuen Fixpunkt, der nicht weiter befragt wird, oder aber man befragt auch den jeweiligen Ansatzpunkt wieder auf kritische Weise und so fort bis zum vollendeten Zirkel.
Die Denkansätze einer kritischen Theorie sind so anders, daß man sie nicht ohne weiteres auf gewohnte Begriffe und Vorstellungen anwenden darf; andererseits stimmt es aber doch nachdenklich, daß in dieser Theorie Verhaltensweisen wie Staunen und Ehrfurcht keinen Platz zu haben scheinen. Bei allem gutgemeinten Bemühen, die Menschen aus Sklaverei und Abhängigkeit zu befreien, könnte es sehr rasch zu neuen Abhängigkeiten kommen. Wer die alte Religion entthront hat, weil er die Menschen gelehrt hat, sie zu durchschauen, läuft schon Gefahr, aus diesem Entthronen eine neue Religion zu machen. Die Unterscheidung der Geister und das Auseinanderhalten der wahren und falschen Propheten ist nun einmal eine äußerst schwierige Aufgabe, für die es keine handsamen und leicht anwendbaren Kriterien gibt.
Bei all diesen Überlegungen spielt natürlich eine große Rolle, wieweit man überhaupt einer Idee einen vorgesellschaftlichen Status zuzuerkennen bereit ist (158) und ob man das, was Religion meint, von vornherein mit einer jeweils geschichtlichen Ausprägung gleichsetzt oder man bereit ist, hier zu unterscheiden (159 f).
Bei aller Anerkennung für die Entzauberung von vertrauten und gewohnten Vorstellungen und von gar zu einfältigen Denkmustern, die V. durch seine gründliche Arbeit geleistet hat, sei doch der These, wonach sich der Stellenwert der Theologie nach ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaft und ihrem Beitrag zu einer humanen gesellschaftlichen Praxis bemißt (177), mit Entschiedenheit wi-

dersprochen. Bei aller Bedeutsamkeit dieses Gesichtspunktes wird diese These weder dem Menschen noch der Religion gerecht. Weder Mensch noch Religion lassen sich durch ihre gesellschaftsbezogene Funktion erschöpfend umschreiben; zu sehr scheint eine derartige These auch an eine heute ‚herrschende' Auffassung angepaßt.

*Linz* *Josef Janda*

REVERS WILHELM JOSEF, *Frustrierte Jugend.* Bd. II: 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.—.

War schon der I. Bd. dieses Werkes mit dem Untertitel „Fälle und Situationen" (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1971/98) mehr als eine Analyse von Fällen, so bietet der II. Bd. vor allem Reflexion. Ursachen und Hintergründe für Verhalten und Fehlverhalten werden aufgezeigt, Zusammenhänge hergestellt, die bedauerlicherweise immer noch zu wenig beachtet werden. Daß die dargelegten Gedanken nicht nur eine Anhäufung äußerer Fakten sind, sondern aus einem anthropologischen Konzept kommen, das den ganzen Menschen berücksichtigt, wird vielleicht von manchen als „unbewiesene" Vorentscheidung bemängelt werden, ist aber unvermeidbar, wenn man dem Menschen gerecht werden will, und macht die Lektüre für jeden, der mit dem ganzen Menschen befaßt ist und nicht nur Einzeldaten will, angenehmer und sinnvoller.

Das in diesem Buch Dargelegte erwuchs der psychologischen Praxis, nicht dem Literaturstudium (306). Der Stil ist wohltuend verständlich und auch einem nicht an psychologische Fachausdrücke gewohnten Leser zugänglich. Vieles mutet so verständlich und einsichtig an, daß man sich nur wundern kann, daß es in der täglichen Praxis der Erziehung so leicht unbeachtet bleibt. Besonders hervorgehoben seien die Passagen über Eltern und Familie, über das Problem der Autorität sowie die sehr guten Darlegungen über die Geschlechterrolle und Geschlechterliebe. Beim Lesen des Kapitels über Probleme und Konflikte in der Schule fragt man sich — ohne die beschriebenen Fälle und Gefahren auch nur im geringsten bestreiten zu wollen —, ob nicht die Behandlung vor allem aus der Sicht der Schüler zu Lasten der Lehrer und der Schule verkürzt ist.

Auf die Gefahr, rasch zu veralten, wenn man Jugendpsychologie betreibt — zu rasch wandelt sich in der Gegenwart das Erscheinungsbild der Jugendlichen —, hat R. selbst hingewiesen (342); wer jedoch hinter die Kulisse der (eher zufälligen) äußeren Erscheinungsbilder schaut, wird das allgemein Gültige vieler Aussagen entdecken, das sich in den verschiedenen äußeren Formen ständig neu wiederholt.

*Linz* *Josef Janda*

BALDERMANN INGO / KITTEL GISELA, *Die Sache des Religionsunterrichtes.* Zwischen Curriculum und Biblizismus. (190.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. lam. DM 22.—.

Die einzelnen Beiträge dieses Bd. kreisen nicht nur um die Sache des RU, sondern treten deutlich für eine bestimmte Form des RU ein. Die einzelnen Artikel sind teils Neuveröffentlichungen von Aufsätzen in Zeitschriften, teils Referate, die bei verschiedenen Anlässen gehalten wurden, wie auch Erstveröffentlichungen.

Die Vf. setzen sich kritisch mit Trends und Bestrebungen auseinander, wie sie in der heutigen RP gang und gäbe sind. Sie weisen auf die Gefahren hin, die von der Curriculum-Forschung, einer reinen Lernzielorientiertheit des RU und einer totalen Operationalisierung der Lernziele drohen; auch der RU verfällt auf diese Weise immer mehr der Illusion der Machbarkeit der Welt, über die der Mensch nach seinem Belieben disponiert. Mit Elan treten sie dafür ein, daß der RU *seiner* Sache, dem Evangelium, treu bleiben und so überlegen muß, was er von diesem seinen Eigenwert einer Schule von morgen zu bieten hat (30). Sie meinen, daß Ausdrücke wie Operationalisierung und Effizienzkontrolle nur zu deutlich eine Vertechnisierung der RP verraten, und betonen, daß Begriffe wie Einsicht, Verstehen, Erschließen und Begegnung einer RP doch weitaus besser entsprechen. RP hätte sich mit christlicher Botschaft zu befassen, die in der Geschichte ihre konkrete Realisierung gefunden hat, und dürfte sich nicht mit einer allgemeinen Religiosität zufrieden geben, die sich als Sinnfrage zu erkennen gibt. Gegenüber einem anthropologischen Denkansatz, bei dem das Problem besteht, daß der Mensch immer nur um sich selbst kreist, wird der theologische Ansatz unterstrichen, von dem allein dem Menschen Erlösung zukommen kann.

Manche, die der vielen Neuerungen müde geworden sind, werden solche Töne gerne hören, und es besteht die Gefahr, daß die Vf. von einer Seite Beifall bekommen, von der sie ihn nicht wünschen. So geht z. B. aus den letzten beiden Aufsätzen von I. Baldermann deutlich hervor, daß er im Didaktischen durchaus für den anthropologischen Ansatz eintritt und diesen lediglich in der Theologie nicht gelten lassen will (164). Ein Übersehen dieser Unterscheidung hat schon viel unnützen Streit und gegenseitiges Verketzern heraufbeschworen. Es mag sein, daß einem Leser, der nicht aus eigener Erfahrung mit Kerygma und Schultradition vertraut ist und auch die Reformbemühungen um eine neue RP in der BRD

nicht am eigenen Leib erfährt (sondern beides nur durch Information kennt), manches etwas zu pointiert erscheint und er sich manchesmal unwillkürlich fragt, ob denn diese Bestrebungen wirklich so schlimm sind. Darüber hinaus aber bleibt der Eindruck, daß die Vf. gerade dort, wo sie Kritik an den neuen Bestrebungen üben, diese Position doch etwas verkürzt darstellen und ihr somit nicht gerecht werden. Trotz dieses Mangels ist ihre Kritik jedoch durchaus ernst zu nehmen, und es ist sinnvoll, anhand der aufgezeigten Zusammenhänge auch die eigene Position neu zu überdenken und u. U. zurechtzurücken. Im Interesse einer christlichen RP müßte es möglich sein, den alten Gegensatz von wissenschaftlich sauberer und kontrollierter Arbeit und Frömmigkeit zu überbrücken; oder anders ausgedrückt: die Einsicht, manches durch Eingreifen verändern zu müssen, wäre zu verbinden mit der Weisheit, anderes als gegeben anzunehmen und zu bewahren.

*Linz* *Josef Janda*

*COMENIUS INSTITUT MÜNSTER, Christliche Erziehung in Europa.* Bd. 3: Schweden. (120.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1975. Paperback DM 15.80.

Das Interesse an dieser Publikation wird sich nicht nur an der Information über die Verhältnisse in Schweden im Bereich der christlichen Erziehung entzünden, sondern gründet zweifellos auch in der Tatsache, daß Schweden eine Signalwirkung für andere europäische Staaten hat. Es ist tatsächlich so, „daß die kirchliche Pädagogik in Schweden interessante und für uns auch überraschende neue Wege beschritten hat" (1). Die einzelnen Autoren sind an der Entwicklung und Erprobung dessen, was in Schweden religionspädagogisch praktiziert wird, unmittelbar beteiligt; darum verraten ihre Ausführungen nicht nur eine gute Kenntnis der schwedischen Situation in schulischer und außerschulischer religiöser Unterweisung, sondern auch Vertrautheit mit dem religionspädagogischen Anliegen und den diesbezüglichen heutigen Denkansätzen überhaupt. Diese kommen etwa im Kommentar zum „Kursblatt für die Sonntagsschulen der Schwedischen Kirche" von 1973 (76 ff) gut zum Ausdruck.

Informiert wird über die religiöse Gegenwartssituation in Schweden, über die schwedische Kirche und Schule; ausführlich werden die Bemühungen um den schulischen RU wie auch um eine außerschulische christliche Erziehung dargelegt. Kurze Darstellungen der Bemühungen der evang. Freikirchen, der kath. Kirche und des Judentums beschließen die Ausführungen. In angenehmer und sympathischer Weise wird der Leser darüber unterrichtet, was in Schweden Staat und Kirche mit religiöser Unterweisung erreichen wollen; er wird angeregt, sich mit der Problematik auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung wird sich vor allem an einer Grundthese immer wieder neu entzünden, nach der schulischer RU (bezogen auf Schweden) „zwar beeinflussend sein kann hinsichtlich der Einstellung und Anschauung der Schüler ... aber keineswegs glaubensbildend sein soll in dem Sinn, wie es für die Arbeit der Kirchen zu gelten hat" (72).

*Linz* *Josef Janda*

STACHEL GÜNTER, *Die Religionsstunde — beobachtet und analysiert.* Eine Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts (RP — Theorie und Praxis, Bd. 31, hg. v. Stachel/Feifel/Paul). (251.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. lam. DM/sfr. 29.80.

„So kommt gerade dem RU die Aufgabe zu, das Recht des ungeplanten, des fruchtbaren Augenblicks zu verteidigen, freilich auf der Grundlage gegebener Organisation und notwendiger, geordneter Planung" (222). Dieser Satz aus der Zusammenfassung der von G. Stachel herausgegebenen Beobachtungen und Analysen von 94 Religionsstunden der verschiedenen Schultypen hat auch für die vorliegende Publikation selbst Gültigkeit.

Kontrolle für Ablauf und Erfolg eines Prozesses sind im pädagogischen und noch mehr im religionspädagogischen Bereich bei weitem nicht so üblich wie etwa auf dem Gebiet von Technik und Wirtschaft. Neben anderen Gründen ist dafür sicher das Bewußtsein verantwortlich, daß sich erzieherische Erfolge oder Mißerfolge gegen die üblichen Erfolgskontrollen sperren und damit schwer erfaßbar sind; andererseits ist aber auch zu überlegen, ob nicht ungerechtfertigte Vorurteile dahinter stehen, wenn die Schwierigkeiten oder gar die Unmöglichkeit von exakten Kontrollen in der Pädagogik aufgezeigt werden. Der Leser wird zunächst mit den verschiedenen Methoden vertraut gemacht, mit deren Hilfe die Kontrollen durchgeführt werden; sodann werden 2 Unterrichtseinheiten aus dem gesamten Projekt ausgewählt und anhand der angegebenen Methoden analysiert. Eine Zusammenfassung rundet die Analyse jeweils ab.

Dem Durchschnittsleser kann es beim Durcharbeiten dieser Studie geschehen, daß er sich reichlich verloren vorkommt und zusehends mutloser wird; es ist zu viel, worauf er achten sollte, und die Handhabung der einzelnen Methoden erscheint als zu kompliziert. Er resigniert und kehrt zu seiner gewohnten Praxis zurück. Es ist jedoch zu bedenken, daß es sich um eine wohl durchdachte und gut geplante Studie zum Gesamt des RU handelt, aus der dann erst Konsequenzen z. B. für Ausbildung und Weiterbildung der Religionslehrer zu ziehen wären. Für den Normalverbraucher und einzelnen Praktiker sind natürlich eher die Ausdeutungen und Ergebnisse interessant, er wird sensibilisiert für Prozesse und Zusammen-

hänge, die ihm ohne „technisches Instrumentarium" nicht ohne weiteres einsichtig sind; er lernt damit zu rechnen, daß auch dann, wenn der äußere Eindruck einer Stunde gut war, die Effizenz durchaus fraglich sein kann (vgl. 144). Diese Folgen sind gewiß nicht zu unterschätzen, auch wenn er sich beim Blick in die Werkstättenarbeit nicht ganz zurecht findet, ihm im Gestrüpp der einzelnen Analyse der Studie der Aufwand etwas übertrieben erscheint und er sich (zu Recht) nach einem Instrumentarium sehnt, das auch er im Schulalltag handhaben kann.

ZWERGEL HERBERT A., *Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit.* Psychologischer Leitfaden für Religionslehrer und Praktische Theologen. (RP — Theorie und Praxis, Bd. 33, hg. v. Stachel/Feifel/Paul.) (93.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. lam. DM/sfr 17.80.

Z. geht einer Frage nach, hinter der sich mehr verbirgt, als dies ein kurzer Buchtitel anzugeben vermag. Es geht um das Ineinander von menschlicher Entfaltung und Religiosität. Die Frage ist deswegen von großer Bedeutung, da im Empfinden nicht weniger Zeitgenossen die genannten Prozesse im besten Fall nebeneinander herlaufen, wenn nicht gar in Gegensatz zueinander stehen. Die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Psychologie ist auf den Bereich der Religionspädagogik bezogen und hier wieder vor allem auf den RU. Nach einer Abklärung des Begriffes Religiosität werden Begriffe wie Anlage, Lernen, Reifen, Motivation überlegt und auf ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung befragt. In einem letzten Kap. schreibt Z. über „Religiöse Identitätsbildung als Aufgabe der religiösen Erziehung".

Es ist zweifellos ein großes Verdienst des Vf., derartige Fragen anzugehen. Die Ausführungen verraten eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Thema und eine gute Kenntnis der Literatur, die sich in vielen Zitaten spiegelt. Vielleicht liegt darin auch der Grund, daß manches etwas kompliziert wirkt. Wenn Schwieriges einfach gesagt werden kann, dient dies nicht nur der Lesbarkeit, sondern man vermag auch im Gesagten das praktische Leben besser zu entdecken.

Ein Wunsch an den Verlag: Vielen Lesern wäre wohl mit einem kurzen Steckbrief des Verfassers gedient.

*Linz* *Josef Janda*

SCHOECK HELMUT, *Schülermanipulation.* (157.) (Herderbücherei, Bd. 565.) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 5.90.

Deutlich — manchmal überdeutlich — wird aufgezeigt, in welche Richtung derzeit die Schüler der BRD informiert und damit erzogen werden. Das Schlechte daran ist nicht die Information über bestimmte mißliche Verhältnisse, auch nicht die Kritik daran, sondern daß man offenbar bestimmte Erziehungsziele hat und sich der entsprechenden Fakten bedient, um diese Ziele zu erreichen.

Vielleicht ist Sch. in seiner Absicht, Mißbräuche aufzuzeigen, dieser Unterscheidung nicht ganz gerecht geworden, was wiederum das Anliegen selbst in Gefahr bringt. Daß es viele Zustände gibt, mit denen sich bereits Schüler kritisch auseinandersetzen sollen, um es nach Möglichkeit einmal besser machen zu können, ist ja wohl unbestritten. Daß man bei der Erziehung Absichten verfolgt und von einem Menschenbild geleitet wird, ist ebenfalls notwendig. Schlimm ist jedoch, wenn man diese Ziele nicht sagt, sondern sich den Anschein einer neutralen Objektivität gibt, die im Bereich der Erziehung nun einmal nicht möglich ist.

In leidenschaftlicher Weise legt Sch. den Finger auf diese Wunde, um eine möglichst große Öffentlichkeit auf diese unterschwellige Gefahr aufmerksam zu machen, die derzeit von einer linken Pädagogik droht. In seiner Veröffentlichung finden sich zahlreiche Hinweise auf die in der BRD in Verwendung stehenden Schulbücher und Lehrerhandbücher. Auch hier muß man sich dessen bewußt sein, daß nicht die Fakten an sich sprechen, sondern der Deutung bedürfen. Dabei wird es geschehen, daß dem einen, der nichts daran findet, Naivität und Blindheit vorgeworfen wird, und der andere, der die dahinter stehenden Absichten sieht, sich den Vorwurf boshafter Unterstellung aussetzen wird. Man wird jedoch gut daran tun, die Augen offen zu halten und die aufgezeigten Entwicklungen mit den damit verbundenen Gefahren ernst zu nehmen.

Sch. weist auf die Problematik der Entwicklung hin, die offenbar derzeit in den Schulen der BRD im Gang ist; er übt Kritik an einer Kritik und tut dies in leidenschaftlicher Weise. Naturgemäß liegt darin jedoch auch eine Schwäche, auf die fairerweise hingewiesen werden soll, da man sie auch der „Neuen Linken" immer wieder vorgehalten hat. Es werden keine Alternativen geboten, die positiven Möglichkeiten heutiger Schule und Erziehung bleiben außerhalb. Dies sei jedoch ohne Vorwurf angemerkt, da es ja gewiß legitim ist, ein Buch darüber zu schreiben, wie man sich gegen Einbrecher wehren kann, ohne darüber hinaus etwas über die Möglichkeiten eines glücklichen Lebens auszuführen, wenn dieser überzeichnete Vergleich gestattet ist.

*Linz* *Josef Janda*

REENTS CHRISTINE, *Religion-Primarstufe* (RPP hg. v. Berg/Langer, Bd. 17.) (162.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1975. Paperback DM 19.80.

Die Vf. legt ihre Erfahrungen und Reflexionen zum (evang.) RU in der Primarstufe vor. Sowohl die grundlegenden Darstellungen wie auch die detailliert ausgeführten Unterrichts-

modelle, die in Ausbildungsveranstaltungen erprobt wurden, sind von dichtem Gehalt und regen zum kritischen Überdenken der eigenen Unterrichtsgestaltung an.

R. steckt zuerst die Markierungspunkte ab und untersucht dabei die Situation des RU unter rechtlichem, schulischem und religionspädagogischem Gesichtspunkt. Sie geht sodann auf die Thematik Kind-Gesellschaft-Religionsunterricht ein und bringt aufschlußreiche Hinweise bezüglich der Lernausgangslage der Schulanfänger. Hiebei ist von besonderem Interesse, was über deren Vorprägungen, Vorerfahrungen und Vorkenntnissen gesagt wird. Nachdem sich die Vf. eindeutig für ein Zueinander von bibel- und problemorientierten Unterricht ausgesprochen hat, legt sie modellhafte Unterrichtsskizzen für die 1./2. und 3./4. Schulstufe vor, die sich durch die Verarbeitung heutiger didaktisch-methodischer Erkenntnisse auszeichnen. Wenngleich die vorgelegte Lernzielbestimmung und Themenwahl mit dem österreichischen Lehrplan nur gelegentliche Berührungspunkte aufweisen, kann dem kritisch planenden Religionslehrer an der Primarstufe die Lektüre dieses fündigen Fachbuches sehr empfohlen werden.

*Linz* *Franz Huemer*

POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARD (Hg.), *Elementarbibel.* Teil 3: Geschichten von Königen in Israel. (88.) Kaufmann, Lahr/Kösel, München 1975. Geb. DM 10.80, kart. DM 6.80.

Nun liegt auch der 3. Band der Elementarbibel vor, der biblische Erzählungen von Saul, David und Salomon enthält. Die sprachliche Fassung der Königstraditionen darf weithin als geglückt bezeichnet werden: Sie ist schlicht und einfach, sinkt nirgendwo ins Kindische ab, bleibt aber dennoch voll Farbe und Anschaulichkeit. Das reich eingefügte Bildmaterial paßt sich der Qualität des Textes gut an und erleichtert dem Kind ein plastisches Erfassen der erzählten Begebenheiten.

Offene Wünsche sind: verschiedene Textstellen bleiben, da sie ohne Erklärung versehen sind, für die kindliche Fassungskraft leicht mißverständlich, z. B. der Leuchter im Heiligtum (7); der radikale Tötungsbefehl Gottes (16); Gottes Reue (17); verweigerte Vergebung trotz Reuebekenntnis (19); nicht zur Ausführung gekommener Plan, einen Tempel zu bauen (45) usw. Ebenso vermißt man wenigstens bei den Kernaussagen des Textes eine tiefere Sinndeutung, die auch wohl für Kinder der Primarstufe verständlich und hilfreich wären.

Die Elementarbibel wird wohl kaum für den RU in Österreich herangezogen werden können; sie könnte aber recht gut als Geschenk den Kindern in die Hand gegeben werden.

*Linz* *Franz Huemer*

SCHNEIDER JAN HEINER, *Schule — Kirche — Seelsorge.* Schulbezogene Arbeit der Kirche im Übergang. (183.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 15.—.

Als einer der folgenschwersten Schritte muß von der heutigen Sicht aus bezeichnet werden, daß im 18. Jh. mit der Einrichtung des RU in der Schule die vorher gemeindeeigene Katechese in die Schule zog. Lange hat die Kirche gemeint, sie könnte ihre pastoralen Anliegen auf diese Weise am besten erreichen, da ihr alle Schüler im RU zur Unterweisung übergeben waren. Die fortschreitende Säkularisierung und die Selbstbesinnung der Schule in der pluralen Gesellschaft als „Schule für alle" hat dieses Anliegen der Kirche zum Scheitern verurteilt. RU wird sich immer mehr erweisen müssen als Beitrag der Kirche für die Anliegen der Schule, während die Kirche für ihre pastoralen Anliegen neue Konzepte wird suchen müssen.

Sch. zeigt in seinem Buch das Problem auf und tastet sich nach neuen Wegen vor. Er gibt zuerst einen geschichtlichen Überblick über die Zielsetzungen des RU. Hat man früher weithin die pastoralen und katechetischen Bemühungen um Kinder und Jugendliche in engster Verbindung, ja in Einheit mit dem RU wahrgenommen, so wurde die bestehende Konstruktion in der Mitte der sechziger Jahre gleichzeitig aus schul- bzw. bildungspolitischer und religionspädagogischer Sicht in Frage gestellt, wenn auch die Praxis vielfach, und gerade auch bei uns in Österreich, noch das alte Ziel zu halten versucht, allerdings mit vielen Frustrierungen der am RU Beteiligten. Je weniger das pastorale Anliegen der Kirche am RU selbst verwirklicht werden konnte, um so vordringlicher ergab sich als Aufgabenbereich, eine Seelsorge in und an der Schule aufzubauen. Es gab in Deutschland eine Reihe von Versuchen, die im Buch besprochen werden. Man versuchte es mit Schulgottesdiensten in Angebotsform außerhalb des regulären Stundenplanes. Vorschläge einer eigenen „Schulgemeinde der engagierten Gläubigen" liefen aber Gefahr, in Richtung auf eine Sektenkirche auszuschlagen, zugleich aber bedeuten sie einen Auszug der Kirche aus der Schule selbst. Sehr ernst stellt sich neu die Frage nach dem Verhältnis von RU und kirchlicher Katechese. Das Problem ist noch immer ungelöst. Die Lösung kann nicht zu einem verdünnten RU führen, wobei dann mit einem modernen Schlagwort gesprochen wird von einem Beitrag zu einer größeren „Humanisierung der Schule", und da mit den Teilaspekten der Emanzipation, der größeren Freiheit, eines Angebotes therapeutischer Funktionen. Sch. meint, die bisherige Ordnung der regulären und in der Stundentafel der Schule aufscheinenden Schulgottesdienste müsse allmählich aufgegeben werden, desgleichen Gottesdienste mit Klassenverbänden und Jahrgängen. Es könnten aber bei

selteneren besonderen schulischen Anlässen Gottesdienste angeboten werden. Daneben könnte es Gottesdienste mit „Kerngruppen" geben, die keiner schulrechtlichen Regelung bedürften. Dazu kommen Gottesdienste bei „nebenschulischen" Gelegenheiten (Wochenendtagungen mit Schülern, Lehrern und Eltern, Tagen religiöser Orientierung, Klassenfahrten usw).

Hier könnte man für unsere österreichischen Verhältnisse eine Bemerkung einfügen: Die religiöse Situation wird von Ort zu Ort sehr verschieden sein; man sollte also vorschnell nichts aufgeben, aber auch nicht unbedingt alles halten wollen, was zwar rechtlich noch verankert ist, aber innerlich nicht mehr mitvollzogen wird. Es wird genug Seelsorger geben, die an den traditionellen Massen-Schulgottesdiensten leiden, die Misere aber auch mit modernen liturgischen und seelsorglichen Mitteln nicht beheben können, während an anderen Orten dies möglich ist. Eine Wendigkeit und ein Ausschauen nach neuen Möglichkeiten und Methoden tut bestimmt auch bei uns not.

Der RU wird seine Inhalte und Ziele immer mehr nach den Situationen der Schüler bestimmen müssen. Die Chancen für diesen Unterricht steigen, wenn die Schüler selbst mitbeteiligt werden, Unterrichtsinhalte und -ziele kooperativ zu ermitteln, zu diskutieren und einer Lösung zuzuführen. Welchen Beitrag aber können und müssen die Kirchengemeinden zum RU leisten? Es ist eine Erfahrungstatsache, daß RU nur in dem Maße wirksam ist, wie er zur Interpretation von menschlichen und religiösen Erfahrungen wird, die woanders gemacht werden können. Er ist auf außerschulische Lernorte und die dort zu sammelnden primären Erfahrungen angewiesen. Gerade deshalb, weil er vielfach kraß aus dem Rahmen der Erfahrungswirklichkeit der pluralen Schule und der sozialen Wirklichkeit des Schülers fällt, bleibt er weithin unwirksam. Unzufriedenheit mit den belanglos erachteten Inhalten und unzureichenden Methoden bestimmen die Unergiebigkeit des RU. Schn. versucht Wege aufzuzeigen, wie von der Gemeinde her Erfahrungen ermöglicht werden könnten. Wichtig ist dabei: Es darf nicht bei unverbindlichen Problembesprechungen bleiben. Nur in dem Maß, als handlungswirksame Ergebnisse herauskommen, wird der RU interessant und wirksam werden. Es geht also nicht darum, moralisierend und ohne Parteinahme Probleme lediglich zu „besprechen". Die Schüler müssen mit der Gemeindearbeit konfrontiert werden, und zwar mit wachsendem Alter immer mehr. Das Buch zeigt Felder auf, wo dies verwirklicht werden könnte.

Zu einem Schlußurteil über das Buch: Naturgemäß kann auch Schn. keinen Patentausweg aus der Sackgasse zeigen. Seine kritische Beleuchtung der Situation und seine Versuche, neue Wege anzugehen, verdienen eine Beachtung. Man mag mit manchem vielleicht angesichts der eigenen Verhältnisse nicht einverstanden sein, verkehrt aber wäre es, sich dem Problem nicht zu stellen. Was die Unterrichtswissenschaft im allgemeinen und die Religionspädagogik im besonderen uns über die Lernprozesse und ihre Effizienz sagen, kann ungestraft nicht übersehen werden.

GROM BERNHARD, *Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.* (262.) Patmos, Düsseldorf/ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. DM 22.80.

G. legt in seinem „Methodenbuch" Unterrichtsverfahren und Arbeitsformen vor, die sich in der Praxis bewährt haben und dem RU, der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung praktische Impulse geben können. In 6 Kap. sind bewährte Methoden für die verschiedenen Phasen der Unterrichtseinheiten zusammengestellt. In einem kurzen Einleitungskapitel werden Hilfen zur Abreaktion und Einstimmung gebracht, durch die die Schüler aus der Beschlagnahme der letzten Stunde herausgeholt werden sollen. Im 2. Kap. werden Wege aufgezeigt, die eine bessere Interaktion bei den Schülern bewirken sollen; wie man das Lernklima und die Gesprächsbereitschaft pflegen und verbessern kann, die Bedeutung der emotionalen Beziehungen in der Lerngruppe wird herausgestellt, und Leitlinien für eine schülergerechte Anwendung gruppenpsychologischer Verfahren werden erstellt; dafür werden 50 Beispiele kurz skizziert.

Das 3. Kap. behandelt die Themenwahl. Ein erster Gesichtspunkt sind die Interessen und Lernbedürfnisse der Teilnehmer. Gerade bei den älteren Schülern und den Erwachsenen müssen die Lernziele motiviert werden. Der Hinweis auf einen allgemein gültigen Bildungskanon — „das muß ein Christ wissen" — genügt nicht. Themen sollen aber nicht einfach dadurch interessant gemacht werden, daß man für sie einen guten Aufhänger findet und bei der Behandlung für allerlei Wettbewerb die Neugier stimuliert. Es geht vielmehr darum, ein inneres Interesse am zu behandelnden Thema zu wecken. Auch dazu werden im Buch Anleitungen gegeben. Lernen besagt aber auch, die mitgebrachten Einstellungen und Erfahrungen zu einer Thematik bewußt zu machen; heißt aber auch, vorgeprägte Einstellungen korrigieren und weiterbilden. Durch Malen und Pantomimen, Arbeiten mit Photos, Dias und Collagen, und zwar thema- und problembezogen oder Gespräche vorbereitend, durch Kurzfilme mit Anspielsfunktion und Metapherübungen, durch offene oder geschlossene Frageimpulse können diese Anliegen gefördert werden (Kap. 4).

Das Bewußtmachen von Einsichten, Einstellungen und Verhaltensweisen kann nie eine Endstation sein, sie müssen durch neue weitergeführt und bereichert werden. Dazu werden im 5. Kap. Methoden angegeben, die in einer Besprechung nicht einzeln durchgegangen werden können. Im letzten Kap. werden Möglichkeiten von Ausdrucksgestaltungen angeführt, wobei wieder Methoden zum Zug kommen, die auch zu den vorher angegebenen Zielen angewendet werden können — Malen, freies musikalisches Gestalten, mimisch dramatischer Ausdruck, sprachliche und auditive Gestaltungen, Textimpulse.
In der Besprechung konnten nur die großen Leitlinien angegeben werden, die sich bei den einzelnen Kapiteln in reichen Formen auffächern — 50 konnten einmal genannt werden. Das vorliegende Buch kann jeden Leser bereichern, der mit RU, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung befaßt ist.
*Linz* *Sylvester Birngruber*

OSER FRITZ, *Das Gewissen lernen.* Probleme intentionaler Lernkonzepte im Bereich der moralischen Erziehung. (578.) Walter, Olten 1976. Paperback DM/sfr 37.—.

Daß Lernen des Gewissens in den Lebensräumen geschieht, die vom Kindesalter an den Menschen bestimmen, dürfte allgemein einsichtig sein. O. geht aber dem schwierigen Problem nach, ob es auch intentionale (beabsichtigte) Lernkonzepte im Bereich der moralischen Erziehung und damit der Gewissensbildung geben könne. Daß er sich die Sache nicht leicht macht, zeigt schon der Umfang des Buches. Die Frage ist deshalb so kompliziert, weil hier sehr viele Faktoren zusammenspielen. Das fängt schon bei der Frage an: „Was ist eigentlich Gewissen?" O. bringt eine Übersicht der wichtigsten Definitionen und zeigt dabei auch ihre Divergenz auf. Es ist ein großer Unterschied, ob man z. B. mit Freud das Gewissen als reines Erziehungsprodukt ansieht, oder ob man mit V. Frankl einen transzendenten Bezug einbezieht. Selbst wenn man sich aber an bestimmten Definitionen orientieren will, ist es nicht leicht, sie pädagogisch umzulegen und anzuwenden. Sehr spielt die Wert- und dementsprechend die Normproblematik herein. Das zeigt sich z. B. in den Ländern, wo für die Schüler, die sich vom RU abmelden, ein eigener Ethikunterricht eingerichtet wird. Da kommt man um die Frage nicht herum: Woraufhin soll man erziehen? Gewissensbildung ohne Inhalte, und damit feste Lernziele, ist undenkbar. Inhalte sind aber nicht rein objektiv vorgegeben, sie beruhen auf Wahl und Entscheidung.
Eine weitere Schwierigkeit liegt bei der intentionalen Gewissensbildung darin, daß sie nicht einfach im Zuführen von Wissen besteht, sondern im Erstreben von Verantwortung. Allerdings gilt: Je weiter der Horizont des Wissens, desto größer der Aktionsradius des Gewissens; je qualifizierter das Wissen, um so objektiver die Gewissensentscheidung. Gewissensbildung tendiert auf Verhaltensänderung hin. Sie kann nur geschehen — das ist die klare Konzeption von O. — in der Unmittelbarkeit der Situation, in der Echtheit der Auseinandersetzung. Sie muß auf der Situation aufbauen. Dabei genügen aber nicht die vorgegebenen Situationen; sie erfassen zudem nicht die ganze Breite der Klasse. Es müssen daher auch solche bewußt geschaffen werden. Als Aufarbeitungsmethode kommt auf keinen Fall der Frontalunterricht in Frage. Die Schüler müssen die Lösungen selbst finden, der Lehrer kann dabei nur eine Hilfestellung einnehmen. Zu achten ist dabei darauf, daß die Lernziele nicht alle vorgeplant sein können. Das könnte auch leicht zu einer Manipulation führen. O. umschreibt diesen, gerade der religiösen Erziehung oft vorgeworfenen Begriff wie folgt: „Manipulation geschieht dort, wo nicht in Verantwortung entweder gegen die Bedürfnisse des Kindes oder aber im Sinne einer Nichtreflektierung oder Nichtüberprüfbarkeit der Lernkonzepte oder aber gegen die Vernunft im allgemeinen gehandelt wird" (216).
Mit der Situation hängt eng die Thematik „Erfahrung" zusammen. Jeder Unterricht, erst recht ein ethischer, muß auf Erfahrungen der Schüler aufbauen. Es geht aber nicht bloß darum, schon vorhandene Erfahrungen zu reflektieren, sondern den Schülern neue zu erschließen. Z. B.: Statt über Zustände in Altersheimen kritisch zu diskutieren, wird eine Begegnung mit diesen Menschen eine fruchtbare Erfahrung vermitteln und zur Sinnerschließung verhelfen.
Der Konflikt zwischen einem Festlegen von Unterrichtsstrategien und dem Anspruch einer emanzipatorisch orientierten Pädagogik, welche die unmittelbare Unterrichtssituation und die Artikulierung der Bedürfnisse der Schüler erfordert, verlangt ein „offenes" Curriculum gerade in der Gewissensbildung. Das besagt, daß alle geplanten Lernstrategien nur erwünschtes Regulativ sein können, nie aber ein starres Festlegen von Programmen.
Die bei der Gewissensbildung angestrebte Verhaltensänderung verlangt neben den kognitiven Lernprozessen auch die emotiven, entsprechend dem oft zitierten Wort Pestalozzis: „Hirn, Herz, Hand". Ohne auf die Unterscheidung von „affektiv" und „emotional" eingehen zu wollen, die auch in der Fachsprache oft synonym gebraucht werden, dürfte unschwer die Bedeutung der emotionalen Komponente des Lernens gerade im Gewissensbereich zu erkennen sein. Inhalte, die nur verstandesgemäß aufgenommen worden sind — wenn sie überhaupt den Adressaten erreicht haben — wurzeln niemals so fest wie gefühls- und gemütsbetonte Erlebnisse und Werte. Das Problem liegt vor allem

darin, wie man diese Prozesse bewußt einsetzen kann. Eher sind die Vorbedingungen zu erkennen: Vertrauen, Harmonie, Bindung und Beziehung, Liebe. Kognitive Strukturierung ohne diese Beziehungen einer affektiven Zuwendung führt zu einem Wissen über Moralität, nicht aber zu einem Gewissen. Emotionale Liebesbeziehung macht die Normen, Regeln und Werte selbst zu etwas Lebendigem und Sinnvollem.

O. baut am Schluß 2 Fassungen einer Lernstrategie zur Gewissensbildung, wobei eine Arbeit mit Studenten im Rahmen eines Seminars, unter Einbeziehung einer ideologiekritischen Überprüfung zur 2. verbesserten Strategie führte. Mit Beispielen aus dem Leben als Grundlage — nur so kann ja Gewissensbildung nach seiner Überzeugung erfolgen — soll der Schüler erfahren und verarbeitend darstellen lernen, daß er sich in bestimmten Situationen nach bestimmten Regeln verhält bzw. verhalten kann. Er soll die Begriffe Norm, Normarten, Sanktion, Gewissen richtig verwenden lernen, dabei ein richtiges Urteil über die Herkunft von Normen und deren verschiedene Verpflichtung gewinnen können. O. führte auch mit über hundert Schülern eine Effizienzprüfung (Evaluation) dieses Lernkonzeptes durch, wobei sich die Untersuchung vor allem auf die Fragen bezog: Sind bei den Schülern kognitiv entscheidende Veränderungen durch diese Lernstrategie eingetreten? Ist eine Einstellungsveränderung feststellbar? Die Feststellung der Effizienz ist ja bei der Gewissensbildung besonders schwierig.

Die vorliegende Besprechung konnte bei diesem umfangreichen und inhaltsfülligen Buch nur die wichtigsten Gedanken aufgreifen. O. hat in seiner gründlichen Art das schwierige Problem einer intentionalen Gewissensbildung, mit Einbeziehung der einschlägigen Probleme, nach den Erkenntnissen der heutigen Lernpsychologie angegangen. Ein gründliches Studium vermittelt bestimmt viele wichtige Einsichten und kann Praxis und Theorie befruchten. Da der Vf. das ganze Repertoire der heute gängigen angelsächsischen Unterrichtswissenschaft verwendet, wird sich ein nicht damit vertrauter Leser nur schwer zurechtfinden.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

BLOCHING KARL-HEINZ, *Texte über Gott.* Anregungen zum Nachdenken. (Topos-Taschenbücher, Bd. 46.) (144.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 9.80.

Vf., Referent der Erwachsenenbildung in der Diözese Münster, wählte kaum allgemein zugängliche und weithin unbekannte Texte moderner Dichter und Denker aus. In dieser Sammlung kommen zu Wort: Sartre, Handke, Frisch, Kaschnitz, Sachs, Terz, Eggimann Cardinal, Juhr, Lavant, Marti, Zeller u. a. Im Anschluß an die Texte bietet Vf., ein gelernter Germanist, Philosoph, Pädagoge und Soziologe, eine Auslegung an. Den Abschluß bildet als Antwort der Offenbarung eine entsprechende Bibelstelle.

Diese Auswahl ist ein sehr brauchbarer Behelf für die Verkündigung in der Schule. Wenn es richtig ist, daß es Dichtern gegeben ist, den „Zeitgeist" in der Sprache einzufangen, dann kann diese Auswahl gleichsam als „Abholtext" für eine zeitnahe Verkündigung trefflich genützt werden. Ebenso sind diese Texte brauchbar für die Verkündigung in der Liturgie, wenn der umgekehrte Weg gegangen wird: die Interpretation und die Dichterstelle als moderne Meditationshilfe der angegebenen Schriftstellen verstanden werden. So sind eine staunenswerte Fülle von Texten zu finden über die Gottesfrage, die Gottessuche, das Gottesbild, das Menschenbild, das Christusbild und moderne Gebete und Psalmen. Man wünscht dieses kleine Büchlein in die Hand eines jeden, dem eine zeitgemäße Verkündigung aufgegeben ist.

*Linz* *Josef Hager*

CAPON ROBERT FARRAR, *Der göttliche Fuchs.* Pirschgänge im theologischen Revier. (166.) Walter, Olten 1976. Paperback DM/sfr 22.—.

C. ist Pfarrer in einer kleinen Pfarrei in der Nähe von New York und zugleich Professor für Dogmatik an einer Theologischen Hochschule. Er versucht mit Hilfe von modernen Bildern, Witzen und saftigen Ausdrücken über wesentliche Geheimnisse der christlichen Offenbarung anschaulich und leicht verständlich auszusagen. Diese Bildersprache scheint aber doch zu sehr auf amerikanische Verhältnisse zugeschnitten. Die sich in Europa für solche theologischen Fragen interessieren, verstehen sehr wohl eine andere ernsthaftere Sprache; und die sich nicht interessieren, werden durch solch eine Sprache, die nicht selten ins Unerträgliche abgleitet, kaum angesprochen werden.

*Linz* *Josef Hager*

## SPIRITUALITÄT

STEGGING OTGER, *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.* (206.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 19.80.

Der 1. Teil des Buches ist eine historische Untersuchung über die Entstehung und über die Zustände des weiblichen Zweiges des Karmels vor der Reform durch Teresa. Ein Kapitel zeigt das Suchen des hl. Johannes vom Kreuz nach seinem Ort als Kontemplativer unter den vor allem pastoral tätigen Karmeliten. Die letzten 2 Abschnitte beleuchten anhand von manchen Zitaten aus den selbstbiographischen Schriften und Briefen einige Seiten der Spiritualität Teresas. Sie ringt um die rechte Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe. „Von den 28 Jahren, die vergangen sind, seit ich mit der Übung des

innerlichen Gebetes begonnen habe, waren mehr als 18 von diesem Kampf und Streit erfüllt, der daher kam, daß ich gleichzeitig mit Gott und der Welt verkehren wollte" (112/3). Teresa löst sich energisch von der Welt, um in Gott ihren „wahren Freund" zu finden. Dennoch ist sie bekannt wegen ihrer Menschlichkeit und unkonventionellen, herzlichen Verbundenheit mit ihren Mitmenschen, z. B. mit Priestern. Zur Beurteilung ihrer geistlichen Erfahrung sucht Teresa Kontakt mit den besten Theologen ihrer Zeit und will diese zugleich aus rationalistischer Dürre befreien. Sie kann im Blick auf Johannes vom Kreuz sagen: „Gott bewahre mich vor Leuten, die so geistlich sind, daß sie nichts anders wollen als vollkommene Beschauung..." (124). Der Satz: „Gott bewahre uns vor einer Frömmigkeit ohne Verstand" (142) wird aber ergänzt durch die Aussage: „Ein paar Strohhalme, in Demut dargebracht, erreichen hier mehr... und fachen das Feuer stärker an als ein ganzer Holzstoß mit vielen gelehrten Ausführungen" (147).
Das Buch kann und soll anregen, zu den Schriften der hl. Teresa selbst zu greifen und damit die eigene Spiritualität zu befruchten.
*Linz* *Eduard Röthlin*

BAMBERG CORONA, *Wer sich dem Anspruch stellt.* Zum Gebetscharakter des Lebens. (GuL, hg. v. Knoch/Wulf.) (158.) Echter, Würzburg 1976. Kart. lam. DM 16.80, S 140.—.

Die bekannte Benediktinerin von Herstelle legt ein zweites spirituelles Buch vor. Sie sucht dem Menschen zu helfen, seine Erfahrungen zu deuten und den Überstieg auf Gott hin zu finden. Wo sich der Mensch den vielfachen Anforderungen und Widerfahrnissen seines Lebens stellt, sie reflektiert und nach dem tieferen Sinn sucht, dort erfährt er sich letztlich als ein von Gott Angesprochener. Gebet ist immer auch Antwort auf den Anruf Gottes, der uns auf viele Weisen zukommt. Das Buch bietet eine solide Theologie der Frage, wie wir Gott „erfahren" können. Die Sprache ist jene des Bekenntnisses. Sie verlangt einen eher reifen, interessierten und besinnlichen Leser.
*Linz* *Eduard Röthlin*

MÖHRING MARIANNE, *Theologisches Ordensseminar. Arbeitsmappe 1:* Umgang mit der Hl. Schrift und Lebensbetrachtung. Ein Weg zur Erneuerung. (72 S., 6 Foto); *Arbeitsmappe 2:* Information bewirkt Formation. Aktivierung des Glaubens. Anfangen, wo der andere steht. (81 S., 5 Beil., 4 Foto) Butzon & Bercker, Kevelaer 1975/76. Kart. DM 14.80 u. 16.80.
Was heute vielen Ordensgemeinschaften zum großen Anliegen geworden ist, bietet sich in diesen 2 Arbeitsmappen zur praktischen Durchführung an. *Mappe 1* zeigt im 1. Teil Wege auf, die den Umgang mit der Hl. Schrift erleichtern. Die „Information", die in vierfacher Weise dargelegt wird, erhält dabei große Bedeutung. Für das „Schriftgespräch" werden reichlich Hilfen geboten, die, aus der Praxis entstanden, die Eigeninitiative anregen wollen. Vom Schriftgespräch ist die „Schriftmeditation" unterschieden, die jede Diskussion beiseite stellt und im Raum stehen läßt, was die Teilnehmer aussprechen. Beides ist notwendig: das sachliche Sich-Eindenken und Einüben und das sich im Innern Treffenlassen vom Worte Gottes. — Der 2. Teil legt den Schwerpunkt auf die „Revision de vie" nach dem Motto der CAJ: Sehen-Urteilen-Handeln. Eine bestimmte Lebenslage führt — über das Wort Gottes — zur Bewältigung aus der Sicht des Glaubens. Freilich fehlt oft der Mut, innere Betroffenheit auszusprechen und damit den konkreten Bezug zum Leben herzustellen. Durch eine gesunde Vertrauensbasis, durch Offenheit und Gebet, der Grundlage jeder Spiritualität, kann Wertvolles im Ordensleben aufgebaut werden.

*Mappe 2* will am Beispiel des Theol. Ordensseminars in Augsburg darlegen, wie die Weiterbildung der Schwestern praktiziert werden kann, angefangen von Grundkursen über Fortbildungskurse bis zur regionalen Arbeit. Die Ordenschristen werden mit aktuellen Fragen der Theologie konfrontiert, um ihren Glauben in der realen Lebenslage zu aktivieren. Es wird die Frage behandelt: Wie arm war Jesus? Wie immer die Armut laut Ordenssatzung gesehen wird, das Problem ist: wie den Schwestern die Gesinnung der Armut begreiflich gemacht wird. Ein Erfahrungsaustausch auf Tagungen kann auch dazu beitragen, den klösterlichen Alltag intensiver zu leben und den Weltauftrag besser zu erfüllen. Nur muß Gott die eigentliche Mitte des Lebens sein. Er darf nicht durch viele Worte und Diskussionen an den Rand gedrängt werden.
*Linz* *M. Magdalena Stecher*

# Praxis der Kirche

**Adam Zirkel**

## Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?

64 S. Kt. 9.80 DM

Das geltende Kirchenrecht schließt nicht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus. Dies ist das Ergebnis der sorgfältigen und übersichtlichen Untersuchung. Sie dient einmal der sachlichen Orientierung der Seelsorger und Beichtväter, zum anderen hilft sie den Betroffenen, ihre Situation in bezug auf den Sakramentenempfang zu begreifen und für sich die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

**Walter Kasper**

## Zur Theologie der christlichen Ehe

Grünewald-Reihe
ca. 104 S. Kst. ca. 12.80 DM

Kasper arbeitet für einen breiteren Leserkreis die menschlichen und christlichen Werte der Ehe heraus. Er unterstreicht die Forderung Christi nach Unauflöslichkeit der Ehe und tritt zugleich für ein größeres Entgegenkommen gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen ein.

**Herman Andriessen**

## Pastorale Supervision

Praxisberatung in der Kirche
Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche*
ca. 250 S. Kst. ca. 29.– DM

Supervision ist eine bestimmte Form von Lernen aus Erfahrung. Dieses Lehrbuch macht mit der Pastoralen Supervision vertraut und gibt einen verläßlichen Leitfaden an die Hand.

**Karl-Fritz Daiber**

## Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft

Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche*
ca. 250 S. Kst. 29.– DM

Grundlagenbuch zur Praktischen Theologie für Studenten und Praktiker, das in diese Disziplin einführt und ihren Standort gegenüber anderen theologischen und gegenüber sozialwissenschaftlichen Disziplinen abklärt.

**Karl Frielingsdorf / Günther Stöckln**

## Seelsorge als Sorge um Menschen

Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich

Grünewald Praxis
203 S. Kst. 22.50 DM

Ein Kursprogramm für Theologen und kirchliche Mitarbeiter beider Konfessionen, das ihnen die für die Praxis notwendige pastoralpsychologische Ausbildung vermittelt mit den Schwerpunkten: seelsorgliche Beratung, Kommunikation und Kooperation, partnerschaftliche Führung im kirchlichen Bereich, Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und Selbstfindung.

* in Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag

**Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz**

# Für die Gemeindearbeit

**Heinz-Manfred Schulz**
**Wenn Gottesdienst Freude macht**

Aus den Erfahrungen einer Gemeinde
152 S. mit 14 Abb. Kt. 15.80 DM

„Wenn Gottesdienst Freude macht", kann er zu einem Ort der Begegnung und zu einer Quelle der Freude und Ermutigung werden. In seinen Überlegungen und Textbeispielen zeigt H.-M. Schulz auf, wie die Gestalt eines solchen Gottesdienstes aussehen kann.

**Anton Täubl**
**Gleichnisse Jesu**

Ein theologischer Kurs im Medienverbund
Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 5
176 S. Kst. 19.80 DM

Gleichnisse verdeutlichen entscheidende, provokatorische Dimensionen der Lehre und des Verhaltens Jesu. Die vorliegenden Lerneinheiten geben Einblicke in die Bibelwissenschaft und ihre Ergebnisse und führen auf exemplarische Weise zur Auseinandersetzung mit Beispielgeschichten und Parabeln Jesu.

**Peter Düsterfeld / Helmuth Rolfes (Hg.)**
**Unsere Hoffnung**

Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit
186 S. Kt. 19.80 DM

Das Synodendokument „Unsere Hoffnung" gilt als Fundament für die Verwirklichung der Synodenbeschlüsse. In 50 Predigten arbeitet der vorliegende Band den Inhalt des Textes auf und leistet so eine wirksame Vermittlungshilfe.

**Willi Hoffsümmer**
**Wir freuen uns auf die Predigt**

Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste
119 S. mit 4 Farbtafeln. Kt. 15.80 DM

Verkündigung darf sich heute nicht allein auf das Wort beschränken. Wenn sie Kinder und Jugendliche erreichen will, muß sie sich die vielfältigen Hilfsmittel, zu veranschaulichen und zu verlebendigen, nutzbar machen. Das breite Spektrum der aufgezeigten Möglichkeiten und Beispiele macht dies Buch zu einer wahren Fundgrube für jeden, der Verkündigung zu leisten hat.

**Josef Müller**
**Gemeindekatechese**

Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption
Mit einer von Veronika Schoißwohl redigierten Zusammenstellung „Materialien – Modelle – Medien"
Grünewald Praxis
116 S. Kst. 14.80 DM

Das II. Vatikanische Konzil und die Deutsche Synode haben die Bedeutung der Gemeinde als Trägerin der Verkündigung und Glaubensvermittlung herausgestellt. J. Müller entwirft das Konzept einer katechetischen Pastoral der Gemeinde und veranschaulicht es an ausgearbeiteten Modellen.

**Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz**

# Neu Frühjahr 1977

Verlag Styria
Graz Wien Köln

**Bernhard Häring**

## Ethik der Manipulation

268 Seiten, kartoniert,
ca. S 250.–, DM 34.–

Bernhard Häring behandelt in diesem Buch die ethische Seite der Manipulation in den Fragen der Medizin, der Verhaltenskontrolle und der Genetik und geht damit kompetent einen Problemkreis an, von dessen Bewältigung das Schicksal der Menschheit abhängt.

**Hans Rotter**

## Christliches Handeln

Seine Begründung und Eigenart

210 Seiten, kartoniert,
S 160.–, DM 24.–

Welche Gründe den Christen bewegen, so und nicht anders zu handeln, ist die Grundfrage der Moraltheologie.
Rotter faßt in diesem Kurzkompendium die Argumente systematisch zusammen und prüft sie an wesentlichen Problemen unserer Zeit.

**Viktor Warnach**

## Christusmysterium

Dogmatische Meditationen
Ein Überblick

272 Seiten, gebunden,
ca. S 290.–, DM 39.–

„Das Christusmysterium" ist die Summe einer lebenslangen Beschäftigung mit dem Neuen Testament.
Viktor Warnach, gestorben 1970, Benediktiner der Abtei Maria Laach, wollte mit diesem Werk eine Zusammenfassung der gesamten Theologie vorlegen.

# Verlag Styria / Graz Wien Köln

# Universitätsverlag Anton Pustet,

# Salzburg — München

## In 2. Auflage soeben erschienen:

# Die Salzburger Armenbibel

Codex a IX 12, Biblia pauperum, um 1370, aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg

Einführung, Übertragung und Übersetzung ins Deutsche von a. o. Univ.-Prof. Dr. Karl Forstner, Direktor der Universitätsbibliothek Salzburg

82 Seiten, davon 26 mit 144 vierfärbigen Faksimiles, im Schuber, S 962.—

## Verlagsauslieferung:

## 5020 Salzburg, Bergstraße 12

# VERITAS – NEUERSCHEINUNGEN – VERITAS

Nun in Buchform — FERDINAND KLOSTERMANN

## Müssen die Priester aussterben?

58 Seiten S 36.–

Eine Überlegung zur Überwindung der derzeitigen Amtskrise der katholischen Kirche. Eine profunde Analyse der Krise im Priesterberuf. Klostermann stellt mehrere Lösungsversuche zur Diskussion.

Die Diskussion geht weiter —
Klostermanns Ergänzung zum Buch „MÜSSEN DIE PRIESTER AUSSTERBEN?" —

## Wir brauchen Priester

erscheint in Kürze!

HERMANN KRONSTEINER **VINZENZ GOLLER** LEBEN UND WERK

190 Seiten — 16 Bilder — leinengebunden S 176.–

VINZENZ GOLLER (1873—1953) — einer der bedeutendsten Kirchenmusiker „zwischen den Zeiten" des Cäcilianismus und dem neuen Aufbruch der Liturgie und Kirchenmusik durch das II. Vatikanum. GOLLERS Bedeutung liegt vor allem in seinem Ethos als Kirchenmusiker. Berufung und Leidenschaft — diakonische Gesinnung — und vor allem das Bemühen, das Volk mit dem Chor zu verbinden, prägten den Kirchenmusiker GOLLER.

In einem lebensnahen Bild wird der Komponist von einem Fachmann gewürdigt. Trotz des flüssigen „journalistischen" Stiles fußt das Buch auf genauem, historischem Befund und auf vielen Berichten heute noch lebender Zeugen.

**VERITAS** BUCHVERLAG BUCHHANDLUNG
4010 Linz - Harrachstr. 5, Tel. 26 5 01

... die Versicherung für alles, gegen alles.

Oberösterreichische Landes-Brandschaden Versicherungsanstalt

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

**J. L. BACON**

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

**4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292**
**Telefon 75 3 33**
**1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51**

**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.

## Wilhelm Dantine

# HOFFEN
# HANDELN
# LEIDEN

## Christliche Lebensperspektiven

Der bekannte ökumenische Theologe legt hier zwei Vorlesungen „für Hörer aller Fakultäten" vor, in denen er zu aktuellen Themen christlicher Existenz Stellung nimmt:

1. Teil: **Apokalyptik oder Hoffnung**

Theologische Erwägungen zu einer Alternative

I. Die gegenwärtige Problemlage mit ihrem geschichtlichen Hintergrund
II. Charakteristik von „Apokalyptik" und „Hoffnung"
III. Die kosmische Zukunft unter dem Aspekt der Hoffnung
IV. Die Zukunft der Menschheitsgesellschaft unter dem Aspekt der Hoffnung
V. Die individuelle eschatologische Hoffnung

2. Teil: **Aktion und Leiden**

Grundfragen der christlichen Existenz in der Weltgesellschaft

I. Vorläufige Überlegungen zur Thematik
II. Leiden im Verhältnis zur Aktion
III. Leiden als integrales Element von Aktion

Eric Hultsch, der langjährige Assistent Prof. Dantines, hat dieses Buch als Festgabe zum 65. Geburtstag des Autors herausgegeben. Er schrieb das Vorwort und stellte eine Bibliographie des Autors aus den Jahren 1955 bis 1976 zusammen.

**264 Seiten, Paperback, S 158.— / DM 26.80**

## Verlag Herder, Wien
## Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

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

125. Jahrgang

# Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:


| | |
|---|---|
| J. Baumgartner: | Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz |
| G. Larentzakis: | Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche |
| K. H. Neufeld: | Herausgeforderter Katholizismus |
| K. Frielingsdorf: | Ich glaube an die Kirche |
| W. Blasig: | Feed-Back auf die Predigt |
| R. Krzyk: | Seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie |
| R. Kubalík: | Johannes von Ragusa und die hussitische Ekklesiologie |
| P. Gordan: | Kirche in der Welt von heute |


125. Jahr 1977 3. Heft

# Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1977


| | | Seite |
|---|---|---|
| | **Abhandlungen** | |
| Jakob Baumgartner: | Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz . . . | 233 |
| Gregor Larentzakis: | Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche . . . . . | 250 |
| Karl Heinz Neufeld: | Herausgeforderter Katholizismus . . . . . | 262 |
| Karl Frielingsdorf: | Ich glaube an die Kirche . . . . . | 271 |
| | **Pastoralfragen** | |
| Winfried Blasig: | Feed-Back auf die Predigt . . . . . | 281 |
| Richard Krzyk: | Die seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie . . . . | 283 |
| | **Mitteilungen** | |
| Josef Kubalík: | Johannes von Ragusa und die hussitische Ekklesiologie . . | 290 |
| | **Berichte** | |
| Peter Gradauer: | Römische Erlässe und Entscheidungen . . . . . | 296 |
| Paulus Gordan: | Kirche in der Welt von heute . . . . . | 297 |
| | **Literatur** | |
| | Eingesandte Bücher . . . . . | 302 |
| | Buchbesprechungen . . . . . | 305 |
| | Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Liturgik. | |
| | **Bezugsbedingungen** . . . . . | letzte Seite |



Redaktion: DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstr. 6. DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Josef Lenzenweger, o. Univ.-Prof., A-1010 Wien, Franz-Josefs-Kai 29. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.



Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Jakob Baumgartner, Univ.-Prof., CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freéley 18. Dr. Winfried Blasig, Hochschulprof., D-8221 Ising, Schloßstraße 2. Dr. Karl Frielingsdorf SJ, Prof., D-6 Frankfurt/M., Offenbacher Landstraße 224. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstr. 37. Dr. Richard Krzyk, Prof., ul. Klaszorna 2, Kazimierz Biskupi, Polen. Dr. Josef Kubalík, Prof., Praha-Střešovice, 576, Na Ořechovce 7. Dr. Gregor Larentzakis, Lehrbeauftragter, A-8010 Graz, Institut für Ökumenische Theologie, Universitätsplatz 3. Dr. Karl Heinz Neufeld SJ, Spiritual, I-00187 Roma, Via S. Nicola da Tolentino 13.



**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.**

JAKOB BAUMGARTNER

# Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz

Die im Mai 589 auf dem Konzil zu Toledo vereinigten Bischöfe protestierten heftig gegen da und dort aufgetretene neue Bußsitten. „Wir haben vernommen", erklären sie, „daß die Gläubigen in gewissen Kirchen Spaniens nicht nach der kanonischen Form, sondern auf eine ärgerniserregende Weise für ihre Sünden Buße tun. Sie bitten nämlich jedesmal, wenn sie (schwer) gesündigt haben, um die priesterliche Lossprechung. Um eine derart widerliche und anmaßende Praxis zu unterbinden, hat unsere Versammlung folgendes beschlossen: Die Buße muß auch künftig gemäß den durch unsere Väter erlassenen Weisungen gespendet werden"[1]. Während diese Hirten die aus den britischen Inseln stammende und bisher unbekannte Tarifbuße als eine verwerfliche Neuerung betrachteten (und dies, obwohl die alte Praxis schon längst eine Krise durchlief), begrüßten die Bischöfe des Reiches Chlodwigs um die Mitte des 7. Jh. den Ausweg aus einer unerträglich gewordenen pastoralen Situation ohne Vorbehalt. „Bezüglich der Buße für die Sünden — sie ist ein Heilmittel für die Seelen — halten wir dafür, daß sie allen Nutzen bringt. Einmütig sind wir der Ansicht: Die Priester sollen das Bekenntnis der Pönitenten entgegennehmen und ihnen eine geeignete Buße auferlegen." So das Konzil von Chalon-sur-Saône (647—653)[2].

Die Bußdiskussion im Übergang vom christlichen Altertum zum Mittelalter, in der es darum ging, die rigorose frühere Disziplin durch eine praktikablere Form zu ersetzen oder zu ergänzen, war nicht die erste und letzte Auseinandersetzung über die Versöhnung der Sünder. Bußstreitigkeiten tauchten in der Kirche immer wieder auf. Wenn uns die Geschichte etwas lehrt, ist es dies: das Bußsakrament hat hinsichtlich seiner konkreten Verwirklichung wie kaum ein anderes Sakrament einen erstaunlich großen Wandel durchgemacht. Auch in der Gegenwart bahnen sich Entwicklungen an, deren Ausgang wir noch nicht abzusehen vermögen. Wie am Anfang des Mittelalters gibt es in unseren Tagen Christen, die dem eingeleiteten Prozeß mit Mißtrauen begegnen, ja ihn als äußerst schädlich ablehnen[3]; andere wieder heißen ihn willkommen und versprechen sich davon eine Vertiefung des Bußgeistes in den Gemeinden.

Bei der Einführung der nachvatikanischen Bußordnung schöpfte die Kirche in der Schweiz die Möglichkeiten der Anpassung des römischen Modellritus an die örtlichen Verhältnisse, besonders was die Generalabsolution betrifft, in hohem Maße aus[4]. Ihre mutige Lösung fand nicht überall Zustimmung, vor allem nicht in den deutschsprachigen Nachbarländern. Die unterschiedlichen Regelungen (so lautet etwa ein Einwand) wirkten sich nachteilig aus und sollten durch gegenseitige Absprachen allmählich verschwinden[5]. Man kann nun freilich nicht erwarten, daß das Schweizer Experiment, kaum begonnen, schon wieder rückgängig gemacht wird. Vorerst gilt es, die getroffenen Entscheide in der Praxis zu erproben, um dann, im Abstand einiger Jahre, ein Urteil über das Gelingen oder Mißlingen des Versuchs zu fällen. Dennoch dürften jetzt, nach der ersten Wegstrecke der angelaufenen schweizerischen Bußreform, einige Überlegungen — auch für andere Kirchen — von Nutzen sein[6].

---

[1] *C. Vogel*, Le pécheur et la pénitence au moyen âge. Textes choisis (Paris 1969) 191 f.

[2] Ebd. 192; vgl. auch *ders.*, Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne. Textes choisis (Paris 1966).

[3] Vgl. etwa das „Weißbuch" von *A. Mignot / M. de Saint Pierre*, Les fumées de Satan (Editions La Table Ronde, Paris 1976), das eine endlose Liste angeblicher Irrtümer und Entgleisungen seit dem II. Vatikanum enthält; über die Buße, vorab gegen die Generalabsolution 55—63.

[4] Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Buße, in: Schweizerische Kirchenzeitung (= SKZ) 142 (1974) 733—735. Ebenfalls veröffentlicht in: Laßt euch versöhnen ... Eine pastorale Handreichung zur neuen Bußordnung, hg. von der Liturgischen Kommission der Schweiz (Zürich 1975) (zit.: Pastorale Handreichung). Ein erster Kommentar zu den Schweizer Direktiven: *J. Baumgartner*, Bußdisziplin im Wandel, in: SKZ 142 (1974) 735—740.

[5] *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis nach dem Erscheinen des neuen Ordo Paenitentiae, in: LJ 26 (1976) 156—164. Dieser Artikel führt eine reiche (deutschsprachige) Bibliographie an; zu französischen Veröffentlichungen siehe *D. Dye*, Recherches sur la pénitence. Publications françaises 1960—1975, in: MD Nr. 124 (1975) 111—129.

[6] Vgl. hiezu: *J. Baumgartner*, Erste Erfahrungen mit der neuen Bußordnung. Ein Situationsbericht über die Schweiz, in: SKZ 143 (1975) 709—713; 725—729; *ders.*, Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz, in: Diakonia 8 (1977) 120—125. Den folgenden Ausführungen liegen die Ergebnisse einer Umfrage zugrunde, die der Vf. unter dem Schweizer Klerus gemacht hat.

## Vielfalt der Bußpraxis

Entsprechend der Vielgestaltigkeit der Schweiz zeigt sich eine recht differenzierte Anwendung der verschiedenen vom römischen Ordo Paenitentiae vorgesehenen Bußformen[7]. Bezüglich der *einfachen Bußfeier* stellen wir fest: Die Geistlichen, die sich bis heute noch nicht dazu entschließen konnten, bilden in der deutschen Schweiz eine große Ausnahme. Man darf demnach behaupten, daß diese Praxis seit einigen Jahren zum ordentlichen gottesdienstlichen Leben der Pfarreien gehört. Das Gros der Gemeinden der Deutschschweiz veranstaltet jährlich zwei- bis dreimal eine Bußfeier; jene, die sie häufiger durchführen, machen eine Minderheit aus. Advents- und Fastenzeit werden dafür bevorzugt, doch gibt auch der Eidgenössische Bettag am 3. Septembersonntag mancherorts Anlaß zu einer Bußfeier, wohl deshalb, um in den 3 für die Seelsorge wichtigsten Quartalen (Frühling, Herbst und Winter) den Gläubigen die Gelegenheit zur Umkehr zu bieten. Da und dort versammeln sich die Bußwilligen je nach Altersstufen getrennt: Jugendliche — Erwachsene — ältere Leute; oder: Jugendliche — Erwachsene; oder: Schulklassen — Erwachsene. In Einzelfällen mußte die vor den Sommerferien angesetzte Feier infolge schwacher Beteiligung aufgegeben werden. Nicht selten wiederholen Seelsorger den Bußgottesdienst an einem 2. oder gar 3. Abend, sei es, um den Gläubigen die Teilnahme zu erleichtern, sei es, um den Zustrom der Pönitenten zu bewältigen.

Der überwiegende Teil der Priester schätzt die Bußfeiern und erachtet sie als eine willkommene Hilfe für ihre Gemeinden; die allermeisten melden eine überdurchschnittliche Beteiligung an solchen Gottesdiensten[8]. Wieweit dabei die Mängel und Fehlhaltungen nicht bloß der einzelnen Christen, sondern auch der versammelten Gemeinde oder Gruppe als solcher in Verkündigung und Besinnung zur Sprache gebracht werden, läßt sich nicht greifen. Aus einzelnen Antworten der Befragung geht zwar hervor, daß man dem Element gemeinsamer Schuld, gemeinsamer Verantwortung und gemeinsamer Umkehr die nötige Aufmerksamkeit schenkt, doch aufs Ganze gesehen, kommt dieser Aspekt wohl noch zu kurz[9]. Im Gegensatz zur deutschen Schweiz, in der das Urteil über die Bußfeiern eindeutig positiv ausfällt, sieht das Ergebnis in den übrigen Landesteilen weniger günstig aus — aus dem einfachen Grund, weil diese Bußform in der Romandie bisher mit einiger Zurückhaltung (in ca. einem Viertel der Pfarreien), im Tessin kaum irgendwo praktiziert wurde.

Die *Bußfeier, gekoppelt mit der Einzelbeichte,* erfreut sich in der deutschen Schweiz keiner besonderen Wertschätzung. Immerhin bedienen sich einzelne Pfarreien dieser

---

[7] Ordo Paenitentiae (Vatikan 1974) (= OP); deutsche Übersetzung: Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg — Trier — Zürich (Freiburg 1974). Der OP unterscheidet wie folgt: Feier der Versöhnung für einzelne (Typ A); Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen (Typ B); Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution (Typ C) und die „einfache" Bußfeier.

[8] Der überwiegende Teil der Antworten reicht von „befriedigend" über „positiv" und „gut" bis zu „sehr gut", „sehr positiv", „außerordentlich positiv", „bestens", „denkbar bestens". Ein Pfarrer enthält sich des Urteils; ein anderer, der sie selten durchführt, taxiert sie als „zweifelhaft"; ein weiterer schreibt: „Von den Männern wenig benutzt, die Beichte jedoch sehr"; ein vierter schließlich gesteht: „Gute und andere Erfahrungen." Ob es sich bei diesem außergewöhnlichen Zulauf um eine bloße Modeerscheinung handelt, die, wenn sie einmal den Reiz des Neuen verloren, an Anziehungskraft einbüßt, vermag man nicht vorauszusehen. Jedenfalls meldet keine einzige Gemeinde einen Rückwärtstrend.

[9] Ein Pfarrer schreibt: „Das Volk spürt, daß hier etwas ergänzt wird, was der Einzelbeichte abgeht (soziale-ekklesiologische Dimension)." Ein anderer: „Die Gläubigen schätzen die in der Bußfeier erzielte Gewissensbildung und das frohe Lob der Barmherzigkeit Gottes." Ein dritter: „Förderung des Gemeinschaftssinnes, bessere Vorbereitung." Ein vierter: „Die Bußfeier hilft den Gläubigen, ihr Gewissen zu erforschen und besser zu beichten."

Form, wenn es sich darum handelt, Schulkinder zum Bußsakrament hinzuzuführen[10]. In der Westschweiz hingegen pflegen die allermeisten Gemeinden — in Anlehnung an Bräuche der französischen Kirche — diese Art Bußgottesdienst; er hat eine längere, zum Teil schon mehr als zehnjährige Tradition hinter sich[11]. Als Termine werden die Fastenzeit, Allerheiligen, der Advent und gewisse Anlässe (Firmung, Erstkommunion) gewählt. Allerdings bewegt sich die Teilnahme in einem eher bescheidenen Rahmen, da und dort ist sie sogar sehr schwach[12]. Ferner machen die Seelsorger die Beobachtung, daß nicht alle Versammelten den Beichtstuhl aufsuchen, offenbar wäre diesen Gläubigen eine einfache Bußfeier willkommener[13]. Unverkennbar zeichnet sich bei Typ B ein gewisser Wandel ab. Die in eine Bußfeier eingebaute Einzelbeichte (in der deutschen Schweiz nie heimisch geworden) verliert im westlichen Landesteil mehr und mehr an Gewicht[14]. Die Tendenz verläuft in doppelter Richtung: a) die individuelle Versöhnung auf die Tage und Wochen nach der gemeinsamen Besinnung zu verlegen, damit die Gläubigen sich in Ruhe unter das Wort Gottes stellen und miteinander beten können; b) die Mischform, die sich in der allgemeinen Seelsorge kaum bewährt, nur noch in seltenen Fällen (z. B. bei Einkehrtagen und Exerzitien oder für Kinder und kleinere Gruppen) zu benützen[15]. An ihren Platz tritt mehr und mehr die Bußfeier mit Generalabsolution[16].

Die Gründe für diese Entwicklung liegen auf der Hand: abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten (genügend Priester und geeignete Beichtorte aufzutreiben; die während Bekenntnis und Lossprechung entstehende Pause zu überbrücken) raten pastorale Erwägungen von der Verbindung von Bußfeier und Einzelbeicht ab. Die der persönlichen Aussprache reservierte Zeit beschränkt sich, selbst wenn nur einige

---

[10] Antworten aus der Erhebung: „Vor Weihnachten einmal versucht, aber der Erfolg war mehr als bescheiden." „Einmal probiert, aber nur ein Gläubiger blieb für die Einzelbeichte zurück. Bei diesem Typ werden die beiden Vollzüge degradiert; die Beichte erscheint unglaubwürdig." „Nicht eingeführt, weil die Beichte in diesem Kontext aus Menschenscheu nicht benützt wird." „Diese Kombination scheint mir aus verschiedenen Gründen verfehlt: Sie gefährdet die Selbständigkeit und den Eigenwert der Bußfeier. Wer im Anschluß an eine Bußfeier beichten geht, fühlt sich leicht als schwerer Sünder abgestempelt. Möglicherweise wären auch zuwenig Beichtväter da, und es ergäben sich lange Wartezeiten." „Mit Kindern." „Wir überlegen, ob diese Form nicht gelegentlich bei Gruppen oder Schulklassen in Anwendung kommen könnte im Sinne einer gemeinsamen Vorbereitung und Celebration."

[11] „Seit 1966 praktizieren wir diese Form." „Dies ist gegenwärtig die am meisten geübte Form in den Pfarreien. Die Gläubigen, die sich ihrer bedienen, schätzen sie. Sie scheint vorderhand einem Großteil der Pfarreiangehörigen zu entsprechen, doch nehmen die Jungen kaum daran teil."

[12] „Diese Feiern scheinen einem Bedürfnis zu entsprechen, obwohl die Teilnahme nicht sehr groß ist (60—80 Personen)." „Für jene, die kommen, eine gute Sache. Ziemlich schwache Beteiligung: 80—100 Personen auf 1350 Katholiken."

[13] „Dieser Bußtypus hat noch nicht zu einer Erneuerung des Bußsakramentes geführt. In der Tat kommen nur sehr wenige zur Einzelbeicht. Weil der Wert einer Bußfeier erkannt wird und ich ihnen nicht sagen kann, daß die Sünden ohne Beichte nicht vergeben seien, begnügt sich der Großteil mit der Bußfeier allein."

[14] Vgl. Pastorale sacramentelle: Les célébrations communautaires de la pénitence — une réflexion, in: Evangile et Mission Nr. 13 (Fribourg 1977) 249 f.

[15] „Ab Herbst 1975 lassen wir diese Form fallen." „Bis 1975; für Erstkommunikanten behalten wir sie bei." „Nur für Kinder von 8 bis 11 Jahren brauchen wir diese Form. Jugendliche kommen selten, und wenn sie erscheinen, dann nur auf Veranlassung der Eltern."

[16] „Bis heute praktiziert. Nur die Hälfte der Anwesenden begab sich zur Einzelbeichte. Wir denken daran, zukünftig diese Form zugunsten der Feier mit Generalabsolution fallen zu lassen. Gründe: Sie dauert zu lang, wenn viele Pönitenten da sind. Sie erlaubt kaum ein längeres Gespräch mit dem Priester; wir möchten aber die Dialog-Beichte aufwerten."

Dutzend Gläubige anwesend sind, gezwungenermaßen auf ein Minimum[17]. Ein wirkliches Beichtgespräch, zu dem sich manche Teilnehmer gerade nach einer gemeinsamen ernsten Gewissenserforschung gedrängt fühlen, erweist sich als unmöglich — der Vorteil der Einzelbeicht fällt somit dahin. Unter Zeitdruck stehend, muß man nicht allein die Verkündigung und Besinnung, sondern auch das eigentliche sakramentale Geschehen, den Kernritus (Bekenntnis — Absolution), in Eile erledigen[18]. Mit dem im Welschland gefundenen Ausweg, Einzelbekenntnis-Lossprechung auf später zu verlegen, also von der Bußfeier zu trennen, wird natürlich die Eigenart der Form B aufgehoben; wir haben es dann mit einer einfachen Bußfeier zu tun, in deren Gefolge eine Beichte stets offensteht. In einzelnen Pfarreien der französischen Schweiz hat sich auch der Brauch eingespielt, die Pönitenten gemeinsam auf den Empfang der Einzelbeicht vorzubereiten[19]. An bestimmten Tagen und zu festgesetzten Zeiten, die der Gemeinde zur Kenntnis gebracht werden, schlägt ein Laie oder der Priester selber den versammelten Gläubigen einige Elemente zum Überdenken und Überbeten vor (Schriftlesung, Gewissensprüfung, Einladung zur Umkehr und Reue, eventuell auch dieses oder jenes Lied, Fürbitt- und Reuegebete). Daraufhin begeben sich die Pönitenten zur Einzelbeicht. Diese unvollständige Form B, die auf gemeinsame Danksagung und Entlassung verzichtet, besitzt den Vorteil, daß sie lange Wartezeiten vermeidet und mit wenig Beichtvätern auskommt[20]. Allerdings ist damit ihre Lebensfähigkeit noch nicht erwiesen.

Die Möglichkeit der *gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution* besteht in der Schweiz seit 7. Nov. 1974[21]; trotz der kurzen Zeitspanne hat sich diese Praxis bereits weithin eingebürgert. In der Deutschschweiz bedienen sich gegen 90 % der Pfarreien des Typs C[22]. Der rasche Übergang erklärt sich aus der Tatsache, daß die (gewöhnliche) Bußfeier an den allermeisten Orten seit längerem Heimatrecht besaß. Weniger schnell faßt diese Form in der Romandie Fuß, wenngleich auch dort eine größere Anzahl Priester sie begrüßen. Offenbar handhaben die welschen Geistlichen die „Regel der schwerwiegenden Notwendigkeit" umsichtiger als die Deutschschweizer, weshalb sie nicht ohne weiteres die Generalabsolution in Erwägung ziehen[23]. Bei ihrem Zögern spielt wohl auch der Umstand mit, daß in ihren bisherigen Bußfeiern (verbunden mit der Einzelbeicht) kein allzu großer Andrang von Pönitenten herrschte[24]. Die französischsprachigen Seelsorger betonen die sorgfältige Einweisung der Gläubigen in die ungewohnte Praxis und deren behutsame Erprobung. Nicht wenige Pfarreien warten mit dem

---

[17] „Diese Form führt zu Minibeichten, die kaum eine Minute pro Pönitent dauern, selbst wenn 6 bis 8 Priester anwesend sind. Einzelne laufen nach der Beichte sofort weg, ohne die gemeinschaftliche Bußauflage und die Danksagung abzuwarten."

[18] „Allmählich macht sich ein Unbehagen breit: die Schnelligkeit der Beichten. Das befriedigt die Gläubigen nicht."

[19] „Beinahe jeden Samstag machen wir gemeinsam Beichtvorbereitung. So besserer Empfang des Sakramentes und Förderung des Gemeinschaftssinnes." „Jeden Samstag von 17 bis 18 Uhr gemeinsame Beichtvorbereitung."

[20] Vgl. dazu Pastorale Handreichung 62. [21] Ebd. 9—16.

[22] „Wir haben schon immer die Generalabsolution gespendet." „Unser Dekanat hegt nicht die Absicht, in Zukunft gelegentliche Bußfeiern ohne Generalabsolution abzuhalten." Die Bischöfe erklären allerdings in den Bußdirektiven (3. 1): „Es ist zu betonen, daß auch in Zukunft Bußfeiern ohne sakramentale Generalabsolution ihre Berechtigung und ihren pastoralen Wert behalten."

[23] „Unmöglich bei uns, so scheint es, sofern man sich an die Regel der schwerwiegenden Notwendigkeit hält." „Die Bedingungen für diese Form sind hier kaum gegeben. Man müßte die Leute jedenfalls gut darauf vorbereiten." „Sie wirft Fragen auf, obwohl sie praktisch ist." „Sehr wertvoll, wenn gut erläutert und verstanden."

[24] „Im allgemeinen gibt es in unseren Pfarreien kaum Situationen, wo Priestermangel zur Generalabsolution zwingt." „Wir bedürfen ihrer nicht, weil wir nie einen Andrang von Pönitenten haben."

Schritt noch zu, bis das Volk genügend unterwiesen sei, dies zum Teil aus Rücksicht auf traditionell eingestellte Kreise rund um Ecône[25]. Auch in der italienischen Schweiz äußert sich eine gewisse Reserve gegenüber der Neuerung[26], obwohl der Tessiner Bischof schon vor der Veröffentlichung der schweizerischen Bußweisungen seinen Diözesanen bei Wallfahrten zur Kathedralkirche in Bußfeiern die allgemeine Lossprechung erteilt hatte.

Der rapide Rückgang der Form A, der *Feier der Versöhnung für einzelne*, trifft auch auf die Schweiz zu, und zwar auf alle Teile des Landes[27]. An einzelnen Orten sank die Zahl der Beichtwilligen fast bis auf den Nullpunkt. Nach einer Periode starker Abnahme melden immerhin einige Pfarreien eine Stagnation, außerdem signalisieren einzelne Geistliche eine qualitative Verbesserung der Situation. Wirklich beichtfreudige Gemeinden finden sich heute höchst selten. Bezüglich der Form des Beichtens läßt sich dies mit Sicherheit erheben: der Wandel vom mehr stereotypen Vollzug zum persönlichen Gespräch geschieht nur sehr langsam. Genau abzuschätzen, in welchem Ausmaß der nachvatikanische Ritus sich durchgesetzt hat, erlaubt unsere Umfrage nicht. Aus einzelnen Bemerkungen und im Gespräch mit Priestern geht jedoch eindeutig hervor, daß er auf beträchtlichen Widerstand stößt[28]. Die erweiterte Gestalt der Beicht (mit ihrem Begrüßungs- und Entlassungsteil, mit den vorgeschlagenen Gebeten, der empfohlenen Schriftlesung sowie der Handauflegung) erregt das Mißfallen der Geistlichen nicht darum, weil sie eine zu starke Ritualisierung befürchten, als vielmehr, weil sie die Gläubigen, die noch zur Beichte kommen, nicht durch unnötige Veränderungen verunsichern möchten[29]. Vermutlich gilt für den weitaus größten Teil der Gemeinden, was ein Seelsorger über seine Verhältnisse aussagt: „Der neue Ritus ist, außer den Absolutionsworten, bei uns noch nicht bekannt." Gebeichtet wird meistens im Beichtstuhl, doch gibt es eine Anzahl Pfarreien — mehr in der deutschen als in der welschen Schweiz —, die über spezielle Beichträume verfügen. Es dürfte stimmen, daß, wie ein Westschweizer Priester bemerkt, die Beichterneuerung sich erst dann voll bewerkstelligen läßt, wenn geeignete Beichtanlagen vorhanden sind und (so fügen wir bei) die Haltung des Klerus sich gewandelt hat.

In gut zwei Dritteln aller Pfarreien bleibt vom *traditionellen Andachtsgut* mit Pönitentialcharakter nichts mehr übrig. Die Bußfeiern und die Abendmessen trugen offensichtlich dazu bei, diese Übungen der Volksfrömmigkeit zum Verschwinden zu bringen. An einzelnen Orten (eher auf dem Land als in der Stadt) pflegt man noch diesen oder jenen Brauch (Kreuzweg, Hl. Stunde in der Fastenzeit, Anbetung vor dem Allerheiligsten, Sühneandachten am Herz-Jesu-Freitag usw.). Da und dort halten die Gläubigen nach anderen Wegen gemeinschaftlicher Buße und Versöhnung

---

[25] „Wegen der integralistischen Kreise bei uns legt es die Klugheit nahe, nicht allzu rasch mit der Generalabsolution aufzuwarten."

[26] „Man soll diese Form nicht anwenden, es sei denn im äußersten Notfall." „Nur wenn wirklich notwendig; man soll kein künstliches Bedürfnis schaffen." „Überzeugt nicht." „Ich befürchte, daß diese Form einige Verwirrung anstiften wird."

[27] Vgl. hiezu *F. J. Buckley*, Neue Entwicklungen des Bußsakramentes, in: Internationale Katholische Zeitschrift (1974) 515—526. Der Verfasser registriert eine ansteigende Tendenz der Beichtzahlen in den USA. Am II. Europäischen Treffen der Sekretäre der Nationalen Liturgischen Institute in Luxemburg (25. bis 28. Mai 1975) meldeten alle Vertreter (außer jene Polens) einen merklichen bis starken Rückgang der Beichtpraxis. Selbst Irland ist vom Phänomen betroffen, wenigstens das Jahr hindurch, nicht aber bei hohen Festen.

[28] „Neue Form ist unmöglich." „Eine sehr kleine Minderheit beichtet in der erneuerten Form. Freilich haben wir den neuen Ritus nicht systematisch eingeführt. Da wir im allgemeinen den Beichtstuhl benützen, scheint es schwierig, die Neuerung einzuführen."

[29] „Die ältere Generation hält sich gern an die überlieferten Formen. Man soll sie nicht verunsichern." „Angesichts der eingefleischten Gewohnheiten der Gläubigen scheint uns die neue Form nur schwer eingängig."

Ausschau, nach Formen, die den sozialen Aspekt und die gesellschaftliche Verantwortung unterstreichen (Fasten- und Adventsaktionen, Konfrontation und Gespräche zwischen verschiedenen Gruppen in der Gemeinde zur Überbrückung von Gegensätzen).

**Anwendung der Generalabsolution**

Schon der Umfang, den die Darlegungen über die allgemeine Lossprechung in den Schweizer Bußweisungen einnehmen, läßt darauf schließen, daß hier die Crux des ganzen Ordo Paenitentiae liegt[30]. Seit langem bestand in der Kirche die Einzelerlaubnis zur Spendung der sakramentalen Generalabsolution ohne vorhergehendes Einzelbekenntnis (etwa in unmittelbarer Todesgefahr)[31]. Die „Normae pastorales" der Glaubenskongregation vom 16. Juni 1972 trafen nun eine allgemeine Regelung und räumten den Bischöfen die Befugnis ein zu entscheiden, ob eine schwerwiegende Notwendigkeit für die sakramentale Lossprechung in der Form einer Generalabsolution für ihre Bistümer gegeben sei[32]. Die deutschen Bischöfe erklärten 1972, dieser Notstand liege im gegenwärtigen Zeitpunkt für die Bundesrepublik nicht vor; die Bedingungen für eine Generalabsolution wären also nicht erfüllt[33]. Der österreichische Episkopat gelangte im selben Jahr zum gleichen Schluß, doch billigte er eine Ausnahme: Wenn das unmittelbare Verlangen einer größeren Zahl von Gläubigen, die Beichte zu empfangen, trotz aller Vorsorge und infolge unerwarteter Umstände nicht erfüllt werden könne und diese Personen daher durch längere Zeit die Gnade des Sakraments entbehren müßten, dürfe die Generalabsolution in Anwendung kommen[34]. Während die Schweizer Ordinarien sich einer Stellungnahme zum römischen Erlaß enthielten, wagten sich schon damals andere Länder weiter voran. Die französischen Bischöfe werteten zwei Situationen als Necessitates graves: den großen Zustrom von Pönitenten bei gewissen Anlässen (wie vor hohen Festtagen) oder die Zusammenkunft zahlreicher Gläubiger an Wallfahrtsorten, so daß die vielen Einzelbeichten nicht zu bewältigen wären; eine Schar Kinder, die sich zur Beichte einfinden (etwa in Internaten oder mit Schulklassen), wobei jedoch dafür zu sorgen sei, daß sie von Zeit zu Zeit auch zur Einzelbeichte gehen könnten[35]. Aufgrund des großen Priestermangels sahen sich der chilenische und der kolumbianische Episkopat zur Weisung veranlaßt, daß die sakramentale Generalabsolution in ihren Diözesen gegenwärtig „regelmäßig in gemeinschaftlicher Form" erteilt werden müsse[36].

Die Schweizer Ordinarien behandelten die Frage erst nach dem Erscheinen des Ordo Paenitentiae, der die wesentlichen Bestimmungen der „Normae pastorales" von 1972 sich zu eigen gemacht hatte[37]. Die Übersetzung der römischen Rahmenordnung in die komplizierten pastoralen Verhältnisse unseres Landes war für sie keine leichte Angelegenheit. Sie sahen sich konfrontiert mit der Notlage, die in großen Pfarreien (mit wenigen Priestern) unbestreitbar vorhanden ist, und mit dem Drängen eines Teils des Klerus nach einer wirklich hilfreichen Lösung. Doch beschäftigte sie auch die Sorge um das Schicksal der Einzelbeichte und die Rücksicht auf gewisse Schichten des Kirchenvolkes, die sich allem Wandel verschließen. Im voraus darf gesagt werden,

---

[30] Pastorale Handreichung 12—14 (2. 8).
[31] Zur langen und reichen Tradition der Generalabsolution vgl. *A. Eppacher*, Die Generalabsolution, in: ZKTh 90 (1968) 296—308; 385—421.
[32] AAS 64 (1972) 510—514; ferner *R. Kaczynski*, Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963—1973) (Turin 1976) Nr. 2818—2831.
[33] Gottesdienst 6 (1972) 148—150.
[34] *H. B. Meyer*, Auf dem Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin, in: LJ 23 (1973) 69—82 (spez. 77 f).
[35] Vivre la pénitence aujourd'hui, in: DC Nr. 1649 (1974) 213—215.
[36] *M. Brulin*, Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays, in: MD Nr. 117 (1974), 38—62 (Zit. 57).
[37] OP, Praenotanda Nr. 31—35.

daß die für die Generalabsolution erlassenen Bestimmungen der Schweizer Bischöfe nicht allzu restriktiv ausgelegt sein wollen; denn die Hirten sind sich wohl bewußt, daß es moralisch-subjektive Gründe gibt, die es manchem Christen erschweren oder gar verunmöglichen, die Einzelbeichte zu empfangen, obwohl genügend Priester vorhanden wären. Fernbleiben von der Beicht besagt ja nicht, solchen Gläubigen fehle in jedem Fall die Entschiedenheit zur Umkehr.

Gemäß dem Ordo halten die Schweizer Bußdirektiven am Grundprinzip fest: Zur Spendung der sakramentalen Generalabsolution bedarf es einer „schwerwiegenden Notwendigkeit". Dann folgt die Umschreibung der gravis necessitas, wie das neue Rituale sie versteht, mit den zwei Bedingungen: entsprechende Zahl der Pönitenten und nicht genügend Beichtväter. Schließlich wenden die Bischöfe den allgemeinen Grundsatz auf ihre Verhältnisse an; der entscheidende Passus lautet: „Die Schweizer Bischöfe stellen fest, daß diese Situation (der schwerwiegenden Notwendigkeit zur Erteilung einer Generalabsolution) in unserem Lande eintreten kann, z. B. in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern. Es ist Sache der Pfarrer bzw. der Rectores ecclesiae zu beurteilen, ob eine Notwendigkeit vorliegt. Ihrer Verantwortung bewußt, sollen die Priester mit Klugheit und im Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen"[38].

Als 1. wird ausgesagt: Die besonderen Umstände, unter denen es erlaubt oder sogar notwendig ist, mehreren Gläubigen nach gemeinsamem Schuldbekenntnis generell die Lossprechung zu erteilen, können in der Schweiz eintreten. Ein 2.: Es obliegt den Pfarrern bzw. Rectores ecclesiae, sich ein besonnenes Urteil über die Notwendigkeit einer sakramentalen Generalabsolution zu bilden. Anstatt die Fälle genau zu umgrenzen (und damit der Kasuistik Vorschub zu leisten), wird eine andere Lösung in Betracht gezogen. Die Bischöfe trauen den Priestern zu, daß diese imstande sind, verantwortungsbewußt und selbständig zu entscheiden. Ein 3.: Die Geistlichen sollen „im Einverständnis mit dem Ordinarius" vorgehen. Das sagt konkret, daß die Geistlichen nicht an die (kaum realisierbare) römische Vorschrift gebunden sind, im voraus den Bischof um die Erlaubnis für die Generalabsolution anzugehen oder ihn im nachhinein davon in Kenntnis zu setzen. Anstatt sich jedesmal an die bischöfliche Kurie zu wenden, sind die Pfarrer einfach gehalten, im Sinne des Ordinarius zu handeln, der, gemäß der Absprache mit den anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz, Erklärungen zu der in seinem Sprengel gewünschten Praxis abgeben kann.

Was bedeutet dies für die praktische Seelsorge? Wenn viele Pönitenten sich zu einer Bußfeier versammeln, die unter den gegebenen Umständen nicht zur Einzelbeichte hinzutreten könnten oder *würden* (betrachtet man die Dinge realistisch, wird man zugeben, daß dies bei manchen Bußwilligen zutrifft), wenn es ferner (etwa in kleinen Pfarreien) Mühe macht, den Gläubigen Beichtväter ihrer Wahl zur Verfügung zu stellen, dann darf die Generalabsolution erteilt werden. Auch in diesen Fällen soll freilich die pastorale Klugheit maßgebend sein; „schwerwiegende Notwendigkeiten" einfach selber zu schaffen, liegt nicht auf der Linie des Gesetzgebers. Die verlangte Umsicht verbietet ferner, die sakramentale Generalabsolution zu erteilen, wenn die zum Gottesdienst Versammelten sie gar nicht wünschen, nicht erwarten (etwa bei ökumenischen Bußfeiern) oder zum Empfang nicht bereit sind. Jedwede Manipulation, jeglicher Anschein einer Absicht, die Gläubigen für etwas zu vereinnahmen, wofür sie nicht die notwendigen Voraussetzungen mitbringen, müsse vermieden werden[39].

Trotz der Bemühungen der Schweizer Bischöfe, die Anwendung der Generalabsolution möglichst klar zu umschreiben, stellten die Seelsorger gleich nach Inkrafttreten der Weisungen die Frage: Wann dürfen wir die allgemeine Lossprechung nun wirklich

[38] Pastorale Handreichung 12 (2. 8. 1. 3). [39] Ebd. 58 f.

guten Gewissens gebrauchen? Zwei Einwände aus unserer Enquête mögen die Schwierigkeiten beleuchten. Der eine Pfarrer bemerkt in gereiztem Ton: „In Anbetracht der faktischen Beichthäufigkeit in den letzten Jahren könnte man wohl nur in den selteneren Fällen von der necessitas gravis sprechen, die in den Schweizer Weisungen so hochgespielt wird. Ist das ehrlich?" Der andere Geistliche konstatiert nüchtern: „Die Notsituation ist wohl psychologisch, nicht aber in bezug auf die Anzahl der Beichtenden gegeben." Beiden Bedenken stimmen wir zu. In der Tat müßte im Hinblick auf die Beichtwilligen nur in sehr wenigen Fällen (etwa bei Wallfahrten) zur allgemeinen Lossprechung gegriffen werden. Insofern klingt der römische Ordo reichlich unrealistisch; er übersieht eine neue Not, eine andere Notwendigkeit, die aber nicht minder ins Gewicht fällt[40].

Viele aus der mittleren Generation und zahlreiche junge Menschen beichten nicht mehr, sei es, weil sie mit der bisherigen Form nichts anzufangen wissen oder weil diese keinen echten Ausdruck ihres Glaubens darstellt, sei es, weil ihnen das Beichten nie zu einer guten Gewohnheit geworden ist oder weil sie kein inneres Bedürfnis darnach verspüren. Wir dürfen nicht erwarten, daß in allernächster Zeit ein Umschwung erfolgt. Anderseits sind, wie die Erfahrung beweist, viele bereit, mit Ernst an einer Bußfeier teilzunehmen[41]. Was rät die pastorale Klugheit in einer solchen Lage? Über Glaubensschwund zu jammern und zu klagen und für die Massen, die dem Beichtstuhl fernbleiben, nichts zu unternehmen — oder das Sakrament in jener Form anzubieten, die dem modernen Menschen entspricht? Sind denn die Sakramente nicht auch für unsere Generation bestimmt? Soll die Kirche nicht den (geistlich) Armen entgegengehen und ihnen auf jede nur erdenkliche Weise zu helfen suchen?

Angesichts der unleugbaren Tatsache, daß die Bußfeiern die einzig konkrete Gelegenheit bieten, um einem Großteil der Gläubigen den Empfang des Bußsakramentes zu ermöglichen, haben sich die Schweizer Bischöfe für den 2. Weg entschieden. Man mag diese Maßnahme als eine Notlösung betrachten — schlecht ist sie keineswegs[42]. Man könnte unseren Hirten aber auch bescheinigen, die Zeichen der Zeit erkannt und, bei allem Festhalten am Wesen des Sakraments, jenen Formwandel anerkannt zu haben, der sich von der Geschichte her durchaus rechtfertigt.

### Probleme der allgemeinen Lossprechung

Wer durch eine Generalabsolution die Vergebung schwerer Sünden erlangt hat, ist gehalten, diese „innerhalb der vorgeschriebenen Zeit" zu beichten[43]. Denn „das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche"[44]. Das Rituale stützt sich hier auf die „Normae pastorales", die sich ihrerseits auf das Tridentinum berufen. Diesen Aussagen entsprechend, heißt es in den Schweizer Direktiven: „Wem durch sakramentale Generalabsolution schwere Sünden nachgelassen worden sind, der muß — sofern ihm dies moralisch möglich ist — die Einzelbeichte

---

[40] Vgl. *A. Ziegler*, Zur neuen kirchlichen Bußpraxis, in: Neue Zürcher Nachrichten, Christliche Kultur (1. März 1975); ferner ebd. (8. März 1975).

[41] Die allermeisten Pfarreien berichten von einer überdurchschnittlichen Beteiligung an diesen Gottesdiensten. Erwähnt wird verschiedentlich das Bedürfnis des Volkes: „Es besteht ein echtes Verlangen." Weiter unterstreichen manche Antworten das engagierte Mitgehen der Teilnehmer: „Das Mitmachen ist recht eindrucksvoll."

[42] *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis ... schreibt: „Gerade wenn es sich um eine Ordnung nur für ‚Notfälle' handelt, birgt sie die Gefahr einer unzureichenden Vorbereitung in sich" (a. a. O. 160, Anm. 17). Hier ist die Frage angebracht: Garantiert eine Bußfeier, in der die Generalabsolution ja eingebettet ist, nicht mindestens eine so gute Vorbereitung auf den Sakramentenempfang wie die individuelle (oft recht oberflächliche) Einstimmung auf die Beichte?"

[43] OP Nr. 33. [44] OP Nr. 31.

ablegen, sei es vor erneutem Empfang der Generalabsolution, sei es wenigstens innerhalb eines Jahres. In jedem Bußgottesdienst mit sakramentaler Generalabsolution hat der Priester den Gläubigen diese Pflicht in Erinnerung zu rufen"[45]. Das Dokument versucht aber, das Gebot einsichtig zu machen, indem es 4 Gründe ins Feld führt: den ekklesiologischen Gesichtspunkt (wer sich durch schwere Schuld von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt hat, muß sich dem Repräsentanten der Gemeinde persönlich stellen); den Nachweis aus der Tradition (nach der apostolischen Praxis und der bisher ununterbrochenen Gewohnheit der Kirche); ein bußtheologisches Argument (Vertiefung und Verdeutlichung der Umkehrgesinnung); den psychologischen Aspekt (entschiedenere Distanzierung von der Sünde); im Bekennen objektiviere der Mensch die Stellungnahme gegen sich selbst und sein selbsterrichtetes System[46].

Daß hier einer der wunden Punkte des Bußtyps C liegt, zeigt das weitverbreitete Unbehagen, vorab der Priester. Wiewohl die bischöflichen Weisungen, den römischen Ordo befolgend, auf der Beichtpflicht (schwerer Sünden) bestehen, glaubt ein beachtlicher Teil des Klerus, die Vorschrift nicht urgieren zu müssen oder zu können. Manche machen zwar in dieser oder jener Art auf sie aufmerksam, doch empfinden sie es als ein fast aussichtsloses Unterfangen, dem Volk beizubringen, die (bereits nachgelassenen) Sünden im Beichtstuhl noch einzeln zu bekennen[47]. Die im Dokument angeführte Begründung überfordert offenbar die Fassungskraft der meisten Christen. Es sollte zwar klar sein, daß das verlangte Einzelbekenntnis nicht eine 2. Vergebung, sondern die volle Aussöhnung mit der Kirche verschafft; doch scheinen nicht einmal alle Geistlichen darüber Bescheid zu wissen. Weil die Schweizer Bischöfe mit den Schwierigkeiten des nachgeholten Bekenntnisses schwerer Sünden rechnen, drücken sie sich recht behutsam aus: „sofern dies dem Pönitenten moralisch möglich ist". Was das „moralisch möglich" bedeutet, werden die Seelsorger zu verdeutlichen haben, wohl in dem Sinne eines Beichten-Dürfens und nicht eines Beichten-Müssens. Ferner gilt es unbedingt zu verhüten, der Beichte das Odium einer „Todsünder-Institution" anzuhängen, wie ein Pfarrer eindringlich warnt.

Die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Eingeständnisses schwerer Sünden vor dem Vertreter der Kirche beruhe auf „göttlichem Recht", lautet der Bescheid des Trienter

---

[45] Pastorale Handreichung 13 (2. 8. 1. 7). Die französischen Bischöfe (DC Nr. 1649, 1974, 214) präzisieren: Wer die sakramentale Generalabsolution in wahrer Reue und Bußgesinnung empfängt, erlangt wirklich Nachlaß seiner Schuld. Wer die geforderte spätere Einzelbeichte für schwere Sünden aber lange hinausschiebt oder gar unterläßt, fällt zwar nicht in den früheren Schuldzustand zurück, doch kann er sich, je nach seiner inneren Einstellung, eine neue schwere Schuld aufladen.

[46] Pastorale Handreichung 13 (2. 8. 1. 8). Vgl. dazu *H. Vorgrimler*, Artikel „Bußsakrament", in: *H. Fries*, Handbuch theologischer Grundbegriffe I (München 1962) 214.

[47] „Ich habe etwelche Mühe, auf dieser Pflicht zu insistieren. Was ist für den einzelnen subjektiv schwere Sünde?" „Hier herrscht große Unklarheit. Ich erkläre den Leuten: Beichten muß dort sein, wo in innerer Not und Unsicherheit Rat und Hilfe beansprucht wird, wo in Fällen der Wiedergutmachung das Urteil des Priesters notwendig ist. Sonst gibt es für mich nur eine Unterscheidung: bereute und nicht bereute Sünden." „Leider wird nicht überall die Beichtpflicht für schwere Sünden gefordert. Und ob sich die Gläubigen daran halten? Sie denken: vergeben ist vergeben! Menschen mit feinerem Gewissen fragen auch: Warum erst innerhalb eines Jahres schwere Sünden dem Einzelbekenntnis unterwerfen?" „Ich bedaure, daß es kein grünes Licht für eine saubere Lösung (ohne die Auflage des nachträglichen Bekennens sogenannter schwerer Sünden) gegeben hat." „Es scheint uns, psychologisch gesehen, schlechthin unmöglich, zu verlangen, daß die Leute diese Forderung, so berechtigt sie grundsätzlich ist, erfüllen. Was ist schwere Sünde? Wie werde ich beurteilt, wenn ich persönlich beichte? Das Gros der Gläubigen findet diese Unterscheidungen unverständlich." „Die Gläubigen sagen: Wozu dies, wenn uns verziehen worden ist?" „Dies scheint mir unangebracht; entweder hat man bei der Feier die Vergebung erlangt oder nicht." „Würde ich diese Form praktizieren, hielte ich es für lächerlich, auf dieser Pflicht zu insistieren, weil ja alle Sünden vergeben sind."

Konzils[48]. Über die Tragweite dieser Erklärung gehen die Meinungen der Theologen auseinander[49]. Solange diesbezüglich aber keine Übereinstimmung herrscht, dürfen die Seelsorger nicht so tun, als wäre die Unklarheit behoben. „In der Unterweisung der Gläubigen wird man beim gegenwärtigen Diskussionsstand wohl am ehesten mit dem Hinweis auf das für die sakramentale Sündenvergebung notwendige und im allgemeinen Bekenntnis enthaltene Votum für die Einzelbeichte argumentieren können"[50].

Hier taucht sofort eine neue Schwierigkeit auf: Wann sind jene „peccata mortalia" gegeben, für die Trient das Einzelbekenntnis fordert? Sicher muß subjektiv (und nicht bloß objektiv) schwere Schuld vorliegen. Nimmt man die moraltheologische Definition der schweren Sünde ernst (Bewußtheit, Willentlichkeit, gravierende Sache), so geht es wohl nicht mehr an, mit den vielen subjektiv schweren Sünden von früher zu operieren. Es kann demnach eine sicher nicht zu bagatellisierende Schuld geben, die aber nicht unter den Begriff des „peccatum grave" im theologischen Sinne, unter die Sünde, die vom Reich Gottes ausschließt, fällt und somit auch nicht in der Einzelbeichte zu bekennen ist[51]. Wenn das Tridentinum von den Todsünden sagt, der Mensch übergebe sich darin „der Knechtschaft der Sünde und der Herrschaft Satans", woraus er sich nicht ohne Mühe befreien könne, dann steht es mit seiner Auffassung der biblischen „Sünde zum Tode" zweifellos näher als die Ansicht, die wir noch im Katechismus gelernt haben[52]. Das Sündenbekenntnis nach der Generalabsolution ist also engstens verquickt mit der Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden. In den Antworten auf unsere Umfrage begegnen wir öfters der Frage: Was ist schwere Sünde[53]? Unterschwellig wirkt sie sich auch in vielen anderen Bemerkungen aus. Wenn ein Geistlicher die Beobachtung mitteilt: „Die Frage Bußfeier-Beichte hat sich auf die Frage nach der ‚läßlichen' und ‚schweren' Sünde verlagert", dürfte er sich kaum täuschen. Verschiedentlich wird den Theologen vorgeworfen, sie ließen die Seelsorger im Stich, sie drückten sich um eine eindeutige Antwort herum. In der Ratlosigkeit des Klerus und den offenbar unbefriedigenden Auskünften der Theologen gründet zum Teil die Unsicherheit und Verwirrung des Kirchenvolkes. Die Rede von schwerer und läßlicher Sünde, die wir wohl allzu lange leichtfertig geführt haben (eine Distinktion, die einzelne Priester übrigens als unbrauchbar taxieren), bedarf einer dringenden Klärung, vorab im Hinblick auf die Praxis der Generalabsolution.

Ein weiteres Problem rund um die Anwendung der Generalabsolution ergibt sich aus den recht unterschiedlichen pastoralen Verhältnissen unseres Landes. Die Schweizer Bischöfe empfehlen in ihren Weisungen ein einheitliches Vorgehen in allen Pfarreien. Einzelne Seelsorger sehen sich indes vor ein Dilemma gestellt. Einerseits beabsichtigen die Hirten nicht, die für die allgemeine Lossprechung erlassenen Bestimmungen allzu restriktiv zu handhaben; andererseits wünschen sie ein ver-

---

[48] Canon 6 de Sacramento Poenitentiae (D 916).

[49] Als unumstößliche dogmatische Aussage werten den tridentinischen Canon z. B. *H. Vorgrimler*, Das Bußsakrament iuris divini? in: Diakonia 4 (1969) 257—266: die Entscheidung sei „endgültig unumkehrbar" (263); *P. J. Cordes*, Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit, in: StdZ 99 (1974) 17—33. Als disziplinäre und daher revidierbare Aussage wird der Canon betrachtet von *F. Nikolasch*, Die Feier der Buße. Theologie und Liturgie (Würzburg 1974) 51 ff; ferner von *A. Amato*, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6—9 della sessione XIV (25 novembre 1551). Saggio di ermeneutica conciliare (Rom 1974).

[50] *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis . . . 160.

[51] *K. Rahner*, Bußandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament, in: StdZ 97 (1972) 363—372.

[52] Kap. 1—2, De Sacramento Poenitentiae (D 894 f).

[53] „Diese Sache scheint mir sehr problematisch. Welcher Theologe kann uns den Unterschied zwischen ‚schwerer' und ‚läßlicher Sünde' klarmachen?"

antwortungsvolles Abwägen bei der Einschätzung der „schwerwiegenden Notwendigkeit"[54]. Ohne Zweifel fällt es nicht leicht, die beiden Rücksichten miteinander in Einklang zu bringen. Einzelne Kritiker behaupteten sogar, hier hätten sich die Leiter der Diözesen in Widersprüche verstrickt. Ein Pfarrer scheint den Sachverhalt am besten zu erfassen:

„Durch die neue Bußordnung wird eine fatale Ungleichheit bzw. ungleiches Recht in die Pfarreien hineingetragen. Es mag Pfarreien geben, in denen tatsächlich eine gravis necessitas für eine Bußfeier mit Generalabsolution besteht. In anderen hingegen liegt eine solche Notlage in der heutigen Situation einfach nicht vor. Diese befinden sich nun in einem peinlichen Dilemma. Einerseits heißt es in den Bußweisungen: ‚Eine schwerwiegende Notwendigkeit selber zu schaffen, widerspräche der Absicht der Kirche und ihrem Verständnis der Generalabsolution.' Führen anderseits die erwähnten Pfarreien keine sakramentalen Bußfeiern durch, so gehen ihre Leute größtenteils auswärts in jene Gemeinden, in denen (legitimerweise oder nicht) solche Bußfeiern gehalten werden, wie man dies an Weihnachten und Ostern vielerorts feststellte. Jene Geistlichen aber, die aus Gewissensgründen — eben weil sie sich getreu an die bischöflichen Weisungen halten — keine Bußfeiern mit Generalabsolution veranstalten, bekommen Vorwürfe aus dem Kirchenvolk: Sie seien stur und würden ihren Pfarreimitgliedern ein von den Bischöfen gewährtes gutes Recht vorenthalten. Wie unter solchen Umständen die Weisung sinnvoll realisiert werden kann: ‚Es liegt im Interesse der Seelsorge, der Willkür zu steuern und eine einheitliche Praxis zu erreichen', ist mir unerklärlich. Jedenfalls bringen die Bußweisungen Probleme mit sich, die nicht leicht zu lösen sind und neue pastorelle Belastungen verursachen".

Der Ehrlichkeit halber wird man derartige Bedenken nicht einfach auf die leichte Schulter nehmen dürfen; denn tatsächlich genießen die einen Vorrechte, auf die andere, bei genauer Befolgung der Direktiven, glauben verzichten zu müssen. Für ihren Gehorsam ernten sie in den Gemeinden Kritik, werden sie der Enge und Sturheit bezichtigt. Daher die Frage: Ist nicht, um solche Rechtsungleichheiten zu beseitigen (aufgrund der römischen Vorschriften lassen sie sich kaum vermeiden), die totale Freigabe der Generalabsolution anzustreben? Eine andere praktikable Lösung bietet sich kaum an. Sollte Rom dies gewähren, müßte der Bußtyp C allerdings pastoral noch verantwortungsbewußter eingesetzt werden. „Es ist zu wünschen", so schreibt ein Priester, „daß Rom bezüglich der Generalabsolution weitherziger werde, was die zögernde Haltung oder die Angst gewisser Mitbrüder beheben würde".

Einzelne Kritiker der Bußfeier mit Generalabsolution bemerken abwertend, diese Form des Bußempfanges und der Versöhnung sei unseriös, billiger Ersatz für das Bußsakrament: Umkehr zu ermäßigten Preisen . . .[55]. Es stimmt bedenklich, wenn immer nur das Schwere und Mühsame herausgestrichen wird. Umkehr schließt Freude in sich, ihr eignet etwas Beglückendes — was dem Bußvorgang freilich nichts von seinem Ernst wegzunehmen braucht. Alle jene, die noch in und mit der Kirche Buße tun wollen, in welchen Formen auch immer, verdienen Wertschätzung. Es gilt, die Leute dort abzuholen, wo sie sich befinden, und in den konkreten Äußerungen des sogenannten Volkskatholizismus die christlichen Bezüge zu entdecken und daran anzuknüpfen. Offenbar kommen auch auf dem Gebiet des Bußwesens neoklerikalistische

---

[54] Pastorale Handreichung 12 f (2. 8. 1. 3; 2. 8. 1. 4; 2. 8. 1. 5).

[55] „Die vollen Reihen bei Bußfeiern haben gezeigt, daß sich die Menschen ihrer Sündhaftigkeit bewußt sind; sie wollen aber auf bequeme Art ihre Sünden loswerden." „Die Reaktion auf die Offerte der sakramentalen Bußfeier hat einmal mehr bewiesen, daß die Masse wie immer den Weg des geringsten Widerstandes geht. Nach meinen Beobachtungen und Feststellungen bedeutet die Bußfeier für viele Gläubige ‚Buße zu Diskontpreisen'. So sehe ich der kommenden Entwicklung mit großer Besorgnis entgegen." „Man konstatiert bei vielen Geistlichen bezüglich der neuen Möglichkeit die Angst vor Mißbrauch: zu billige Vergebung. Ich glaube nicht, daß diese Furcht eine wirksame Motivation in der Pastoral darstellt."

Tendenzen zum Vorschein, die einen Zug ins Elitäre verraten — eine ständige Versuchung jener Kreise, die von einer reinen Kirche träumen[56].

**Aufgaben der Bußpastoral**

Aus der Schweizer Erhebung unter dem Klerus legen sich einige Aufgaben für die Gemeindearbeit nahe. Einmal geht es darum, den Gläubigen zur Bejahung eines gesunden Pluralismus bezüglich der Bußformen zu verhelfen. Ein Pfarrer schildert die Situation wie folgt: „Was man den Leuten nicht austreiben kann, ist die Meinung, die Beichte sei abgeschafft. Viele äußern sich in diesem Sinn. Bis jetzt gelang es uns nicht, die Tatsache ins Bewußtsein der Christen zu heben, daß Beichte und Bußfeier als zwei sich ergänzende und nebeneinander zu praktizierende Weisen der Umkehr ihre Berechtigung haben." Dieser Seelsorger steht mit seiner Klage nicht allein da. Wie einst die Beichte das Monopol der Vollwertigkeit und Vollgültigkeit auf dem Feld der Bußvollzüge beherrschte, so droht heute eine ungute Verengung auf die Bußfeiern (mit Generalabsolution). Der neue Ordo wehrt dieser Gefahr in etwa, indem er mehrere gottesdienstliche Typen zur Feier der Umkehr anbietet. Diese haben ihren je eigenen Stellenwert und ihren Sitz im Leben. „Sie schließen sich gegenseitig nicht aus, sie konkurrenzieren sich nicht, vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig. Sie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, indem etwa behauptet wird, die Bußfeier ersetze die Beichte. Das wäre falsch ... In einer bestimmten Lebenssituation mag einmal diese, dann wieder eine andere Bußform angebracht oder erfordert sein. Der mündige Christ hat, in Rücksicht auf seine Bedürfnisse, unter den vielen Möglichkeiten von Fall zu Fall die für ihn geeignetste auszuwählen." So weit die Liturgische Kommission der Schweiz zur Komplementarität der verschiedenen Bußformen[57].

Da die Erneuerung des Bußwesens in unseren Pfarreien erst angelaufen ist, braucht es einen gewissen Raum für das Experiment. Wie die Befragung des Schweizer Klerus zeigt, sind solche Versuche im Gang. Da und dort kommt die Gruppenbeichte auf. Menschen, die unter sich eine enge Verbindung haben (z. B. Eheleute, Freunde, Kinder, kleine Gruppen), hegen den Wunsch, voreinander ihre Fehler einzugestehen. Diesem Verlangen steht grundsätzlich nichts entgegen, sofern es den Beteiligten um ein wirkliches gegenseitiges Helfen auf dem Weg zur Umkehr geht. Wer in einem Einzelgespräch psychisch überfordert wäre, kann sich vielleicht in einem Gruppengespräch besser eröffnen. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß ein Bekenntnis in Gegenwart anderer mit gewissen Gefahren verbunden ist, doch stellt der Mißbrauch keinen genügenden Grund dar, diese Praxis von vornherein abzulehnen[58]. Obwohl es unter Umständen sinnvoller erscheinen mag, die Lossprechung allen gemeinsam (anstatt jedem einzelnen) zu erteilen, bedarf das Problem der Kollektivabsolution in einer Gruppe noch einer weiteren Klärung[59].

Bei Schülerexerzitien, so berichtet ein Seelsorger, werden alle Teilnehmer verpflichtet, sich zu einer Aussprache (über das persönliche Befinden usw.) beim Leiter des Kurses einzufinden. Dieser bietet ihnen auch die Möglichkeit zur Beichte an, die viele der Jugendlichen gerne benützen. Einzelne Pfarreien in der Westschweiz praktizieren die Bußfeier in Etappen, dies in Anlehnung an französische Versuche, die darauf abzielen, die Gläubigen zuerst auf den Weg der Umkehr zu schicken, ehe man ihnen die

---

[56] Siehe *S. Bonnet*, À hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve république (Paris 1973), der in angriffiger und spritziger Weise die modernen Formen klerikalen Gebarens aufdeckt.

[57] Pastorale Handreichung 40 (4. 1. 2). [58] Ebd. 42 (4. 2. 2).

[59] *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis ... 159: „Bekanntlich war in den Entwürfen für den neuen Bußordo zunächst die Möglichkeit einer gemeinsamen Absolution vorgesehen."

Lossprechung gibt[60]. Die gottesdienstlichen Feiern, in zwei oder drei Wochen Abstand gehalten, begleiten so die Gläubigen in ihren Umkehrbemühungen. Den Abschluß des Bußvollzuges — die Franzosen sprechen von einem „cheminement pénitentiel", von einem „carême pénitentiel" — bildet dann der sakramentale Gestus der Versöhnung. Auf diese Weise sucht man einer allzu punktuellen Auffassung des Sakramentes zu wehren; das sakramentale Zeichen besiegelt den voraufgegangenen Umkehrprozeß — eine Schau, der pastoral gesehen sicher einige Bedeutung zukommt[61]. Andernorts wieder verbinden sich mit einer Bußfeier Gruppengespräche. Relativ häufig weisen Geistliche darauf hin, daß sie den Bußakt der Messe sehr ernst nähmen. Ein Priester gestaltet ihn von Zeit zu Zeit ausführlicher; ein anderer koppelt die Bußfeier stets mit der Eucharistie (er weiß zwar um das ausdrückliche Verbot der Schweizer Bischöfe[62]), ein dritter schließlich fragt, ob man dieser Handlung zu Beginn der Messe nicht sakramentalen Charakter zusprechen könnte. Gerade vom Faktor Dauer her gesehen (wirkliche Umkehr braucht Zeit), wäre es aber höchst bedenklich, wenn die (Un-)Sitte um sich greifen würde, die Bußfeier stets mit der Eucharistiefeier zu verbinden. Dann erhöben gewisse Gegner der gemeinsamen Bußgottesdienste zu Recht den Vorwurf, die Kirche von heute werfe den Christen die Sakramente gleichsam nach[63]. Wenn wir dem Volk die vielen Wege innerhalb der einen Buße nahebringen und ihm Auswahlmöglichkeiten verschaffen, entsprechen wir wohl am ehesten den so verschieden gelagerten Bedürfnissen auf diesem Gebiet. Bei allem Pluralismus der Bußformen können wir freilich nicht genug betonen, daß das Entscheidende jeder Bußbemühung der Wille zur Umkehr und zur Besserung des Lebens ist und bleibt.

Wie schon angedeutet, zeichnet sich eine Bewegung zum persönlicheren Beichten ab. Täuschen wir uns indessen nicht: wir stehen erst am Anfang der Reform. Ohne zu übertreiben darf man behaupten, daß der weitaus größte Teil des Klerus noch nicht ernsthaft versucht hat, den neuen Beichtritus (mit entsprechenden Erläuterungen) einzuführen. Dieser erweise sich als unpraktisch, sei am grünen Tisch ausgearbeitet worden, verlange Unmögliches mit der Schriftlesung. Zu der Absolutionsformel heißt es in einer Antwort: „Wie sie vorliegt, unverdaulich; theoretisch gehaltvoll, pastoral jedoch daneben. Könnte man nicht eine handlichere, besser redigierte und elegantere Formel finden?" „Die neue Absolutionsformel erscheint zu schwierig für die Gläubigen; Ausdrücke wie ‚versöhnt' und ‚Dienst der Kirche' gehören zum theologischen Fachjargon." Und schließlich: „Trotz der Predigten und Studiengruppen — die Gläubigen sind einigermaßen desorientiert bezüglich der Beichte heute: so viele Neuerungen in so kurzer Zeit! Der frühere Geist steckt noch in den Köpfen; Redeweisen wie ‚Versöhnung', ‚Rückkehr zu Gott', ‚Bewußtmachung unserer Sündhaftigkeit' kommen nicht an. Die Leute sehen nicht recht ein, was all das bedeuten soll." Eine immense Aufgabe der Unterweisung und des geduldigen Umerziehens steht bevor[64]. Zwei Priester machen auf sprachliche Schwierigkeiten aufmerksam. Nicht selten wüßten Pönitenten nicht mehr, wie und was beichten, es gebreche ihnen am Vokabular. Unsere Bemühungen müßten also dahin

---

[60] Vgl. CNPL, Pénitence et réconciliation aujourd'hui (Lyon 1974) 123 ff.

[61] Pastorale Handreichung 63: „Falls es unmöglich ist, mit einer Pfarrei den Weg der Buße gemeinsam zu beschreiten, so sollten wenigstens die einzelnen bußwilligen Gläubigen einige Wochen oder Tage vor der Einzelbeichte oder der Bußfeier in die Buße eintreten, d. h. ganz praktisch die Erneuerung des Herzens einleiten."

[62] Vor kurzem noch riefen die Bischöfe von Basel, Chur und St. Gallen das Anliegen in Erinnerung: „Der Bußgottesdienst mit Generalabsolution darf — von ganz besonderen Situationen und pastoralen Ausnahmefällen abgesehen — nicht mit der Eucharistie verkoppelt werden. Diese Verbindung würde die fruchtbare Feier der einen wie der anderen Handlung beeinträchtigen. Zudem ist zu bedenken, daß nicht jedermann, der an der Eucharistiefeier teilnimmt, zugleich das Bußsakrament zu empfangen bereit oder willens ist, und umgekehrt." SKZ 145 (1977) 155.

[63] Aufgrund der bestehenden Unsicherheiten über den Stellenwert des Bußaktes in der Messe müßten sich die Liturgiker vermehrt mit ihm befassen.

[64] Siehe *L. Bertsch*, Stufenplan zur Einführung der neuen Ordnung der Buße, in: Gottesdienst 8 (1974) 153—156.

laufen, Hilfen zur Überwindung der sogenannten Aphasie anzubieten; vermehrte Handreichungen für das einfache Volk sind unerläßlich[65].

Im Zuge einer stärkeren Personalisierung des Beichtvorganges und einer von der neuen Bußordnung gewünschten Entwicklung in Richtung Beichtgespräch taucht ein altes Problem: nach dem Verhältnis zwischen geistlich-seelsorglicher Führung und sakramentalem Geschehen wieder auf[66]. Vermutlich gibt es nicht wenige Beichtwillige, die eine klärende Gewissenseröffnung begrüßen, aber nicht so sehr nach dem Bußsakrament verlangen. Daraus die Frage, welche rituelle Gestalt sich beim sakramentalen Vorgang, mit dem sich ein längeres Gespräch verbindet, nahelegt oder aufdrängt; anderseits, ob man in allen Fällen zu jener theologischen Dimension (Einsicht in das sündhafte Tun und Vergebung durch Gott) vorstößt, in der das Sakrament überhaupt erst sinnvoll wird[67]. Es wäre zu überlegen, ob eine gesunde Pastoral hier nicht vermehrt den Aufschub der Lossprechung in den Blick nehmen müßte. Ein weiteres, sehr leidvolles Problem schneiden zwei Seelsorger in unserer Umfrage an: Wie gelingt es uns, Kinder zur Beichte hinzuführen, wenn sie sehen und merken, daß die Erwachsenen fast ausnahmslos nur noch an Bußfeiern teilnehmen? In einer Elternversammlung zwecks Vorbereitung der Kinder auf die Erstbeichte hätten 90 Prozent der Anwesenden eingestanden, seit langem nicht mehr gebeichtet zu haben. Die schweizerische Bußhandreichung, die sich dafür auf den römischen Ordo beruft, nennt als eine der wesentlichen Komponenten christlichen Bußgottesdienstes das fürbittende Gebet für die Sünder[68]. Zur Rückgewinnung dieses wichtigen Elementes, das im Verlauf der Geschichte so gut wie ganz verloren gegangen ist, sind Mittel und Wege zu suchen: Wie läßt sich das Eintreten der Gemeinde und des Vorstehers für die Bußwilligen erfahrbar machen? Neben dem persönlichen Einsatz des Priesters (er soll sein Versöhnungsamt als Dienst der Fürsprache auffassen) und außer dem Fürbittgebet für die Sünder, das in jede Bußliturgie hineingehört, müßten in den Pfarreien Formen gefunden werden, die dieser Sorge für jene, die auf dem Weg der Umkehr sind, Ausdruck verleihen.

Recht häufig begegnet man in der Bußdiskussion (so auch in der getätigten Umfrage) dem Problem „sakramentale" und „nichtsakramentale" Bußvollzüge[69]. Vielleicht neigen Theologen dazu, die Gedanken der Gläubigen über „Gültigkeit", „Sicherheit", „Wirksamkeit" liturgischer Handlungen zu belächeln, obwohl sie selber am Entstehen dieser Mentalität nicht ganz unschuldig sind. Wenn in ein und derselben Gemeinde Bußfeiern mit und ohne allgemeine Lossprechung stattfinden, hat ein wacher Christ das Recht, sich nach dem Unterschied der beiden Gottesdienstformen zu erkundigen. Es wäre notwendig, den überkommenen Sakramentsbegriff von seiner Starrheit zu befreien und ihn vom Gesamthorizont des zeichenhaften Tuns der Kirche her zu deuten. Die Gläubigen haben sich allmählich mit den Gedanken zu befreunden, daß

---

[65] Pastorale Handreichung 48 (4. 5. 3). [66] Siehe *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis ... 161—163.

[67] *J. Bommer*, Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis (Einsiedeln 1976) 60 ff.

[68] Pastorale Handreichung 52 f (5. 1. 4); vgl. *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis ... 163 f; *L. Alessio*, Das Gebet für die Sünder. Über die Teilnahme der Gemeinde am Bußsakrament, in: LJ 22 (1972) 196—209; *A. Ziegenaus*, Umkehr — Versöhnung — Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte (Freiburg 1975) 271 ff.

[69] „Die Form C löst die Frage nicht: Was ist sakramental." „Den Unterschied zwischen sakramental und nicht sakramental erkläre ich den Leuten nicht. Versöhnung ist Versöhnung, so oder so. Theologische Unterscheidungen werden kaum richtig verstanden oder nur von einzelnen; sie beunruhigen mehr, als sie nützen." „Gewisse Gläubige zeigen sich von der (bloßen) Bußfeier befriedigt; andere hingegen erwarten die sakramentale Absolution, weil sie nur dann vom Empfang der Vergebung überzeugt sind." „Die Form C wird begrüßt, weil ‚sicherer'." „Ich finde sie richtig als sicheres Zeichen." „Es bestehen Zweifel unter den Gläubigen über die Wirksamkeit, Gültigkeit und den tieferen Sinn der Bußfeier."

es verschiedene Grade sakramentalen Tuns gibt, je nachdem die Kirche sich dabei engagiert[70].

**Bußreform am Beginn**

Der Aufgabenkatalog für die künftige Bußpastoral ist stark befrachtet, das dürften diese Ausführungen gezeigt haben. Zwar blieb die Schweizer Geistlichkeit bisher nicht untätig; zur Einführung der neuen Bußordnung unternahm sie, insgesamt betrachtet, außergewöhnliche Anstrengungen. Durch Predigtzyklen, Vorträge, Diskussionsrunden, Information in den Pfarrblättern usf. suchte sie, das Thema Sünde-Umkehr-Versöhnung in den Gemeinden zur Sprache zu bringen. In der Westschweiz versammelten sich nacheinander die Priester eines jeden Dekanats; eine Equipe von Referenten machte den Großteil der Seelsorger mit dem Ordo Paenitentiae bekannt. Die Reform vollzieht sich allerdings in der italienischen und französischen Schweiz um einiges langsamer als im deutschsprachigen Teil des Landes, da und dort sogar nur zögernd. Skepsis und Widerstände breiten sich aus; Klagen werden laut ob der zahlreichen Änderungen, mit denen die Gläubigen in den letzten Jahren strapaziert worden seien[71]. Der Klerus der Romandie sieht auf jeden Fall in den Schweizer Bußweisungen eher einen Ausgangspunkt als das Ende einer Entwicklung, was sicher auch stimmt. Die Erfahrungen seit dem Konzil haben allmählich die Einsicht wachsen lassen, daß bei allem Mut zur Reform viel Vorsicht und Behutsamkeit, vor allem aber Geduld und Rücksichtnahme auf die Kleinen vonnöten sind. Wenn man das Kirchenvolk mit Neuerungen gleichsam überfällt, ohne es vorher gründlich aufzuklären, scheitert jeder auch noch so gut gemeinte Versuch. In welchem Umfang eine vertiefte Bußtheologie und bisher verschüttete Wahrheiten wirklich bis zu den Herzen der Gläubigen und Priester vorgedrungen sind, kann man kaum bemessen. Eines indessen scheint sicher: wenn sich nicht die Überzeugung durchsetzt, daß Bußverkündigung zur ständigen und zentralen Aufgabe jeder am Evangelium ausgerichteten Pastoral gehört, bleiben die bischöflichen Direktiven episodenhafte Ereignisse, die einige Anstöße vermitteln, aber keine Dauerwirkung erzielen.

Es kann mit Genugtuung vermerkt werden, daß das schweizerische Bußdokument ein erstaunlich positives Echo im Land selber gefunden hat, was einen guten Start verspricht. Auf eine diesbezügliche Frage („Was halten Sie von den bischöflichen Weisungen?") reagierten ungefähr drei Viertel der antwortenden Geistlichen positiv, wobei sie vor allem die Möglichkeit der Generalabsolution im Auge hatten. Manche bezeichnen den Erlaß als einen mutigen, längst fälligen und erlösenden Schritt; andere nehmen befriedigt zur Kenntnis, daß ihre Bischöfe den Spielraum zur Anpassung zu nutzen wußten; andere schließlich spenden den Leitern der Diözesen Lob, weil sie bezüglich der Beurteilung der gravis necessitas das Vertrauen in die Pfarrer gesetzt hätten. Der Episkopat müsse jedoch den Mut aufbringen, zu seinem Entscheid zu stehen. Für zwei Gemeinden bringt die Öffnung nichts Neues, denn die Direktiven bestätigten nur ihre bisherige (unerlaubte) Praxis.

Natürlich wird auch (teilweise massive) Kritik am Dokument laut. Besonders hätten einzelne Geistliche eine klarere Abgrenzung der Fälle gewünscht, in denen die Generalabsolution angewendet werden darf. Die Umschreibung sei verschwommen, zu kompliziert, mehrdeutig. Den größten Stein des Anstoßes bildet die Verpflichtung zum nachträglichen Bekenntnis schwerer Sünden. Offenbar leuchtet die in den Weisungen gebotene Begründung nicht ein; mancher Priester sieht in dieser Auflage ein von Rom aufgezwungenes Diktat. Von den einen als übereilt und zu kühn beurteilt, wird die

---

[70] Pastorale Handreichung 43; Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte (Olten 1970) 29 f.

[71] Ein Tessiner Geistlicher schrieb: „Ich bin von der Reform nicht überzeugt; deshalb warte ich zu."

Öffnung von anderen als zu schüchtern, zu halbherzig, zu inkonsequent betrachtet[72]. Die Ausdrücke „schwere-läßliche Sünden" erregen da und dort Unwillen; man reite auf einer überholten Unterscheidung herum. Einwände erheben sich gegen die uneinheitliche Regelung im deutschen Sprachraum; das Vorprellen der Schweiz nehme sich wie ein Sonderzüglein aus. Die rein negativen Äußerungen, die allerdings eine Minderheit ausmachen, bedauern das Erscheinen der Direktiven, „weil nun alles wieder möglich werde", weil die Verwirrung und Verunsicherung unter dem Kirchenvolk wachse, weil das Dokument unehrlich sei, weil es große Gefahren heraufbeschwöre, weil es dem Klerus die Verantwortung aufhalse, weil es die Situation nur verschlimmere... Und eine letzte Stimme: „Die schuldige Reverenz verbietet mir, darüber zu sprechen!" Trotz dieser Vorbehalte und Einwände — die überwiegende Mehrheit anerkennt und würdigt die Bemühungen und Beschlüsse der Bischöfe in Sachen Bußreform, was freilich die Verantwortlichen nicht zur Meinung verleiten darf, mit dem Papier sei das Wesentliche geschehen, es stehe hinsichtlich der Buße in der Schweizer Kirche alles zum Besten. Die aufgeworfenen Fragen harren einer ruhigen Klärung; das gemeinsame Suchen muß also weitergehen.

In den auf die Bußweisungen folgenden Hirtenbriefen — 1975 waren mit einer Ausnahme alle dem Thema Buße gewidmet — umrissen die Schweizer Bischöfe nochmals ihre Position[73]. Die Ordinarien von Basel, Chur und St. Gallen betonten vorerst die Komplementarität der verschiedenen Bußwege und warnten vor jeder Einseitigkeit. Um ein Gegengewicht zur Bußfeier (mit Generalabsolution) zu setzen, traten sie mit Nachdruck für die Einzelbeichte ein. „Diese Form darf in der Praxis der Gläubigen auf keinen Fall verschwinden" (Bischof Vonderach). Denen, die sich um die Zukunft der Beichte sorgen, hielt Bischof Hasler entgegen: „Die Hoffnung ist nicht unbegründet, daß die gut durchgeführte Bußfeier den Weg zur Einzelbeichte bereitet. Bereits sind Beispiele bekannt, daß solche Erwartungen nicht nur Wunschträume sind." Für ein Überdenken der bisherigen Beichtform plädierte besonders stark der Bischof von Basel. Alle drei Rundschreiben aber hoben den Wert und die Bedeutung der Bußfeiern hervor, wobei sie auf die überaus eifrige Teilnahme hinwiesen und die Möglichkeit der allgemeinen Lossprechung voll bejahten. Fast ausschließlich befaßte sich der Bischof von Fribourg mit der Einzelbeichte, er räumte jedoch (en passant) ein, daß die Generalabsolution unter gewissen Umständen angebracht sei. Das Fastenmandat des Bischofs von Sitten verbreitete sich ebenfalls länger über die Einzelbeichte. Nach Mgr. Adam haben die Bußfeiern den Zweck, „auf den Empfang des Sakramentes unmittelbar oder auf längere Sicht hin vorzubereiten"[74]. Einschränkend äußerte er sich zur Generalabsolution, die nur „mit Zustimmung des Bischofs, ausnahmsweise und in bestimmten Sonderfällen" erteilt werden könne — welche Klausel ihm verschiedene Vorwürfe in der Befragung eintrug. Bekümmert um das Los der Beichte, zogen es einzelne Bischöfe also vor, die neue Möglichkeit der Generalabsolution nur nebenbei zu erwähnen oder den gemeinsamen Beschluß der Bischofskonferenz abzuschwächen. Es macht den Eindruck, daß sie vor ihrem eigenen Mut Angst bekamen. Dabei muß man freilich bedenken, daß sie angesichts gewisser Strömungen im Kirchenvolk, speziell der Westschweiz, Vorsicht walten lassen müssen.

Wollen wir mit der eben angelaufenen Bußreform vom Fleck kommen, müssen wir jene Erscheinung ernst nehmen, die man als die soziokulturelle Kluft im Bußwesen bezeichnet hat[75]. Wer sagt, Buße und Beichte befänden sich in einer Krise, setzt sich

---

[72] „Das Volk möchte ein klares Ja oder Nein auf die Frage: Sind mir meine Sünden vergeben? und nicht ein römisches Ja, wenn ... oder ein Nein, aber ..." „Der schwächste Punkt des Dokuments, den wir aber nicht dramatisieren: daß es auch in Zukunft Bußfeiern ohne sakramentale Lossprechung geben soll."

[73] „Tut Buße und glaubt an die Frohbotschaft" (Mk 1, 15). Wort des Bischofs von Basel zur Fastenzeit 1975; Bistum Chur, Fastenhirtenbrief 1975: Versöhnung und Bußsakrament; St. Gallen: Bußsakrament und Bußfeier. Wort des Bischofs zur Fastenzeit 1975; Hirtenbrief des Bischofs von Sitten zur Fastenzeit 1975: Das Sakrament der Versöhnung; Lettre pastorale de Monseigneur Pierre Mamie, Le pardon de Dieu (1975).

[74] In den Bußweisungen der Schweizer Bischöfe heißt es allerdings (in 3. 2): Solche Gottesdienste „haben ihre Eigenständigkeit — dürfen also nicht bloß als Vorbereitung zur Einzelbeichte angesehen werden".

[75] *B. Marliangeas*, La crise de la pénitence (Ms. 13 pp.).

dem Vorwurf aus, längst Bekanntes zu wiederholen[76]. Weniger leicht, als diese Feststellung zu machen, fällt es jedoch, die tieferen Ursachen des gegenwärtigen Unbehagens herauszufinden. Auf der einen Seite fühlen sich die Gläubigen verpflichtet, das Bußsakrament zu empfangen; gewisse traditionelle Inhalte und Motivierungen sind damit verbunden, bestimmte überlieferte Formen dafür vorgesehen. Auf der anderen Seite leben auch die Christen in einer veränderten Kultur, in einem gewandelten geistigen Klima, das ihrem Buße-Tun einen anderen Sinn gibt. Daraus resultiert eine Spannung, die sie bewußt oder unbewußt erfahren. Das, was ihnen seit je geboten wird, und das, was sie als heutige Menschen erwarten, stimmt nicht überein. Deshalb lehnen die einen die überkommene Praxis ab; einer neuen Zeit angehörend, verstehen sie das Alte nicht mehr. Von anderen hingegen wird der Brauch, wenngleich nicht mehr seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß, weiter gepflegt. Im Grunde lassen sich die verschiedenen Bußkrisen im Verlauf der Kirchengeschichte auf diesen Tatbestand zurückführen: Man wollte eine Form, die sich unter anderen historischen Umständen herausgebildet hatte, noch beibehalten, als die früheren sozio-kulturellen Bedingungen längst nicht mehr existierten. Infolge unangepaßten Verhaltens mußte sich ein Engpaß einstellen; die Praxis bedurfte einer Modifizierung, entsprechend den inzwischen eingetretenen neuen Verhältnissen.

Wir stehen somit erst am Beginn einer Bußreform in die Tiefe. Die Anstrengungen werden, sofern man sich mit dem Erreichten nicht schon abfindet, gewiß ihre Früchte zu gegebener Zeit hervorbringen. Ob die Ansätze zu einer Neubesinnung voll zum Tragen kommen oder nicht, hängt ein Stückweit von uns allen ab. Wir können sie hemmen oder fördern, wir können — wie damals die Bischöfe beim Übergang von der altkirchlichen zur mittelalterlichen Disziplin — dem Aufbruch ängstlich entgegentreten oder ihm mit Zuversicht voranhelfen.

---

[76] Zum Tessin siehe *G. Mangiarotti / L. Ribolzi / G. Rossi*, Partecipazione religiosa e immagine della Chiesa nel Ticino (Lugano 1974) 56 f.

GREGOR LARENTZAKIS*

# Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche

## Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche

Anlaß zu Freude und Hoffnung ist, daß seit Ende der 50er Jahre in den Beziehungen zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche „der Anfang eines neuen Klimas"[1] festgestellt wird. Dieses neue Klima hat sich sehr rasch und wider rein menschliche Erwartungen und Berechnungen so positiv entwickelt, daß nicht nur viele Begegnungen stattgefunden haben (wie z. B. die zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I.), sondern auch die Exkommunikationen von 1054 am 7. Dezember 1965 offiziell in Rom und Konstantinopel aufgehoben wurden, wodurch „sozusagen die kanonische Entscheidung (des Jahres 1054) aufgehoben und das *endgültige Schisma* von Ost und West in eine *schismatische Situation* gewandelt" wurde[2], was sogar Paul VI. berechtigt zu sagen, daß zwischen den zwei Kirchen „eine fast vollkommene Gemeinschaft" besteht[3]. Um dieses „fast" zu beseitigen, betrachten beide Kirchen die Durchführung eines theologischen Dialogs als absolut notwendig, wofür sie ihn auch offiziell angekündigt und die Kommissionen, welche die dazu erforderlichen Vorbereitungen treffen, bereits ernannt haben[4].
Wenn also der konkrete Stand der Beziehungen der zwei „Schwesterkirchen" soweit positiv entwickelt wurde, ist es verständlich, warum der theologische Dialog absolut notwendig ist, und zwar nicht nur für „die Reinigung des Gedächtnisses", wodurch eine „Reparatur der Vergangenheit geschehen kann", wie J. Ratzinger bemerkt[5], sondern auch für einen Austausch von Auffassungen und Stellungnahmen zu den konkreten und gegenwartsbezogenen Problemen der Christen überhaupt, als eine gegenseitige Bereicherung und als eine gemeinsame und die kirchliche Gemeinschaft fördernde Kooperation, wobei nicht nur der Fragende, sondern auch der Gefragte sehr viel davon gewinnen kann, indem er das Gefragte neu überdenkt und dessen Sinn, auch in bezug auf den Fragenden, klarer erfassen und darstellen kann[6]. Eine solche Bereicherung auf beiden Seiten war ja besonders im ersten Jahrtausend erfolgt, und es wäre sinnvoll, dies wieder als legitim zu betrachten, ohne damit eine absolute Uniformität in der kirchlichen Praxis zu fordern.
Aus diesen Gründen bin ich dem an mich gerichteten Wunsch, den orthodoxen Standpunkt darzulegen, gerne gefolgt.

### I. Ehe – Ehelosigkeit

Bevor ich über die Ehescheidung bzw. Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche spreche, möchte ich einige Informationen über die Ehelosigkeit bzw. Ehe in der orthodoxen Kirche geben, ohne damit eine ausführliche Darstellung des Sakraments der Ehe vom orthodoxen Standpunkt aus bieten zu wollen.

#### *1. Ehelosigkeit*

Die Ehelosigkeit, verbunden mit dem mönchischen Leben, hat in der orthodoxen Kirche bzw. in der orthodoxen Spiritualität einen sehr wichtigen Stellenwert inne. Die Virginität wird von den Kirchenvätern und überhaupt von den Theologen als ein Ideal innerhalb der Kirche betrachtet, und sie fordern immer wieder deren

---

* Der Autor ist griechisch-orthodoxer Theologe und als solcher Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät der Universität Graz.

[1] Vgl. *Gregor Larentzakis*, Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., Der Anfang eines neuen Klimas, in: OstKSt 21 (1972) 187.
[2] *Vlasios Phidas*, Anathema und Schisma — Folgen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck 1976, 100. Dazu aus kath. Seite *Joseph Ratzinger*, Anathema-Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: a. a. O. 101 ff.
[3] Brief an Patriarch Athenagoras (8. 2. 1971), in: Τόμος Ἀγάπης (Band der Liebe), Vatican-Phanar (1958—1970), Rom-Istanbul 1971, 614.
[4] Vgl. u. a. *Wilhelm de Vries*, Der Primat als ökumenische Frage, in: OstKSt 25 (1976) 280.
[5] A. a. O. 106. [6] Vgl. auch Ökumenismusdekret des II. Vatik. II, 11.

Anerkennung in der Bewertung der christlichen Werte als ein besonderes Charisma, und konsequenterweise nicht als eine allgemeine und für alle Menschen vorgesehene oder gedachte Lebensform. Vielleicht wird sogar dieses Charisma manchmal von einigen Kirchenvätern übertrieben hoch bewertet, so daß sein Stellenwert innerhalb der Kirche auf Kosten des Verheirateten hingestellt wurde[7]. Aus diesen und anderen disziplinären Gründen wurde die Ehelosigkeit für die Mönche und nur für die Bischöfe der orthodoxen Kirche im Trullanischen Konzil 691-2 als verpflichtend bestimmt, während Priester und Diakone vor ihrer Weihe heiraten und auch als Verheiratete im priesterlichen Dienst bleiben dürfen[8].

Aus der hohen Bedeutung der Ehelosigkeit bzw. der Virginitas in der Kirche darf nicht geschlossen werden, daß bezüglich der Erlösung bzw. der Vollendung des Menschen andere Voraussetzungen an sich oder von vornherein eine gewisse „Prädestination" für das Reich Gottes gegeben sein müßten, die ein Verheirateter als solcher nicht haben könnte. Grundsätzlich ist mit dem hl. Athanasius — der allerdings oft die Virginitas sehr betonte —, zu sagen, daß nicht der Stand allein die wichtigste Rolle für die eigene Erlösung und Vollendung spielt, sondern die eigentliche Lebensführung, die Tat[9].

*2. Ehe*

„Die östliche Theologie betrachtet (also) die mönchische Spiritualität zwar als eine Maximalforderung, aber dennoch ist die ganze orthodoxe Kirche ausgerichtet auf eine aus dem Familienprinzip entwickelte Gesellschaftsstruktur und lebt nach Grundsätzen, die, wenn sie von der jeweiligen Kirche am Ort richtig angewandt werden, orthodoxen Christen zu helfen vermögen, ihre unmittelbare Beziehung zu allen Formen des sozialen Lebens zu verstehen und sich dementsprechend zu orientieren", wie der orthodoxe Theologe Nissiotis bemerkt[10]. In diesem Sinne bilden das eheliche Leben und die Ehelosigkeit bzw. die Virginitas keine Gegensätze, sondern sie stellen zwei verschiedene, legitime, wichtige und kirchlich voll anerkannte Lebensformen, oder, wie schon Origenes sagt, zwei verschiedene Charismen[11], innerhalb der Kirche dar, die für die Erlösung und Vervollkommnung des Menschen von zentraler Bedeutung sind. Aus diesem Grunde bemerkt mit Recht N. Tsoulkanakis, daß, wie bekannt, das Leben in Christo drei Arten zur moralischen Vollendung und Erlösung kennt: 1. das eheliche moralische Leben innerhalb der Gesellschaft, 2. das Martyrium in Christus und 3. die Virginitas in Christus. Alle diese drei Arten basieren auf dem einen und einzigen festen Fundament der Liebe zu Christus, und sie verfolgen einen endgültigen Zweck, die Erlösung jedes Christen[12].

*Die Bedeutung und der Zweck der Ehe*

Warum heiraten nun die Menschen? Was ist der Zweck der Ehe? Sicherlich eine der wichtigsten existentiellen Fragen, die die Ehe als solche betreffen. Zunächst muß gesagt

---

[7] Vgl. *J. Karmiris*, Ehe, dogmatisch, in: Religiöse und Moralische Enzyklopädie (= RME), Athen 1964, Bd. 4, 209 (griech.).

[8] Es wäre doch sinnvoll und für die Kirche vorteilhaft, wenn das Thema der Ehe der Priester bzw. ihrer 2. Ehe (wenn ihre Frau stirbt) noch einmal in der orthodoxen Kirche diskutiert würde, wie es 6 orthodoxe autokephale Kirchen für das nächste Panorthodoxe Konzil geäußert haben. Vgl. *Alexandros von Peristeriou*, Die erste vorsynodale Konferenz, in: ΕΚΚΛΗΣΙΑ 44 (1977) 93 (griech.).

[9] *Athanasius*, Epist. Ad Dracondium 9, PG 25, 533: „καὶ γὰρ ὁ στέφανος οὐ κατὰ τόπον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀποδίδοται."

[10] *Nikos Nissiotis*, Kirche und Gesellschaft in der griechisch-orthodoxen Theologie, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart 1966, 136.

[11] *Origenes*, In Mt 14, 16, GCS 40, 324, vgl. *Clemens* von Alexandrien, Stromata III, XII, 79, 5–7, GCS 15, 231/232.

[12] *Navkratios Tsoulkanakis*, Virginitas und Prophetie, in: ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ 5 (1973) 386 (griech.).

werden, daß von orthodoxer Seite aus keine amtliche, endgültige und alle Orthodoxen verpflichtende Antwort gegeben, oder als eine Definition bzw. Beschluß gefällt wurde. Trotzdem läßt diese Frage auch die orthodoxen Theologen der Gegenwart, genauso wie die Kirchenväter nicht unberührt, und sie versuchen eine Antwort zu geben, die, ohne uniformistisch zu sein, doch einen gewissen Consensus darstellt.

*a) Ehegemeinschaft*

„Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (Gen. 2, 18).

In der einfachen Erzählung des AT über die Erschaffung der Frau haben wir bildhaft eines der wesentlichen Merkmale der Schöpfung des Menschengeschlechtes überhaupt, das als eine Koinonia-Gemeinschaft ins „Paradies" eingesetzt wurde. Die Begründung „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei", ist von großer Bedeutung in der christlichen Anthropologie. Die gegenseitige Ergänzung der menschlichen Persönlichkeit durch Mann und Frau schafft gerade die erste und wichtigste Voraussetzung in der Ehe, indem diese Voraussetzung als Liebe, als uneigennützige Hingabe, als gegenseitige Hilfe und Unterstützung in den verschiedensten schwierigen Momenten des menschlichen Lebens und als gegenseitige Achtung und Respektierung in der Begegnung des Ich des Adam mit dem Du der Eva zum Ausdruck kommt. Die „Wesensgleichheit" zwischen Mann und Frau, wie auch Johannes Chrysostomus die Natur der Eva mit der Natur Adams charakterisiert[13], bezeugt gerade diese gleiche Voraussetzung von Mann und Frau in ihrer Gemeinschaft, ohne die spezifischen Eigenschaften der Frau und des Mannes zu relativieren oder sogar die Existenz zweier Geschlechter als überflüssig zu betrachten, womit der „dialogische" Charakter dieser besonderen Gemeinschaft zerstört worden wäre und die Möglichkeit der Kinderzeugung dann auch anders durchgeführt werden müßte. „Die Einheit, die Liebe und die Gemeinschaft der Ehepartner sind für Johannes Chrysostomus der höchste Zweck der Ehe"[14]. Diese Gemeinschaft und gegenseitige Hilfe darf aber nicht nur für das alltägliche Leben und im Bereich der materiellen Welt beschränkt werden, sondern ist genauso und vor allem gegenseitige Hilfe und Unterstützung zur Erreichung ihrer geistigen und moralischen Vollendung[15]. Die materielle und geistige Welt sind also die Bereiche, in denen diese Gemeinschaft und Einheit entfaltet und verwirklicht werden kann. Hier sei eine Äußerung von J. Daniélou erwähnt, die er als Interpretation der Genesiserzählung folgendermaßen formuliert:

„Der Sinn dieser Erzählung (der Schöpfung der Frau) besteht ganz offensichtlich darin, zu zeigen, daß die Komplementarität von Mann und Frau erst die vollständige menschliche Natur bildet... Während in Gen. 1, 27—28 der Unterschied der Geschlechter im Zusammenhang mit der Vermittlung des Lebens dargestellt wird: ‚seid fruchtbar und mehret euch', erscheint hier die Erschaffung der Frau gleichsam als Antwort auf die Frage: ‚Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei', und zwar ohne Bezugnahme auf die Fruchtbarkeit. Es erscheint als wesentlich, daß der Mensch geschaffen ist, um mit anderen Menschen in Kommunikation zu treten, daß seine Natur gemeinschaftsbezogen ist. Dafür ist die Ehe der überragende Ausdruck, und zwar mehr Ausdruck der Gemeinschaft der Personen, als Ausdruck der Übermittlung des Lebens"[16].

*b) Kinderzeugung*

„Gott segnete sie und sprach zu ihnen: ‚Seid fruchtbar und mehret euch' " (Gen. 1, 28). Nachdem also Gott die großartige Gemeinschaft geschaffen hatte, die zwischen Mann und Frau ganz harmonisch und immer vollkommener werden kann, gab er ihnen den „Auftrag", fruchtbar zu sein, um sich zu mehren. Die Menschen sollen Gott auch

---

[13] *Johannes Chrysostomus*, In Gen. Hom. 16, 4, PG 53, 130.

[14] Vgl. *Theodor Zissis*, Die Lehre über die Ehe bei Johannes Chrysostomus, in: ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ 1 (1969) 300 (griech.).

[15] Vgl. *J. Karmiris*, a. a. O. 206.

[16] *Jean Daniélou*, Vom Ursprung bis Babel, Frankfurt 1968, 41 f. Vgl. *Panagiotis Trempelas*, Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche, Bd. 3, Athen 1961, 332 (griech.).

in seiner schöpferischen Tätigkeit ähnlich werden, indem sie auch selbst für die Weiterentfaltung des menschlichen Geschlechtes Mitschöpfer sein können. So ist also die Kinderzeugung in der Ehe eine der wichtigsten und ernsthaften, von Gott selbst angeordneten Aufgaben der Menschen in der Ehe und die selbstverständliche, bedeutungsvolle Aufgabe der Liebe, der Einheit und der Gemeinschaft der Ehepartner, nicht aber umgekehrt. Man kann nicht sagen, Gott habe die Liebe zwischen Mann und Frau und die Sehnsucht nach ehelicher Vereinigung in die Herzen der Ehepartner nur als ein bloßes Mittel zur Kinderzeugung gepflanzt. Wenn jemand dies behauptet und die Kinderzeugung als den ersten und unabdingbaren Zweck der Ehe hinstellt, dann hat er den wahren Charakter der Verbindung zwischen Ehe und Zeugung nur einseitig verstanden[17]. Außerdem gibt es viele Ehen, in denen wohl die Einheit, die Liebe und harmonische Gemeinschaft vorhanden sind, jedoch nicht die Kinderzeugung, ohne daß die Eheleute diesen Zustand ändern können[18]. Dagegen ist es zu verurteilen, wenn zwei Ehepartner in ihrer Ehe übereinkommen (oder noch schlimmer, wenn einer den anderen dazu zwingt), von vornherein Kinder in der Familie aus Bequemlichkeit oder zur Wahrung einer falsch verstandenen Freiheit auszuschließen. Sicherlich kann man nicht den Vorwurf erheben, daß die christliche Ehe nur für die Kinderzeugung bestimmt ist, A. Schmemann formuliert: „Man liebt nicht, um Kinder zu haben. Liebe bedarf keiner Rechtfertigung. Nicht, weil sie Leben schenkt, ist die Liebe gut, sondern weil sie gut ist, schenkt sie Leben"[19]. Und dieses Leben schenkt wiederum Liebe, Gemeinschaft und Freude. So kann es zu einer gegenseitigen Hingabe kommen, die Zwang und Zerstörung der harmonischen Einheit nicht leicht entstehen läßt.

*c) Menschliche Begierde*

Wenn nun die Liebe, weil sie gut ist, Leben schenken kann, kann es das neue Leben der Kinder sein, aber auch zugleich das immer neu werdende Leben der Gemeinschaft und der Einheit zwischen den Ehepartnern, wodurch eine gegenseitige Entfremdung, Vereinsamung und das daraus folgende Absterben dieser Gemeinschaft verhindert werden kann. Dies bedeutet, daß die Beschaffenheit der menschlichen Natur und die körperliche gegenseitige Begierde nicht als Sünde abgelehnt oder nur als bloßes Mittel zur Kindererzeugung betrachtet werden kann, da sie sich von jeder mit der Fortpflanzung des Lebens verbundenen tierischen Begierde absolut unterscheidet. Die körperliche Lust ist von Gott gegeben, und zwar als natürliches Mittel, das für die durch die Sünde erschütterte Einheit der Geschlechter gesetzt wurde[20]. Für die menschlichen Beziehungen und die Bedeutung der ehelichen Vereinigung sei hier wiederum Johannes Chrysostomus zitiert, der gerade in seinem Werk De Virginitate betont:

„Die Ehe ist auch wegen der Kinderzeugung gegeben; viel mehr aber für das Löschen der Glut der Natur. Zeuge dafür ist Paulus, der sagt: ‚um der Unzucht vorzubeugen, habe ein jeder seine Frau' (1 Kor 7, 2), nicht wegen der Kinderzeugung. Und wiederum gebietet er, daß sie zusammenkommen (d. h. der Mann und die Frau), nicht damit sie Väter von vielen Kindern werden, sondern warum? ‚damit euch der Satan nicht versuche' (1 Kor. 7, 5), sagte er. Und im Fortgang seiner Rede sagte er nicht: wenn sie Kinder wünschen, sondern was? ‚Wenn sie nicht enthaltsam sein können, so sollen sie heiraten' (1 Kor 5, 9)"[21].

So ist der Mensch im Sakrament der Ehe als ein Ganzes, auch mit seiner ganzen anthropologischen Dimension, mit seiner natürlichen Beschaffenheit, mit seiner

---

[17] Vgl. *Dietrich v. Hildebrand*, zit. bei Theodor Zissis, a. a. O. 303, Anm. 1.
[18] Vgl. *P. Trempelas*, a. a. O. 333.
[19] *Alexander Schmemann*, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Olten 1974, 106.
[20] *Theodor Zissis*, a. a. O. 309.
[21] *Johannes Chrysostomus*, De Virgin. 19, 2. SCH 125, 156. Vgl. *P. Trempelas*, a. a. O. 333, *Th. Zissis*, a. a. O. 296 auch Johannes Chrysostomus, in: „διὰ δὲ τὰς πορνείας . . . 3 PG 51, 213. Siehe auch *Gregor von Nazianz*, In laudem Virgin. 110 f. PG 37, 530/31.

Realität, mit seiner Mitwirkung bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes in einer Gemeinschaft angesprochen und erfaßt.

## II. Der sakramentale Charakter und die Unauflöslichkeit der Ehe

Daher ist es verständlich, daß all das, die einzigartige, einmalige und großartige Begegnung zwischen Mann und Frau und deren seelische und physische Verbindung auch von Jesus selbst so hoch gewertet wurde. Aus dem Gesagten ergibt sich eine fundamentale und selbstverständliche Folge, daß eine solche Verbindung einen ernsthaften und dauerhaften Charakter haben muß und kein Provisorium sein kann. Daher wird die Ehe in der orthodoxen Kirche als eines der sieben Sakramente betrachtet[22] mit einer zentralen Stelle im religiösen und überhaupt im alltäglichen Leben des Christen.

So ist die Ehe mit Kindern, die ganze Familie, der Mikrokosmos und der wichtigste Kern, von dem die ganze Dynamik und die Menschlichkeit der Gesellschaft überhaupt mitgeprägt wird. Wenn die Einheit und die Gemeinschaft vorhanden sind, kann die Familie durch keine andere Institution und durch keine helfende Organisation voll und ganz ersetzt werden. Keine Kommune und kein Heim schenken die gleiche familiäre Geborgenheit und die notwendigen Voraussetzungen für die Entwicklung und Erziehung der Kinder besonders in den ersten Jahren, ja in den ersten Monaten ihres Lebens. Diese große Rolle der Familie, die vom Christentum immer wieder in den Vordergrund gestellt wurde, wird allmählich auch dort wieder erkannt, wo man mit anderen Formen die Kinder erziehen und dadurch die Gesellschaft gestalten wollte[23]. Durch das Sakrament der Ehe wird das ganze eheliche Leben der Ehepartner geheiligt, und durch die göttliche Gnade werden die Ehepartner gestärkt, um einerseits die Ziele der Ehe, die eigentlich keinen Selbstzweck für sich darstellen, und andererseits ihre eigene Vollendung, die auch das Endziel aller Menschen ist, zu verwirklichen und zu erfüllen.

Gerade diese Gemeinschaft mit einem solchen Sinn und einer so großen Bedeutung kann keinen provisorischen Charakter haben, sondern sie ist eine Gemeinschaft für das ganze Leben der Ehepartner, bis der Tod einer der beiden Partner diese Bindung lösen wird. „Es kann daher, wenn nach dem Zeugnisse der Schrift der Mann und das Weib sich zu einer einzigen Persönlichkeit vereinigen, diese durch die göttliche Einsetzung und Weihe entstandene Einigung, so lange sie dem göttlichen Zwecke entspricht, nicht mehr durch menschlichen Willen getrennt oder rückgängig gemacht werden"[24]. Die grundsätzliche und prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe muß sehr ernst genommen werden und als eine dringende Aufgabe nicht nur von den Eheleuten selbst, sondern auch von der Gesellschaft überhaupt und deren Verantwortlichen betrachtet werden. Das biblische Fundament der Unauflöslichkeit der Ehe in der Feststellung Jesu: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen"[25], bildet gerade einen moralischen Imperativ, der den Soll-Zustand dokumentiert, hat aber weder einen absoluten gesetzlichen Charakter, noch gibt es eine Garantie des nur So-Seins und nicht Anders-Werdens[26]. Dies gilt aus dem einfachen Grund, da die menschliche Freiheit und der daraus folgende moralische Wert jeder menschlichen

---

[22] Vgl. Eph. 5, 32.

[23] Ein Beispiel dazu ist der Kibbuz in Israel: „Offensichtlich hat die israelische Erfahrung mit bestimmten Formen des Gemeinschaftslebens zu der Erkenntnis geführt, daß die Familie eine unersetzliche Quelle für emotionale und soziale Hilfe ist, eine Institution, die Spannungen abbauen und Probleme lösen kann, vor denen größere Gruppen kapitulieren müssen." *Leslie Y. Rabkin*, Der Kibbuz entdeckt die Familie, in: Psychologie heute, 4. Jg. (1977), Heft 2, 31.

[24] *Jos. Zhishmann*, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1894, 96.

[25] Mt 19, 6, Mk 10, 9.

[26] Vgl. *J. B. Bauer*, Ehescheidung, in: Die heißen Eisen von A bis Z, Graz 1972, 99.

Handlung einen fundamentalen anthropologischen Grundsatz im Christentum überhaupt bilden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Worte des Herrn nur als eine einfache Empfehlung oder als ein Wunsch ausgesprochen wurden. Die Benützung des Imperativs statt des Optativs zeigt, daß auch die erste Gemeinde die Worte des Herrn im strengen Sinne verstanden hatte[27].

## III. Ehescheidungsmöglichkeit

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß zwar das Gebot Jesu zur dauerhaften Bindung zwischen Mann und Frau einen idealen Zustand darstellt, kann aber, genau so wie jedes andere Gebot, u. a. auf Grund der Unvollkommenheit des Menschen, die Übertretung und die Sünde, ja sogar die Todsünde nicht ausschließen.

### *1) Ehebruch*

Eine solche Todsünde ist die Untreue zwischen den Ehepartnern, der Ehebruch, wie das Wort πορνεία am häufigsten interpretiert wird. Durch diese Todsünde kann die Liebe, die Einheit und die Gemeinschaft in der Ehe nicht nur erschüttert, sondern auch zerrissen werden. In diesem Sinne hat die orthodoxe Kirche die Feststellung des Herrn: „Wer seine Frau entläßt, außer im Falle von Ehebruch, der macht sie zur Ehebrecherin"[28] immer als eine Not- und Ausnahmesituation für die Möglichkeit einer Ehescheidung verstanden.

### *a) Zeugnisse aus den Kirchenvätern*

Da sich die orthodoxe Kirche in ihrer Lehre und Praxis bis heute stark auf die Kirchenväter bezieht, ist es angebracht, einige solche Quellen zu befragen, denn „die Väter des christlichen Altertums kennen diese Fragen und ihre menschliche Lösung, sosehr sie auch für den Vollkommenen das Prinzip absoluter Unauflöslichkeit betonen"[29]. Die Möglichkeit einer Ehescheidung wegen Ehebruchs ist in der Kirche bzw. bei den Kirchenvätern eine von Jesus gegebene Ausnahme: „Es herrscht daher, so weit die Frage über die Zulässigkeit der Ehetrennung reicht, in keinem Punkte eine so durchgängige Übereinstimmung in den Aussprüchen der Kirchenväter und in den Bestimmungen des römisch-byzantinischen Rechtes; in keinem eine so gleichförmige Anwendung in den kirchlichen Entscheidungen"[30].

Einen interessanten Text finden wir im 4. Gebot des Hirten Hermas, in dem bereits die beabsichtigte Unzucht als Sünde bezeichnet wird, während die Tat der Unzucht den Tod herbeiführt. „Denn eine schwere Sünde ist dieser Gedanke für einen Knecht Gottes. Wenn einer aber dies böse Werk tut, so bringt er den Tod über sich." Bezüglich der Ehescheidung wegen Ehebruchs steht in dialogischer Form: ‚Was soll denn der Mann tun, wenn die Frau bei ihrer Leidenschaft beharrt?' ‚Er soll sie entlassen', sagte er." Denn wenn er sie nicht entläßt, wird vorher erwähnt, „so wird er ihrer Sünde teilhaftig und Genosse ihres Ehebruchs"[31]. Wir finden also auch in der ersten Hälfte des 2. Jh. 1. die Ausnahme wegen des Ehebruchs und 2. die Feststellung, daß durch den Ehebruch der moralische Tod eintritt. So kann die Trennung der Ehepartner sowohl durch den natürlichen als auch durch den moralischen Tod eines der Ehepartner erfolgen. Der vorgelegte Text weist die zwei Hauptrichtungen bezüglich der Ehescheidung nach Ehebruch auf, wie sie in der orthodoxen Kirche bis heute

---

[27] Vgl. Evêque *Pierre de Chersonese*, Die Ehescheidung in der Theologie und dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, in: *Grigorios Palamas*, 44 (1971) 11 (Griech. Übersetzung).

[28] Mt 5, 32, 19, 9. [29] *J. B. Bauer*, Ehescheidung, 92.

[30] *Jos. Zhishmann*, a. a. O. 734. Dort auch mehrere Belege.

[31] *Hirt Hermas*, Gebot IV, 1, 1—6, SCH 53, 152/154. Deutsche Übersetzung v. M. Dibelius, Die apostolischen Väter IV, Der Hirt des Hermas, Tübingen 1923, 504—506 mit Kommentar.

verstanden werden: 1. Ehebruch, Sünde, Beharren, Ehezerstörung, Ehescheidung; 2. Ehebruch, Sünde, Reue, Vergebung, Versöhnung. Dies gilt natürlich für beide Ehepartner.

Ebenfalls in der ersten Hälfte des 2. Jh. berichtet Justinus Martyr von einer Ehescheidung bzw. sogar von einer Entlassung eines Ehegatten durch seine Frau, weil er durch sein lasterhaftes Leben und durch das Beharren in diesem Leben die Ehe zerstört hat und weil sie durch das Verbleiben in der Ehe mit ihm auch an seinen Sünden teilhaftig wäre[32]. Theophilus von Antiochien kennt auch den Grund des Ehebruchs für eine Ehescheidung[33]. Klemens von Alexandrien (um 216) zitiert Mt. 5, 32 bzw. 19, 9, und zwar nicht in einem Wenn-Satz, sondern in einem direkten Imperativ. „Du wirst eine Frau nicht entlassen, außer auf Grund von Ehebruch"[34].

Es ist auch interessant, wie Origenes ganz prägnant erklärt, warum Jesus den Pharisäern die differenzierte Antwort Mt. 19, 9 auf ihre Anfrage Mt. 19, 4 gegeben habe. Die Pharisäer wollten mit dieser Frage — ob wegen irgendeiner Ursache ein Mann sich von seiner Frau scheiden durfte —, ob jeder konkreten Antwort Jesus verklagen. Hätte Jesus positiv geantwortet, so hätte ihn seine Freizügigkeit bzw. Grenzenlosigkeit sehr stark belastet; hätte er die Frage verneint, hätten die Pharisäer ihm angekreidet, daß er es erlaubt, wenn der Mann bei der sündigen Frau bleibt. Auf seine differenzierte Antwort waren sie nicht gefaßt, genauso wie im Fall der Kaisersteuer[35], mit der Origenes die Ehescheidungsfrage der Pharisäer vergleicht[36].

Basilius Magnus, der ebenfalls die Grundsätzlichkeit der Unauflöslichkeit der Ehe betonte, kennt den Ehebruch als einen Grund der Ehescheidung[37]. Gregor von Nazianz († um 390) betont mit Nachdruck, daß die Ehescheidung nicht aus jedem Grund möglich ist; Jesus erlaubt sie nur wegen Ehebruchs[38].

Johannes Chrysostomus bringt an mehreren Stellen seine Auffassung zum Ausdruck, daß nach dem Gebot Jesu eine grundsätzliche Ehescheidung wegen Ehebruchs möglich ist. In seiner 17. Rede im Matthäuskommentar z. B. bemerkt er: „Auch hier erlaubt er (d. h. Christus) nämlich in einem Falle die Entlassung, indem er sagt: ‚Ausgenommen den Fall des Ehebruchs.' ... Hätte er nämlich befohlen, auch eine solche Frau zu behalten, die sich mit vielen anderen Männern vergangen hatte, so wäre man wieder auf einer allgemeinen Ehebrecherei gestanden"[39].

Eine Synode von Neocäsareia hat Anfang des 4. Jh. durch ihren 8. Kanon folgendes beschlossen: Der Mann, dessen Frau Ehebruch begangen hat, darf nicht Kleriker werden. Ebenfalls muß der Kleriker seine Frau entlassen, wenn sie Ehebruch begangen hat; wenn er sich von ihr nicht scheiden läßt, darf er nicht mehr im priesterlichen Amt bleiben. Hier sei noch eine Stellungnahme aus dem 17. Jh. erwähnt: In der Confessio des Patriarchen von Alexandrien, Metrophanes Kritopoulos, wird betont,

---

[32] *Justin der Märtyrer* Apologie, II, 2, Hg. v. S. Frasca, in Corona Patrum Salesiana, ser. graeca, 3, Turin 1938, 141.

[33] Ad Autolycum III, 13, Hg. v. R. M. Grant, Oxford 1970, 118.

[34] Stromata, II, 145, 3, GCS 15, 193. Vgl. auch Stromata III, 47, 2, GCS 15, 218. *J.-P. Broudehoux*, Mariage et Famille chez Clement d' Alexandrie, Paris 1970, 90.

[35] Mt. 22, 17.

[36] *Origenes*, in Mt. Tom. XIV, 16, GCS 40, 319/320 vgl. ebd., 24, GCS 40, 344.

[37] *Basilius der Gr.*, Moralia, 73, 1, PG 31, 849 D. Vgl. *P. Chrestou*, Die Soziologie des Großen Basilius, Athen 1951, 113 (griech.).

[38] *Gregor von Nazianz*, Oratio 37, 8, PG 36, 292 B.

[39] In Mt. Hom. 17, 4, PG 57, 260; BKV 23, Kempten-München 1915, 312. Vgl. In 1 Cor. Hom. 19, 2—3, PG 61, 153—155. Hier wird zwischen dem Unglauben und dem Ehebruch verglichen, wobei wegen des Unglaubens die Ehe nicht geschieden werden darf, bei Ehebruch aber doch.

daß die Eheleute „für immer ungetrennt bleiben sollen, außer im Falle von Ehebruch, gemäß dem Evangelium"[40]. Diese Aufassung gilt bis heute in der orthodoxen Kirche[41].

*b) Ehebruch von Mann und Frau*

Das ehebrecherische Verschulden gilt nun nicht nur für die Frau, wie es manchmal in staatlichen Gesetzen und sogar von Kirchenvätern vertreten wurde. Gregor von Nazianz verurteilt solche Auffassungen und Gesetze als widersprüchig und abnormal. Diese Gesetze, meinte er, begünstigen die Männer, weil sie von Männern gemacht wurden[42]. Johannes Chrysostomus protestiert ebenfalls gegen diese Ungleichheit und ungerechte Behandlung von Mann und Frau und meint, daß beide Ehepartner die gleichen Rechte haben müssen und gleich behandelt werden sollen, auch in diesem Punkt des Ehebruchs[43]. Wenn diese Proteste und Auffassungen auch oft mißachtet wurden, hat sich doch allmählich die gleiche Behandlung von Mann und Frau, wenn eine Anklage vorliegt, durchgesetzt und in den Gesetzgebungen dokumentiert: „Ein jeder der Eheleute kann auf Grund des Ehebruchs des anderen die Ehescheidung beantragen"[44].

*2) Andere Gründe*

Die weiteren Gründe, die zu einer Ehescheidungsmöglichkeit führen, werden „aus allen jenen Ereignissen und Handlungen abgeleitet, welche in ihren Wirkungen auf das eheliche Leben dem natürlichen Tode oder dem Ehebruche gleich gehalten werden"[45]. So sah sich die Kirche sehr bald veranlaßt, neben der zum Teil streng gehaltenen Praxis von der einen Ausnahme des Ehebruchs (wie erwähnt) auch andere Gründe als ehezerstörend zu akzeptieren, um danach pastoral zu handeln. Die Kirche hat dazu das Recht, in einer gewissen Flexibilität solche Probleme legitim zu lösen, damit den Gläubigen zu ihrem Heil verholfen wird. Das Prinzip, worauf die orthodoxe Kirche sich dabei stützt, ist die sogenannte „Oikonomia".

*a) Oikonomia*

Da dieses Prinzip der *Oikonomia* eine wichtige Rolle nicht nur im Bereich der Ehe bzw. der Ehescheidung spielt, sondern im gesamten religiösen Leben der orthodoxen Gläubigen und nicht zuletzt in den heutigen ökumenischen Beziehungen, ist es angebracht, einige klärende Bemerkungen über diesen Begriff zu machen.

*Oikonomia* korrespondiert mit der *Akribeia*. *„Akribeia* bezeichnet das strikte Festhalten der Kirche an den kanonischen Verordnungen, die jeden Gläubigen angehen. Der andere Begriff *Oikonomia* bedeutet die liebende Sorge der Kirche um ihre Glieder, die ihre kanonischen Anordnungen übertraten, sowie um jene Christen, die außerhalb ihrer Gemein-

---

[40] *Metrophanes Kritopoulos*, Confessio fidei 12, in: *Johannes Karmiris*, Dogmatica et symbolica monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bd. II, Graz 1968², 543 (623). Vgl. *Laktanz*, Epit. 61, CSEL 19, 748: „Der Herr hat befohlen, daß man seine Gattin nicht entlassen dürfe, es sei denn, sie sei des Ehebruchs überführt, damit niemals das Band des Ehebundes aufgelöst würde, es sei denn, daß Treulosigkeit es bereits zerrissen hat."

[41] Vgl. Evêque *Pierre de Chersonese*, a. a. O. 15 u. 18. *Ieronymus Kotsonis*, Μοιχεία, in: RME, Bd. 9, 8 (griech.). *P. Trempelas*, a. a. O. 338. *Pan. Dimitropoulos*, Ehescheidung, in: RME, 4, 1126/27. *Paulus*, Metropolit von Schweden. Kirchliche Ehescheidung im Ausland, in: ΕΚΚΛΗΣΙΑ 44 (1977) 119 (griech.).

[42] *Gregor v. Naz.* Orat. 37, 6, PG 36, 289 AB.

[43] *Johannes Chrysostomus*, in 1 Cor. Hom. 19, 3, PG 61, 154.

[44] Artik. 1439 des staatlichen Gesetzes in Griechenland ('Αστικὸς Κῶδιξ), A. N. 2250/1940. Vgl. *Nik. Stathatos*, Ehescheidung (Griechisches Recht), in: RME, 4, 1128. *Ieronymos Kotsonis*, a. a. O. u. a. Eine Interpretation von Mt. 5, 32 wie: „Wer seine Frau entläßt, obwohl sie die Ehe nicht gebrochen hat ..." (Einheitsübersetzung, Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich, Stuttgart 1974⁵), oder wie: „Ein jeder, der seine Frau entläßt — nicht kommt in Frage Begründung mit Unzucht..." (Übersetzung von *J. Kürzinger*, Aschaffenburg 1966¹⁸) entspricht dem Original sprachlich und inhaltlich nicht. Das gleiche gilt auch für Mt 19, 9.

[45] *Jos. Zhishmann*, a. a. O., 729 f.

schaft stehen, und in sie eintreten möchten . . . Die *Oikonomia* kann entweder als eine Art Abweichung von der vollen und genauen Annahme der Heilswahrheit betrachtet werden . . . oder als Abweichung von der genauen und vollständigen Befolgung des kanonischen Rechtes. Doch gleichzeitig schafft die Oikonomia die Genauigkeit (Akribeia) nicht ab... Die *Oikonomia* als ein außerordentliches Heilsmittel überschreitet die starren kirchenrechtlichen Grenzen der *Akribeia* im sakramentalen Leben der Kirche . . . Die Oikonomia ist in der Kirche ihr aus der Tradition abgeleitetes Vorrecht, wobei ihre Klugheit, Weisheit, pastorale Offenheit und ihre Vollmacht, Rücksicht zu nehmen, wo immer es angeht, voll zum Ausdruck kommen, auf daß das Werk der Erlösung des Menschen auf Erden zur Vollendung gelange und am jüngsten Tag alles in Christus versöhnt werde"[46]. Es muß erwähnt werden, daß die Grenzen zwischen der Akribeia und der Oikonomia nicht festgelegt sind, und dies zu Recht, denn die Kirche kann dadurch legitim zu den außerordentlich wichtigen und heilsbezogenen jeweils aktuellen Problemen die aktuelle Antwort suchen und aus pastoraler Notwendigkeit vielleicht auch finden.

*b) Die kirchliche Praxis*

So erfahren wir bereits von Origenes, daß auch andere Gründe für die Möglichkeit einer Ehescheidung gelten sollten, wie z. B. Giftmischerei, Kindermord, Hausplünderung, oder eine sehr schwere Sünde[47]. Verschiedene Gründe erwähnt Epiphanius, Bischof von Konstantia (4. Jh.), für die Trennung einer Ehe: Tod, Hurerei, Ehebruch, sonstige böse Schuld oder einen triftigen Grund[48]. Auch Johannes Chrysostomus spricht von verschiedenen Gründen (außer des Ehebruchs) für eine Scheidungsmöglichkeit[49] und betont, daß es sehr schwer zu ertragen sei, mit einer Frau in Gemeinschaft leben zu müssen, die mit allen Lastern behaftet ist[50].

Konkreter befaßte sich der Staat mit den Scheidungsgründen, besonders Kaiser Justinian in seiner 117. Novelle. Zhishmann folgert richtig, daß der Kaiser sicherlich von der kirchlichen Praxis beeinflußt worden ist und „dabei mit der kirchenrechtlichen Disziplin seiner Zeit in keinem Widerspruch stand"[51]. Den Einfluß der Kirche auf die staatliche Gesetzgebung bezüglich der Ehe betont auch Pierre de Chersonese mit Nachdruck. Als Beispiel dazu erwähnt er die Nichtannahme der vorgeschlagenen Ehescheidung nach gegenseitiger Einvernahme[52].

Gründe (außer Ehebruch), die heute in der orthodoxen Kirche als ehezerstörend betrachtet werden und anschließend für eine Ehescheidung gelten, können in zwei Gruppen geteilt werden: 1. Gründe mit Verschulden des einen oder anderen Ehepartners oder beider und 2. Gründe ohne Verschulden der Ehepartner[52a].

1. a) Lebensbedrohung. Fühlt sich einer der beiden Ehepartner lebensgefährlich bedroht, kann er eine Scheidungsklage einreichen.
   b) Böswilliges Verlassen. Nach Verlauf eines Zeitraumes von zwei Jahren kann die Anklage eingereicht werden.
   c) Erschütterung der ehelichen Beziehungen, wonach das gemeinsame Leben unerträglich wird.
2. a) Wahnsinn eines der Ehepartner nach Verlauf von 4 Jahren berechtigt den anderen Partner, die Ehescheidung zu beantragen.
   b) Verschollenheit. Wenn einer der Ehepartner nach den gesetzlichen Bestimmungen als verschollen erklärt wird.

---

[46] Ausschnitte aus Ökonomie in der orthodoxen Kirche, Vorlage der interorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große und Heilige Konzil der orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung in: Una Sancta, 28 (1973) 93—102. Dazu siehe *K. Duchatelez*, L'economie dans l'Eglise orthodoxe, Exposé critique du rapport préconciliaire, in: Irenikon, 46 (1973) 198—206. Vgl. auch *E. Chr. Suttner*, „Ökonomie" und „Akribie" als Normen kirchlichen Handelns, in: OstKSt 24 (1975) 15 ff.

[47] *Origenes*, in Mt 14, 24, GCS 40, 342 ff. [48] *Epiphanius*, Panar. Haer. 59, 4, 9, GCS 31, 368.

[49] In Gen Hom. 26, 2, PG 53, 232. [50] In Mt Hom. 62 (63) 2, PG 58, 599.

[51] *Jos. Zhishmann*, a. a. O. 114. [52] *E. Pierre de Chersonese*, a. a. O. 17.

[52a] Der folgende Katalog ist keine vollständige Aufzählung der Gründe.

c) Unvermögen zum Beischlaf. Dieses Unvermögen mußte während der Eheschließung vorhanden sein, dem Ehepartner vor der Eheschließung unbekannt gewesen sein, drei Jahre gedauert haben und während der Anklage durch den Ehepartner weiterhin existent sein.
Außerdem:
d) Die Ablegung des Mönchgelübdes.
e) Der Empfang der Bischofswürde.

Die vorher erwähnten Gründe 1. a.—2. e werden auch in der staatlichen Gesetzgebung Griechenlands angeführt[53].
Die Durchführung der Prozesse übernehmen die kirchlichen und öffentlichen Gerichte unter der Voraussetzung, daß vorher seitens der Amtskirche (vom Pfarrer und vom Bischof) wiederholte Versöhnungsbemühungen unternommen wurden. Nach dem Erbringen der Beweise, der Durchführung des Prozesses und dem Fällen des Urteils durch das Gericht spricht die Kirche dann formell die Ehescheidung aus. Es muß hier betont werden, daß die Ehescheidung nicht die Ehe auseinander bringt, sondern die Ehescheidung stellt bloß die äußere Kenntnisnahme und formelle Bestätigung der bereits zerstörten Ehe dar. Daher lösen nicht die Ehescheidungen (repudia) die Ehe vor Gott, sondern die schlechte Tat, wie mit Recht Cyrill von Alexandrien bemerkt[54].
Trotzdem muß mit Nachdruck betont werden, daß in der orthodoxen Kirche die Eheschließung und die Ehescheidung nicht zwei gleichbedeutende Handlungen sind, oder etwa zwei parallel existierende Regeln, von denen einmal die eine, einmal die andere, ohne Unterscheidung in Anspruch genommen werden. Die Eheschließung sollte zu einer unauflöslichen Ehe führen, während die Ehescheidung die Folge der Sünde und der Unvollkommenheit des Menschen ist. Die Ehetrennung bzw. die Ehescheidung ist also keine „normale" Entwicklung der Beziehungen zwischen den Ehepartnern. Sie wird immer als ein Mißerfolg, als ein Scheitern, als eine Zerstörung betrachtet, wonach sie eben als eine allerletzte, jedoch kirchlich-pastoral-legitime Notlösung praktiziert wird.

## IV. Wiederverheiratung

Der zuletzt angeführte Charakter der Ehescheidung bestimmt auch das Bild der Möglichkeit einer Wiederverheiratung der kirchlich-legitim geschiedenen Ehepartner. Also eine 2. und 3. Ehe, jedoch niemals eine 4., werden ebenfalls als eine Art Notlösung betrachtet, die von der Kirche sehr bald zugelassen wurde, trotz der Bevorzugung der Nichtheirat nach einer Ehescheidung. Aus dem Prinzip also der Oikonomia wird kirchlich-legitim zugelassen, daß die kirchlich geschiedenen Ehepartner oder sie jeweils mit einer anderen Person wiederum ihre Ehe erneuern bzw. daß sie kirchlich heiraten, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen und nach einer Buße je nach Verschuldung zu den Sakramenten zugelassen werden[55].

*1) Wiederherstellung der Ehe von geschiedenen Eheleuten*

Genauso wie eine Krise in der Ehe vor der endgültigen Scheidung möglich ist, kann auch eine Versöhnung der früheren Ehepartner nach der endgültig vollzogenen Scheidung nicht ausgeschlossen werden, da es nicht zwingend notwendig ist, daß sie

---

[53] Vgl. *Paulus*, Metropolit von Schweden, Kirchliche Ehescheidung im Ausland, in: ΕΚΚΛΗΣΙΑ 44 (1977) 119 f (griech.).
[54] *Cyrill von Alex.* In Mt PG 72, 380 D.
[55] Die Herabsetzung oder die einseitige formalistische Betrachtung der Sakramente und besonders der Hl. Eucharistie scheint mir nur aus dem Grund der Tröstung der zu den Sakramenten nicht zugelassenen Wiederverheirateten nicht gerechtfertigt zu sein. Deshalb ist mir die Aufforderung von *G. Fahrnberger:* „Die Seelsorger sollen den wiederverheirateten Geschiedenen sagen, daß sie auch ohne Kommunionempfang Mitglieder der Kirche seien" (zitiert nach Öst. Klerus-Blatt 1976, Nr. 5, 59) gerade nicht hoffnungsvoll.

mit anderen Personen heiraten wollen. Wenn eine solche Überwindung der tiefen Krise, die zur Scheidung geführt hatte — wenn auch sehr schwierig — doch zur Versöhnung führt, ist es möglich, daß diese Partner wieder eine normale Ehe führen können, d. h. eine legitime Eheexistenz mit allen gesetzmäßigen und kirchlichen Konsequenzen.

In diesem Fall, weil es sich um die gleichen Ehepartner handelt, wird die Spendung des Ehesakramentes nicht wiederholt, da das Ehesakrament, wie z. B. die Taufe und die Ordination, nicht wiederholt werden darf[56]. Statt des normalen Trauungsritus werden vom Priester einige reinigende Gebete für das Ehepaar gesprochen[57].

*2) Zweite und dritte Ehe*

Obwohl bei einigen Kirchenvätern eine Ablehnung der Wiederverheiratung festzustellen ist, meinen wir, daß die meisten Kirchenväter nur eine Abneigung zeigen, die jedoch nicht zu einem absoluten Verbot führte.

Athenagoras (2. Jh.) kennt zwar die 2. Ehe, beurteilt sie aber hart, indem er sie als den „ehrbaren Ehebruch" bezeichnet[58]. Origenes berichtet, daß einige Kirchenführer nicht ohne Grund Frauen, deren Ehe gescheitert war, erlaubt haben, zu Lebzeiten ihres Mannes wieder zu heiraten, „um ärgeres zu verhüten"[59]. Auch Epiphanius erwähnt, daß eine 2. Ehe auf Grund der Schwäche der Menschen nicht verboten ist und niemand vom kirchlichen Leben ausgeschlossen wird, und zwar sowohl nach dem Tod des geschiedenen Partners, als auch nach der rechtmäßigen Ehescheidung, wenn er sonst gottesfürchtig ist und nach dem Gesetz Gottes handelt. Zugleich zwei Frauen zu haben ist allerdings verboten[60].

Die 2. Ehe wird also zugelassen, während die 3. gerade noch geduldet wird. Sie ist besser als die „offene" Unzucht, wie Basilius M. bemerkt, und deshalb wird sie auch nicht bestraft[61]. Kritopoulos schreibt in seiner Confessio, daß die 2. und die 3. Eheschließung nicht ohne Grund zugelassen werden; nämlich wenn die Partner jung sind und die „Glut des Fleisches" nicht ertragen können und wenn sie in der früheren Ehe keine Kinder hatten, besteht die Möglichkeit, sie in der neuen Ehe zu bekommen[62]. Im allgemeinen gilt der Grundsatz auf Grund der menschlichen Überlegungen: wenn jemand nicht allein bleiben kann, sei es nach dem Tod seines Ehepartners, sei es nach einer kirchlich-legitimen Ehescheidung, kann er grundsätzlich wiederum kirchlich heiraten und weiterhin in kirchlicher Gemeinschaft leben. Daß es sich dabei um eine pastorale Notlösung handelt, zeigen folgende Konsequenzen:

1. Wer eine 2. Ehe schließt, muß eine gewisse kirchliche Buße ablegen[63].
2. Bei jenen, die eine 2. Ehe schließen, wird ein anderer Trauungsritus verwendet[64].
3. Der Kleriker, der eine 2. Ehe gesegnet hat, durfte bei der Hochzeitstafel nicht teilnehmen[65].
4. Wer eine 2. Ehe geschlossen hat, darf nicht Kleriker werden[66].

---

[56] *Jeronymos Kotsonis*, Der kanonische Aspekt der Gemeinschaft mit den Andersgläubigen (intercommunio), Athen 1957, 213/214 (griech.), dort auch mehrere Hinweise.
[57] *J. Kotsonis*, a. a. O., 214. Vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905², 641.
[58] *Athenagoras*, Legatio 33, Hg. v. *W. Schoedel*, Oxford 1972, 80.
[59] *Origenes*, In Mt 14, 23, GCS 40, 340 f.
[60] *Epiphanius*, Panar. haer. 59, 4, 9—10, GCS 31, 368 f. Vgl. *J. B. Bauer*, a. a. O. 94. *P. Trempelas*, a. a. O. 340. Siehe auch *Leo der Große*, Epist. 159, Ad Nicetam episcopum Aquiliensem, PL 54, 1135 ff.
[61] *Basilius*, Epist 199, Ad Amphil. so, Hg. v. *Y. Courtonne*, Bd. II, Paris 1961, 164.
[62] *Metrophanes Kritopoulos*, Confessio fidei, Kap. 12, a. a. O. 543 (623).
[63] Can 1 der Synode von Laodicaea, Can 4 Basilius des Großen.
[64] Can 2 Nikiphorus von Konstantinopel. [65] Can 2 der Synode von Neocaesareia.
[66] Apost. Can 17. Siehe *Georg Rammos*, Digamie, in: RME, 4, 1192. Dort mehrere Belege und kirchliche Kanones (griech.).

Nochmals sei hier gesagt, daß die Ehe als solche bzw. die 2. oder die 3. nicht das Wichtigste im Leben des Christen ist. Das Wichtigste für den Christen ist die Gewinnung des Reiches Gottes und „wenn wir in Jungfräulichkeit sind, oder in der ersten oder in der zweiten Ehe, das müssen wir anstreben", wie ganz richtig Johannes Chrysostomus betont[67].

*

*Ein ökumenischer Aspekt*

Hier beabsichtige ich nicht, über die Mischehen im allgemeinen zu schreiben, da diese Frage in diesem Artikel nicht gestellt wurde, sondern ich möchte hier einige Überlegungen anstellen, die aus ökumenischer Sicht das Problem der Ehescheidung bzw. Wiederverheiratung betreffen.

Im Bereich der Mischehen betreffen die nichtorthodoxen Ehepartner alle Fragen, die mit der Eheschließung als solcher verbunden sind. Natürlich muß hier vorausgeschickt werden, daß der Vollzug der Mischehen heute nur ein „Provisorium" darstellt, das immer mehr auf Grund der Entwicklung der ökumenischen Beziehungen begünstigt wird, d. h. größere Erleichterungen von den Kirchenleitungen geboten werden. Wenn man bedenkt, daß in vielen Kirchen bereits im vorigen Jahrhundert Mischehen überhaupt verboten waren und daß allmählich die Probleme der Mischehen von der Kompetenz der allgemeinen Synoden, den Lokalsynoden bis in die Zuständigkeit des einzelnen Diözesanbischofs übergegangen sind, kann man das vorher Gesagte besser verstehen. Natürlich behaupte ich nicht, daß nicht viele Probleme immer noch auf ihre Lösung warten.

Was ich hier konkreter anführen möchte, ist das Problem der Möglichkeit der Ehescheidung der konfessionell gemischten Ehepaare, da nicht alle Kirchen, denen nichtorthodoxe Ehepartner angehören, eine einheitliche Auffassung über die Ehe bzw. über die Ehescheidung haben.

Von orthodoxer Seite her gesehen muß bis dato jede Mischehe mit dem orthodoxen Ritus geschlossen werden oder auch mit dem orthodoxen Ritus, da die Trauungsriten der anderen Kirchen noch nicht anerkannt worden sind, obwohl ich meine, daß mindestens die Eheschließung mit dem kirchlichen Ritus des nicht orthodoxen Ehepartners, dessen Kirche die Ehe als Sakrament betrachtet, nach dem Prinzip der *Oikonomia* auch von orthodoxer Seite anerkannt werden könnte.

Nachdem dies aber noch nicht der Fall ist und die Möglichkeit besteht, daß nichtorthodoxe Partner eine Ehe mit einem orthodoxen Partner nur mit dem orthodoxen Eheritus schließen, muß auch die ganze orthodoxe Eheauffassung von diesem nichtorthodoxen Partner bzw. von seiner Kirche anerkannt werden. Das gleiche gilt z. B. für einen legitim in der orthodoxen Kirche Geschiedenen, der das Recht hat, wieder zu heiraten und womöglich eben eine Mischehe einzugehen.

Andererseits muß auf alle Fälle durch geeignete Regeln ein Mißbrauch vermieden werden, jetzt oder später, wenn die Kirchengemeinschaft der sich immer noch in Trennung befindlichen Kirchen näher rückt oder Wirklichkeit wird, und wenn die Eheprobleme bzw. Eheauffassungen innerhalb der eigenen Kirche nicht anders geregelt werden. Es darf keine Übergriffe geben oder Begünstigungen einzelner Christen aus verschiedenen Gründen von der anderen Jurisdiktion, die momentan ihre Eheprobleme anders lösen wollen, als ihre eigene Kirche es erlauben kann. Auch Übertritte nur aus einem Ehescheidungs- bzw. Wiederverheiratungsgrund müssen vermieden werden.

---

[67] In 1 Cor Hom. 19, 6, PG 61, 160.

KARL HEINZ NEUFELD

# Herausgeforderter Katholizismus

## Ansatz und Strukturen im Denken von Henri de Lubac

Theologie ist und bleibt der Sache Gottes verpflichtet, sonst ist sie nicht. Doch kann sie sich nie selbst genügen. Vielmehr macht ihr Auftrag erst Sinn im Raum dieser Welt und um des Menschen willen. Recht betrachtet, läßt sich die Sache Gottes allein in der Theorie säuberlich von Welt und Mensch absetzen. Und darin steckt schon das ganze Problem. Denn wann neigte menschlicher Verstand nicht der Idee besonders zu: was er selbst mit Mühe unterschieden habe, müsse auch in Wirklichkeit wenigstens irgendwie getrennt sein? Die Richtigkeit dieses Gedankens vorausgesetzt, wäre Theologisieren um ein gutes Stück leichter, als wenn sein Gedankengebäude ständig kritischer Rückfrage und Kontrolle von außerhalb ausgesetzt bliebe. Rückfrage und Kontrolle vom menschlichen und weltlichen Leben her ist für den Theologen ohnehin ein schwieriges Geschäft; denn immer steckt ein Teil Interpretation darin, der ein zwingend eindeutiges Ergebnis unerreichbar werden läßt. So liegt der Theologe mit irdischen Realitäten in Fehde, nicht nur, weil er sie im Namen des Gotteswortes meistern will, sondern auch, weil sie sich zuvor schon immer in sein Geschäft eingemischt haben und seinen Anspruch relativieren.

Wer auf diesen Weg gestellt ist, wird zunächst zu entscheiden haben, wie er sich in seiner künftigen Aufgabe gegenüber dem doppelten und unvermeidlichen Einfluß durch die Welt verhalten will. Faßt er ihn als unerwünschte Störung, der man möglichst aus dem Weg gehen soll? Faßt er ihn als Notwendigkeit, mit der sich jeder nun einmal abzufinden hat? Faßt er ihn als Herausforderung, die ihn ständig zwingt, nicht bloß auf die genuin religiösen Ursprünge seiner Denkanstrengung zurückzuschauen, sondern auch die jeweils gegebene Welt mit ihrer Geschichte im Auge zu behalten? — Je nach der getroffenenen Entscheidung wird sich das Bemühen anders gestalten und damit notwendig auch je verschiedene Relevanz für andere bekommen. Katholische Theologie widerstand lange den Herausforderungen der Welt und konnte sich dafür auf die Bibel berufen, die diese Welt für böse erklärt und einen klaren Trennungsstrich zwischen Gott und Welt zieht.

Solche Trennung wirkt sich fatal aus, wo sie gedankenlos oder bequem als Grundansatz für das Bedenken des Glaubens hingenommen wird, denn sie fördert das Vorurteil der Modernen, daß Religion als Privatsache die gesellschaftliche Wirklichkeit gar nicht berühre. Ein beliebtes Etagendenken, das Welt und Überwelt fast völlig auseinanderreißt, spielt in gleicher Weise seine Rolle beim Unterscheiden von öffentlich und privat. Seltsamerweise waren christliche Theologen lange Zeit gar nicht so abgeneigt, diese Grundoption zu übernehmen, weil sie ihnen eine ungestörte und dem hohen Gegenstand entsprechende Verteidigung ihrer Sache zu erlauben schien. Sie merkten nicht, wie dieser Grundentscheid ihnen den Boden unter den Füßen wegzog, wie sehr er ihre Christlichkeit überhaupt herausforderte, sofern diese ‚universal' oder ‚katholisch' sein sollte.

Das Thema erkannt und durchdacht, ja damit einen Gesinnungswandel in der r.-k. Theologie eingeleitet zu haben, der trotz Konzil in voller Tiefe noch nicht überall zum Durchbruch gelangte, ist vor allem der Ruhm von H. de Lubac, der selbst als über 80jähriger noch damit beschäftigt ist, diesem Strom die rechte Richtung zu sichern, indem er seine Ufer und Dämme festigt. Nach dem Urteil H. Urs von Balthasars ist selbst heute noch Lubacs ‚Catholicisme'[1] in Frankreich das beliebteste

[1] Erschienen 1938; bis 1952 fünf überarbeitete und ergänzte Auflagen; 1965 Taschenbuch. Deutsch 1943 „Katholizismus als Gemeinschaft" (Einsiedeln/Köln); 2. unveränderte Aufl.

und aktuellste Werk seines Autors; wohl darum, weil seine Ideen mit Fug und Recht als eigentliche Achse im Denken dieses Theologen gelten dürfen.

*H. de Lubac — Theologe des Katholischen*

Katholischsein heißt, sich von allem und jedem herausfordern lassen, die Geister zu prüfen, das Gute zu behalten und das Schlechte zu lassen[2]. Als der junge Jesuit de Lubac 1929 an den Facultés Catholiques von Lyon die Vorlesungen für Fundamentaltheologie übernahm, war der französische Katholizismus noch keineswegs allseits bereit und fähig, die Herausforderungen dieser Zeit wirklich anzunehmen. Ja, katholische Theologen, die etwa in Frankreich im Anschluß an Gedanken M. Blondels oder in Deutschland um R. Guardini versuchten, sich auf diese Herausforderungen einzulassen, galten als verdächtig und wurden angefeindet. In der Rückschau nimmt sich diese Gegnerschaft heute für gewöhnlich sehr vordergründig aus, insofern sie ihr Mißtrauen auf ungewohnte Formulierungen und die von gängigen Handbüchern abweichende Darstellung stützt, ohne nach der Sache selbst zu fragen. Warum — so argumentierte man mit Vorliebe — sollten die klassischen Unterscheidungen nicht ausreichen, warum einmal gefundene praktische und klare Formeln nicht beibehalten werden?

Dieses Mißtrauen fehlte auch nicht, als H. de Lubac in seiner Antrittsvorlesung „Apologétique et Théologie"[3] das eigene Verständnis der neu übernommenen Aufgabe zu klären suchte und sich dazu auf Gedanken M. Blondels stützte. Vor allem wollte er die innere Einheit von Apologetik und Theologie ins Licht stellen, die aus methodischen und anderen Gründen fast vergessen war. Ausdrücklich betont er: Fundamentaltheologie sei die vertiefte Untersuchung der wesentlichen religiösen Grundsatzfragen; sie umgreife zwar nicht die ganze Apologetik und die ganze Theologie, stelle aber wohl in treffender Weise die nötige Einheit beider Disziplinen heraus[4]. Die Einheit von Unterschiedenem unter Respekt vor der jeweiligen Eigenheit — dieses Programm in der Frage nach dem Katholischen verfolgt de Lubac nicht nur bis zu seinem Erstlingsbuch ‚Catholicisme', sondern in wechselnden Zusammenhängen zeit seines Lebens. Der Eigenwert von Einzelgegebenheiten läßt es nicht zu, sie einfach uniform gleichzuschalten und zu identifizieren. Anderseits dürfen darum die bestehenden Verbindungen und Zusammenhänge zwischen ihnen nicht unterschlagen und vielleicht nachträglich noch durch künstlich theoretische Verknüpfungen ersetzt werden. Bleiben wir bei dem Beispiel, das de Lubac in seiner Antrittsvorlesung näher untersuchte. Apologetik und Theologie sind in der Neuzeit weiter und weiter voneinander weggerückt und schließlich beinahe auseinandergefallen. Nur so meinte man, die Eigenwürde beider wirklich wahren zu können. Erst dann versuchte man, sie von außen wieder miteinander in Beziehung zu setzen. Hie menschliche Vernunft, dort göttliche Offenbarung, und doch beide mit der gleichen Sache beschäftigt! Gegen solches Hantieren wehrte sich de Lubac, als er seine Lehrtätigkeit begann; es schien ihm die Wirklichkeit selbst zu entstellen; ja, er war davon überzeugt, daß hiermit sowohl Apologetik wie Theologie um ihren eigentlichen Kern gebracht würden. Sie hängen eben sachlich zusammen; diesen sachlichen Kern greift die moderne Betrachtung in Analyse und Synthese an, deshalb ist sie falsch. Denn da wird die eine Glaubenswirklichkeit des Menschen in nicht mehr zu vermittelnde Gegensätze aufgespalten; die in jedem Unterbau-Überbau-Denken für Religion, Glaube und Theologie tödliche Gefahr läßt sich greifen: daß die Verdoppelung im Geiste zum Auseinanderfall in der Wirklichkeit führt.

---

1970 „Glauben aus der Liebe" (Einsiedeln); vgl. ebd. Vorwort 5—7 vom Übersetzer H. U. von Balthasar.

[2] 1 Thess. 5, 21; 1 Joh. 4, 1.

[3] Vgl. NRTh 57 (1930) 361—378. Deutsch: ZkTh 98 (1976) 258—270; zu den persönlichen Angaben vgl. H. de Lubac, Images de l'Abbé Monchanin, Paris 1967, 11.

[4] NRTh 57 (1930) 378.

Trotzdem hielten andere Theologen damals die konsequente Trennung gerade für den idealen Weg, um Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Menschen, was diesem zukommt. Sie mußten natürlich de Lubac vorwerfen: er beeinträchtige durch die betonte Sacheinheit von Apologetik und Theologie den Eigenstand Gottes sowie die Freiheit seiner Offenbarung und Gnade. Wurde hier nicht dem Menschen, seiner Erkenntnis und seiner Welt mehr zugesprochen als erlaubt ist? H. de Lubac hat diesen Einwand immer als Mißverständnis seiner Sicht zurückgewiesen. Er versuchte verständlich zu machen, daß weder Gott Gott noch der Mensch wirklich Mensch sein könne, wenn der eine und der andere nur für sich bliebe, isoliert und einsam, ohne sich um den anderen zu kümmern. Seiner Meinung nach ist gerade umgekehrt zu sagen, daß Gott und Mensch je selbst sind, wenn und insofern beide — jeder auf seine Weise und in der ihm eigenen Rolle — füreinander offen sind und sich einander zuwenden.

Damit ist zunächst nur beschrieben, wie Christentum das Verhältnis von Gott und Mensch sieht, ohne daß schon etwas über die Bedingungen und das genaue Wie dieses Miteinanders behauptet wäre. Das zu entfalten, ist gerade Aufgabe der Theologie, und zwar so, daß es dem lebendigen Glauben breitester Kreise unmittelbar Hilfe böte. Diese Notwendigkeit stand dem jungen de Lubac deutlich vor Augen. Denn die rein äußerliche Verknüpfung von Apologetik und Theologie war ja nur ein Beispiel für die weit verbreitete Art und Weise, Glauben und Leben miteinander zu verbinden. Wenn er sich deshalb entschieden daran machte, die bloß äußerliche Verbindung abzubauen und durch ein von der gemeinsamen Sache her begründetes inneres Miteinander zu überholen, mußte das nicht nur theologisch, sondern allgemein für den Glauben bedeutsam werden. Dieser gewann seine tiefere Sachlichkeit bewußter und lebendiger zurück, entsprach besser dem Inhalt und Anliegen seiner Botschaft und gewann entschieden an innerer Stärke und Selbständigkeit. Erst so wurde möglich und lebbar, was man heute mündiges Christsein nennt.

Dieses Bemühen konnte nicht lange ohne markantes Stichwort bleiben; de Lubac fand es im Titel einer seiner ersten Publikationen: ‚Catholicisme' — ‚Katholizismus'. Sein tiefer Sinn liegt im sachlich fundierten Miteinander von Einheit und Vielfalt[5]. Das Auftauchen des Stichworts und seine weitere Geschichte im Denken de Lubacs lassen wichtige Schlaglichter auf diese Idee fallen. Zu Beginn der 30er Jahre baten einige befreundete Geistliche, de Lubac möge einer ostasiatischen Studentengruppe in Lyon die Universalität der katholischen Kirche und des Christentums verständlich machen. Er kam der Bitte nach, indem er zunächst die geistige und religiöse Situation der Menschheit überhaupt zu beschreiben suchte. Doch dabei — so mußte er folgern — kann der katholische Christ aus seiner Überzeugung heraus nicht stehen bleiben. Er sei als Glaubender kein neutraler Beobachter, sondern trage eine Verantwortung für die Welt. Doch entwickelt de Lubac kein konkretes Einsatzprogramm hinsichtlich der sozialen Frage, des Problems der Gerechtigkeit, des Friedens, der Erziehung, der christlichen Mission usw. Seine Überlegungen gehen in andere Richtung. Mittels einer strengen theologischen Vertiefung möchte er seine Hörer zu neuem Verstehen des Katholischen, zu echtem Gesinnungswandel anleiten. Dessen innere Logik wird dann auch unvermeidlich jeden einzelnen vor die eigene konkrete Verantwortung, vor seine Möglichkeiten und Verpflichtungen stellen, besser als das je ein Außenstehender mit noch so beschwörenden Worten vermöchte.

Auf ein flammendes Aktionsprogramm verzichtete de Lubac aus Respekt vor dem anderen, vor dem persönlichen Gewissen und der unverwechselbaren Berufung jedes einzelnen, aber ebenso auch anderer Völker, Kulturen, Zivilisationen. Die Adressaten dieser frühen Gedanken zum Katholischen waren in der Mehrzahl Chinesen, denen gegenüber de Lubac es als wichtigste Pflicht ansah, in diesem Punkt das unverzichtbare

---

[5] Vgl. ‚Catholicisme', in: Bull. de l'Association catholique chinoise 3 (1932) 8—15.

Erbe des Apostels Paulus vorzustellen: Christliche Verkündigung richtet sich an Juden und Griechen, Gesetzesleute und Heiden.

Diesen Vortrag entwickelte de Lubac später zum 9. Kapitel, dem Grundstock seines Werks ‚Catholicisme'[6]. Aber das Buch erschien erst 1938. Zuvor erweiterte de Lubac seinen Ansatz noch um manchen Aspekt, in einer ersten Etappe vor allem um Überlegungen zur christlichen Missionsaufgabe. Die Neuentdeckung und die gewandelte Beurteilung asiatischer Hochkulturen und Zivilisationen in Indien und China konfrontierten die Missionare in diesen Jahren mit bisher kaum bedachten Fragen. Gleichzeitig wurden die Kirchen zunehmend kritischer gegenüber der weithin praktizierten Kolonialpolitik europäischer Mächte und suchten sich davon zu distanzieren. Diese Entwicklungen wurden von missionsinteressierten Christen in Europa verfolgt und diskutiert. 1933 übernahm eine belgische Missionszeitschrift de Lubacs Text über den Katholizismus; der Autor benutzte die Gelegenheit, ihn neu zu durchdenken, zu überarbeiten und zu erweitern[7]. Von der Schöpfung her ist die Menschheit auf ein und dasselbe Ziel hin angelegt. Darum konvergiert alles menschliche Streben letztlich — so unterschiedlich und gegensätzlich es auch scheinen mag — in einer einzigen großen Hoffnung. Das bezeugen schon zahlreiche Kirchenväter, wenn sie auf hervorragende Heiden und Weisen des Altertums zurückgreifen. Warum sollte für die Großen Indiens oder Chinas nicht gelten, was in der frühen Kirche von Platon, Orpheus und anderen Gestalten der griechischen und lateinischen Überlieferung behauptet wurde? Die Menschheit bildet ja ein Ganzes . . .; niemand — am wenigsten der Christ — kann sich da herausstehlen, gerade wenn er nicht an eine illusionäre künftige Weltgesellschaft glaubt und utopisch innerweltlichen Heilserwartungen nachjagt. Mission meint etwas anderes; vor allem ist sie nichts Zusätzliches, das nach Belieben getan oder gelassen werden könnte; denn niemand ist Christ für sich allein.

*Herausforderungen der Zeit*

Die Grundeinsicht in das Katholische gewann de Lubac als Professor, konfrontiert mit innerkirchlich-theologischen Problemen. Doch unverzüglich drängte sie zur Auseinandersetzung mit den Fragen, die damals von außen an die römische Kirche gestellt wurden. Der Geist des Katholischen sah sich nicht nur gefragt, sondern auch massiv in Frage gestellt. War in seinem Namen nicht seit langem verlangt worden, alles andere habe sich ihm zu beugen, ihm zu weichen; was nicht von ihm hervorgebracht oder geprägt sei, müsse abgelehnt, aufgegeben, zerstört werden, damit Platz für das Evangelium entstehe? Darauf antwortete de Lubac unzweideutig: unmöglich verdiene das, was die Völker habe existieren und leben lassen, keinen Respekt. Mindestens sei solche Forderung illusorisch; und die lange Geschichte der Kirche bezeuge trotz aller Abweichungen im Grunde eine andere Einstellung. Sie habe sich im christlichen Leben schon niedergeschlagen, noch bevor einer sie in eine Formel faßte. Nicht einmal das alte kirchliche Selbstbewußtsein, die allein-seligmachende Kirche zu verkörpern, stehe dazu im Widerspruch. Was sich aus diesen allgemeinen Überlegungen ergibt — de Lubac entwickelte sie 1933[8] —, geht weit über Fragen christlicher Mission im Sinne von Verkündigung des Evangeliums und Gewinnung neuer Brüder hinaus. Erstaunlich bleibt, daß so frappierende Gedanken wie der eines unausgesprochenen Christentums, das denen zum Heil hinreicht, die kein anderes kennen, oder jener von der Macht der Katholizität für die Kirche, die doch gleichzeitig beständig fordernde Aufgabe bleibt, lange vor dem II. Vatikanum deutlich

---

[6] ‚Catholicisme'. Les aspects sociaux du dogme (Coll. Unam Sanctam 3), Paris 1938, 215—232.

[7] Revue de l'AUCAM 8 (1933) 130—141.

[8] II. Nationalkongreß der französischen Priestermissionseinigung: Nécessité de Missions, tirée du rôle providentiel de l'Eglise visible pour le salut des âmes, Paris 1933 (Kongreßakten) 37—54.

ausgesprochen wurden. Damit sind erste Antworten formuliert auf Herausforderungen unserer Zeit an das Selbstverständnis katholischen Christentums, auf den Vorwurf der Exklusivität und der Haltung von selbstgerechten Besitzern des Heils.

Weitere Herausforderungen an den Katholizismus werden um die Mitte der 30er Jahre laut. Auch an ihnen hat de Lubac seine Idee des Katholischen zu bewähren. Die Religions- und Theologiegeschichte, die ihm als Professor zusätzlich übertragen wird, konfrontiert ihn noch eindringlicher mit der Wirklichkeit anderer Religionen, anderer christlicher Kirchen. Außerdem verschärfen sich in Europa die politischen Fronten. Lager und Parteien treten mehr und mehr in den Vordergrund, Unterschiede werden bewußt hervorgehoben und verstärkt. Der Nationalismus spielt die Rassenfrage nach vorn, der Konfessionalismus gewinnt gegenüber dem ökumenischen Aufbruch erneut an Boden, die sozialen und wirtschaftlichen Spannungen entladen sich in klassenkämpferischen Auseinandersetzungen und bestimmen immer nachdrücklicher die politische Szene. Wie hat sich dieser Entwicklung gegenüber der Christ zu verhalten? Die Kämpfe lassen sich erklären; die zugrundeliegenden Probleme waren wenigstens teilweise unerträglich geworden. Aber krankt der Lauf dieser Zeit nicht vor allem an der immer mächtiger werdenden falschen Grundeinstellung absoluten Widerspruchs, die ihre Opfer sucht? Ohne Zweifel waren die anstehenden Sachfragen schwierig und hart; aber durften sie einfach dem brutalen Spiel von Gewalt und Gegengewalt überlassen bleiben? Wurden sie dadurch nicht verfälscht? Vollends unerträglich war die Lage, wo versucht wurde, den Rückgriff auf die nackte Macht aus einem christlichen Axiom herzuleiten oder ihn mit dem Versagen des Christentums zu rechtfertigen. Besonders gern grenzte man christlichen Glauben auf die Privatsphäre des einzelnen ein, um daraus zu folgern, er habe im öffentlichen, sozialen oder politischen Bereich nichts zu sagen.

In Frankreich regierte die Volksfront Léon Blums. Ihr Anspruch forderte besonders die Sozialbewegung französischer Katholiken heraus, die sich unter unermüdlichem Einsatz von M. Gonin in den ‚Semaines sociales de France' artikulierte. Zur Vorbereitung der Woche 1936 bat man H. de Lubac um einen klärenden Beitrag über den sozialen Charakter des christlichen Dogmas. Das Thema mutet noch heute überraschend an. Hat dogmatische Wahrheit des Christentums nicht ihren exklusiven Platz in der Glaubenszustimmung des einzelnen? „Eine Religion für die innere Tröstung einer ganz kleinen Anzahl Erwählter", wie Renan es ausgedrückt hatte[9]. Der umsichtig geführte Gegenbeweis gegen diese verbreitete Meinung erregte sofort Aufsehen; im gleichen Jahr mußten de Lubacs Ausführungen noch zweimal in Form einer Broschüre nachgedruckt werden[10]. Auf diesen Erfolg hin bat Y. Congar den Autor, das Thema überarbeitet und erweitert in der gerade begründeten Reihe ‚Unam Sanctam' als Buch zu veröffentlichen. Ende Juli 1937 lag das Manuskript vor. Im 1. und 3. Teil enthält es die gerade erwähnten Gedanken zum sozialen Charakter des Dogmas. Als Theologe geht de Lubac vom Dogma aus, spricht dann von der Kirche, den Sakramenten und dem ewigen Leben; erst im 3. Schlußteil ist von der aktuellen Lage, von Person und Gemeinschaft sowie von der Transzendenz die Rede. Eigentlich neu an diesem Werk gegenüber der Broschüre ist der 2. Teil. Er wurde aus früheren Überlegungen zum Thema Katholizismus zusammengestellt. Dieses Kernstück des Buches bietet eine christliche Theorie der Geschichte, eine Skizze über die Deutung der Hl. Schrift, die allein-seligmachende Kirche und ihre Vorherbestimmung sowie als Höhepunkt das Kapitel ‚Katholizismus', nach dem das ganze Werk seinen Namen erhielt.

---

[9] Vgl. Glauben aus der Liebe (Anm. 1) 271.

[10] Le caractère social du Dogme chrétien, in: Chronique Sociale de France 45 (1936) 167—192; 259—283; nachgedruckt Lyon (52 S.) und Liège (Lüttich) (64 S.). — Zu M. Gonin (1873—1937) vgl. *J. Folliet*, in: Catholicisme V (Paris 1962) 99—100.

Neben „Le Drame de l'Humanisme athée" (Die Tragödie des Humanismus ohne Gott)[11] mit 7 Auflagen wurde das Buch über den Katholizismus zum größten Erfolg seines Verfassers (6 Aufl.). Beide wurden als Antwort auf die Herausforderungen der Zeit auch vom großen Publikum verstanden. Als ‚Catholicisme' erschien, stand Europa am Vorabend des zweiten Weltkriegs; Beherrschung, Unterdrückung und Ausrottung wurden vorbereitet oder nahmen schon ihren Lauf. Auf das Unheil, das in der Luft lag, sollte de Lubacs Buch eine der hilfreichsten und entschiedensten Antworten geben. Gegen Unverständnis forderte es Offenheit für alle, gegen Haß erinnerte es unmißverständlich an die Liebe, gegen Unterdrückung und Zerstörung proklamierte es das Recht auf Respekt und Menschenwürde, gegen die zynische Verkehrung der Werte betonte es die lebendige Kraft christlichen Erbes, gegen Trennung setzte es Einheit, gegen oberflächliche Äußerlichkeit die Kraft inneren Zusammenhangs. Viele griffen zu dem Buch; unter schwierigen Umständen kam es im 2. Kriegsjahr in einer 3. überarbeiteten Auflage heraus und erschien kurz danach in der Schweiz in deutscher Übertragung. Auch nach dem Krieg wurde der Text für jede Neuausgabe durchgesehen, ergänzt und verbessert[12]. Den drei direkten Anregern seiner Gedanken aber konnte de Lubac erst 1965 am Ende des II. Vatikanums in der französischen Taschenbuchausgabe namentlich danken: Y. de Montcheuil, P. Teilhard de Chardin und J. Monchanin[13].

*Achse einer Theologie*

Für den Lyoner Theologen war mit der Publikation von ‚Catholicisme' und dem Erfolg dieses Buches die Sachfrage keineswegs abgetan. Das Katholische gewann vielmehr an Lebendigkeit, wurde immer wieder aufgegriffen und neu zur Sprache gebracht. Dennoch ist kaum einem besonderen Interesse damit zu dienen, de Lubacs zahlreiche Arbeiten seit dem Krieg nach ausdrücklichen Zeugnissen abzusuchen. Die Idee des Katholischen wirkte unterschwellig sehr viel intensiver als es der bloß aufs Wort fixierte Blick ausmachen könnte. Die Auswahl der aufgegriffenen Fragen und besonders die Art und Weise, in der de Lubac sie anpackte, verraten ständig die Einstellung auf das Katholische. Sie prägt die Antwortversuche auf besondere Herausforderungen dieser Zeit: die Skizze zum Menschenbild und zur Gottesfrage, die Anregungen zu sozialer und kultureller Neuordnung der Nachkriegswelt, zur Verlebendigung von Kirche und Theologie, zur Bewältigung der Geschichte und zur Reform von Glaube und geistlichem Leben. Trotzdem — all diese Stellungnahmen ließen sich als zwar bewundernswerte, aber letztlich eben doch nur papierene Theorie eines Theologieprofessors ad acta legen, hätte nicht das persönliche Schicksal de Lubac gezwungen, auch noch existentiell für seinen Anspruch des Katholischen einzustehen.

In Auswirkung der Enzyklika „Humani generis" schloß man ihn 1950 nach zwei fruchtbaren Jahrzehnten von seinem angestammten Arbeitsfeld aus. Die Facultés Catholiques in Lyon hatten ihn zu beurlauben, der Lehrauftrag für Religionsgeschichte an der Jesuitenfakultät von Fourvière wurde ihm entzogen. Er mußte nach Paris umsiedeln, wo er als Spiritual, Schriftsteller und Seelsorger wirken sollte, wie der Katalog seiner Gemeinschaft von damals angibt. Da ihm für jede Veröffentlichung verschärfte Zensurbestimmungen auferlegt waren, blieben ihm fast nur Monatsvorträge und Exerzitien für Priester. Er ging in dieser Zeit vor allem dem Geheimnis der Kirche meditativ nach. Das später weithin bekannte Buch „Méditation sur l'Eglise"[14] erhielt so seine endgültige Gestalt und darf als eigentliche Frucht dieser Jahre gelten.

---

[11] Paris 1944 (zwei Aufl.); 1945; 1950; 1959 (5. und 6. Aufl.); 1963 Taschenbuch; dt. engl. ital. port. span. slow. Übersetzungen.

[12] Das Buch dürfte in der französischen Ausgabe in über 40.000 Exemplaren verbreitet sein; dt. engl. ital. ndl. poln. span. sowie teilw. japan. ungar. Übersetzungen.

[13] Vgl. Taschenbuchausgabe Coll. Foi vivante 13, S. 15.

[14] Paris 1953 (zwei Aufl.); 1954; 1968 Taschenbuch; dt. engl. ital. ndl. span. Übersetzungen.

Ausdrücklich möchte es Betrachtung aus der Mitte heraus sein. Von diesem Standpunkt aus wird die Kirche gleich im Vorwort Heimat der Freiheit und ‚unsere Mutter' genannt. Das spätere Kapitel ‚Ecclesia Mater' entwickelt diesen Gedanken eigens. Grundlegend ruht er bezeichnenderweise auf der ‚Communion catholique', die de Lubac in der kleinen Geschichte eines Priesters näher charakterisiert, der Amt und Glauben aufgegeben hat. Gegen die Selbstisolierung und Einsamkeit dieses Menschen beschwört er die Einheit des Geistes, die ohne Einheit des Leibes illusorisch bliebe. Gerade in den Bindungen, die diese ‚communio' auferlegt, zielt sie auf unsere Befreiung, Entfaltung und Einigung ab[15]. Das katholische Haus ist weiter als das ganze Universum, unterstreicht de Lubac mit einem langen Zitat Claudels. Der Theologe bekennt sich in all den bitteren Erfahrungen dieser Jahre auch existentiell zum Katholischen, zur Catholica, und vertieft persönlich, was zuvor vielleicht nur allgemein theoretischer Programmpunkt schien.

Machte zu Beginn der 50er Jahre eher eine zu große Enge und Einförmigkeit das Zeugnis für das Katholische notwendig, so änderte sich gegen Ende dieses Jahrzehnts seit der Ankündigung des Konzils die Einstellung schlagartig und radikal. Jetzt schien alle Welt die offene Haltung des Katholischen teilen zu wollen. Doch nur zu bald schon wurde erkennbar, daß ein Modetrend die wirklich katholischen Dimensionen des ‚aggiornamento' kaum weit tragen konnte. Eine seichte und oberflächliche Öffnung für alles und jedes bestimmte zusehends die Tagesordnung, vermochte aber die Einsichtigen nicht lange darüber zu täuschen, daß sie mit dem vertieften und erneuerten Verständnis des Katholischen nichts zu tun hatte. Die neue pluralistische Weite, in der es nichts mehr zu unterscheiden und zu werten gab, erwies sich als ebenso gründliche Mißdeutung des theologischen Anliegens von de Lubac wie der Vorwurf jener alten Gegner, er schränke die Freiheit, die Offenbarung und Gnade Gottes ein. Von neuem sah sich de Lubac Anfeindungen und Nachreden ausgesetzt, deren Gehässigkeit nicht weniger deutlich zutage trat als früher. Man verzieh ihm nicht die Weigerung, als Galionsfigur durchsichtiger Programme und Manöver zu dienen, in denen er das eigene Anliegen nur grob entstellt und verzerrt wiederentdecken konnte.

Statt seinen Grundgedanken ernsthaft zu prüfen und zu berücksichtigen, meinten andere, das Anliegen des Katholischen besser verstanden zu haben. Sie erklärten de Lubacs deutliche Reserve und Kritik mit seiner angegriffenen Gesundheit, mit seinem Alter, mit persönlicher Empfindlichkeit. Doch sucht man den Gedanken des Katholischen in der Tiefe zu fassen, in der de Lubac ihn entwickelte und lebte, dann lassen sich solche Deutungen nur als flache und bequeme Ausflüchte beurteilen. Wie ernst ihm selbst der Gedanke bis heute ist, beweist neuestens noch seine letzte größere Studie ‚Pic de la Mirandole'[16], von der de Lubac äußerte, es werde sein letztes Buch sein. Die zugrundeliegenden Forschungen reichen bis in die frühen Jahre des Theologen zurück, geschrieben wurde das Werk erst jetzt. So faßt es gewissermaßen die ganze Spannung der theologischen Arbeit de Lubacs in einem einzigen weiten Bogen zusammen. Nicht zufällig findet sich am Schluß ein Kapitel ‚Le catholicisme de Jean Pic'[17]; Ende eines Werkes von über 400 Seiten, aber nach der Absicht des Verfassers wohl auch ein Schlußpunkt hinter eine lange und fruchtbare theologische Laufbahn. Hier ist noch einmal die Achse dieses Denkens beim Namen genannt und an einem konkreten Beispiel verdeutlicht.

Ausdrücklich wirft so der französische Theologe diese Frage nach dem Katholischen auf und sucht sie zu beantworten. Die gewählte Einkleidung scheint hier die tragende Rolle des Gedankens im Werk de Lubacs allerdings eher zu verschleiern als zu enthüllen. Doch ist nicht gerade Verhüllung, Entzogenheit und Geheimnis am Katho-

---

[15] Das Kapitel erschien im Vorabdruck in: Etudes 276 (1953) 3—19.
[16] Paris 1974. [17] Ebd. 352—389.

lischen die heute am meisten vernachlässigte Seite? Auf jeden Fall wird im Zusammenhang mit den übrigen Spuren selbst in diesem Buch deutlich greifbar, welch entscheidender Anstoß und Beitrag zum dringend nötigen Neuverständnis des Katholischen de Lubac zu verdanken ist, wie sehr er damit die Erneuerung katholischer Theologie und christlichen Lebens einleitete und voranbrachte und was für den Gesinnungswandel von uniformer Enge weg und gegen verschwommen unverbindliche Weite auf ihn zurückgeht.

*Sinn des Katholischen heute*

Was heißt für de Lubac ‚katholisch'? Genese und Rolle des Gedankens in seiner Theologie zeigen zunächst: traditionelle und selbstverständliche Deutungen werden nicht einfach wiederholt. Die alte Apologetik bediente sich dieser Eigenschaft der Kirche zur Abwehr von Angriffen und zur Lösung von Schwierigkeiten. Dabei hatte sie sich nicht selten vom Gegner und vom Einzeleinwand so fixieren lassen, daß unvermerkt auch das eigene Argument nach den Bedürfnissen des Kampfes umgeschmiedet, d. h. in der Regel eingeengt und abgeflacht wurde. Ein erweitertes Verständnis des Katholischen kam deshalb nur in einer Art Neuentdeckung zum Tragen. Seine wesentlichen Stücke waren Respekt vor Recht und Eigenständigkeit gegebener Wirklichkeiten einerseits sowie die Betonung der tieferreichenden Einheit anderseits — trotz aller Gegensätze und vermeintlicher Widersprüche. Notwendige Spannungen wachsen sich nur da zu heillosem Bruch aus, wo die umfassende Zusammengehörigkeit vergessen wurde. Berechtigte Eigenheit wird nur da von Uniformität unterdrückt und zerstört, wo der Sinn für lebendige Einheit verlorenging. Nach de Lubacs Beobachtungen kennzeichnet das eine wie das andere Extrem moderne Geistigkeit so stark, daß Identitäts- und Sinnkrisen unvermeidlich werden.

Altertum und Mittelalter lebten im selbstverständlichen Bewußtsein von Zusammenhang und Miteinander der Vielfalt des Wirklichen. Je mehr diese Weltsicht zerbrach oder aufgelöst wurde, desto brutaler traten Auseinandersetzungen, der Kampf ums Überleben nach vorn, bis sich schließlich unüberbrückbare Abgründe auftaten. Als Anspruch lebte der Gedanke umfassender Einheit weiter, doch wurde er merklich flacher und leerer, wenn man ihn nicht absolutistisch verfälschte oder apologetisch mißbrauchte. Der Keim dieser Einheit war fast ganz verschüttet, blieb jedoch innerhalb der katholischen Kirche so kräftig, daß er immer wieder einmal mit neuen Trieben die verkrustende Decke durchstieß und von Zeit zu Zeit breiteres Interesse auf sich zog. Für einen Augenblick wenigstens ahnten dann Christen und Welt etwas von den wirklichen Maßen des Evangeliums. In solchem Licht ging umso klarer die Dürftigkeit und das Ungenügen einer bloß einlinig historischen oder geographischen Erklärung des Katholischen auf, wie sie in der tagtäglichen Apologetik der römischen Kirche oft so bequem und praktisch gehandhabt wurde.

Das Katholische in seiner vollen Weite — das machte de Lubac ebenfalls unmißverständlich klar — läßt sich weder machen noch manipulieren, nicht einmal durch im übrigen noch so großartige missionarische oder ökumenische Aktionen. Das Katholische selbst ist Geschenk, um das man bitten, das man suchen kann. Aber selbst wo es gegeben wurde, kann es nicht wie eine Sache besessen oder verwaltet werden; es bleibt Aufgabe, deren Erfüllung erhofft werden darf, sofern man sich bedingungslos auf die ihm eigene Dynamik einläßt. Darin teilt es den eschatologischen Charakter der Frohbotschaft und stellt deswegen Kirche als Institution weitaus kritischer in Frage als deren übrige Merkmale. Kirche ist danach zu fragen, ob und wieweit sie katholisch ist, weil ihre verfaßte Gemeinschaft selbst im Katholischsein gründet. Dieser Grund verweist gerade auf die angezielte, aber noch ausstehende Erfüllung. Die Spannung zwischen „schon jetzt" und „noch nicht" entschlüsselt ein Stück weit den Sinn des Katholischen. So kann man von dessen Dialektik sprechen. H. de Lubac gebraucht allerdings lieber das Wort ‚Paradox', weil ihm dieser Begriff weniger von bestimmten modernen Denkweisen vereinnahmt scheint. „Das Paradox ist die Rück-

seite, deren Vorderseite die Synthese wäre", heißt es einmal bei ihm. „Aber diese entgeht uns immer ... Solange wir leben, heißt die Aufgabe: immerfort suchen. Das Paradox ist die Suche oder Erwartung der Synthese. Vorläufiger Ausdruck einer immer unvollständigen Sicht, aber unterwegs zur Fülle"[18].

Katholischsein in diesem Sinn ist jedem Christen mit seinem Glauben eingeimpft. Diese Haltung erlaubt ihm, die Dimension von Gottes Absicht wenigstens zu ahnen und zu respektieren: in der Schöpfung, in den Menschen, in ihrer Geschichte und Erlösung. Heute liegt der Einwand nahe, ob sich ein Mensch überhaupt auf solch einen Weg einlassen darf. Ist Optimismus angesichts unserer eigenen zerrissenen Welt nicht grundsätzlich ohne Recht? Fordert diese Welt nicht gerade, daß sich jeder überlegt und resolut auf die Seite einer Partei schlägt, um in bedingungslosem Kampf die Lage zu ändern? Ist ein ‚Über den Fronten' nicht schwächliches ‚Zwischen den Fronten'? Und ist eine übergreifende Hoffnung nicht verantwortungslos?

Die Tatsachen scheinen diesen Einwänden Recht zu geben; sie sind nicht zu entkräften oder abzuschwächen. Aber wird damit auch die Entscheidung, das Entweder-Oder unausweichlich? Menschlich geurteilt, gibt es keinen dritten Weg. Dennoch erklärt der Gedanke des Katholischen diese Alternative für zutiefst unzulässig und unerlaubt. Damit propagiert er alles andere als verzweifelte oder bequeme Flucht vor der Wirklichkeit, das trügerische Bild eines Menschen, der vor dem aufgezwungenen Pluralismus widersprechender Kräfte wenigstens in eine heile Gedankenwelt entweichen könnte. Die von Christen gelebte und als Anspruch weitergegebene Idee des Katholischen spricht trotz ihrer mangelhaften Verwirklichung dagegen. Schon der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien berief sich zu Anfang des 2. Jh. — soweit bekannt als erster — ausdrücklich auf die katholische Kirche, um an die einigende Kraft zu erinnern, die reale Unterschiede zwischen syrisch-asiatischen und hellenistisch-römischen Christengemeinden überwindet und überwinden kann.

Die tiefere katholische Einheit meint Gemeinschaft von Verschiedenen. Sie erlaubt und ermöglicht erst die Freiheit, die nicht nur widerwillig eingeräumt wird, sondern wichtigstes Geschenk der Erlösung durch Jesus ist. Hier ist der soziale Charakter des Dogmas verankert. Christliches Heil ist seiner eigenen Natur nach immer sozial. Es hat seinen Platz darum mitten in jeder Wirklichkeit, die es von innen verwandeln und in eine höhere Gemeinsamkeit hinaufführen soll. „Diese Immanenz ist notwendig und ist es um so mehr, je höher die Transzendenz ist" (251)[19]. Zerrissenheit, Trennung, Unterscheidung bleiben in diesem Zusammenhang aufgehoben, selbst wenn sich das theoretisch nicht einholen läßt. So betont de Lubac, das Katholische reiche weit über bloße Theorie hinaus. „Nur durch die Anstrengung einer verwandelnden Assimilation läßt sich heute der universale Humanismus der Kirchenväter erwecken" (285). Dieses eminent praktische Ziel schließt bloß nachahmende Rückkehr zur Vergangenheit genauso entschieden aus wie jeden gleichmacherischen Uniformismus. „Keine wirkliche Einheit ohne bleibendes Anderssein" (302). H. de Lubac formulierte diesen Satz 1936. In ihm deutet sich jene Dynamik des Katholischen an, die zur inneren Reform des Christlichen treibt, seine Kraft zum Umdenken und zu je erneuertem Handeln provoziert.

Das Katholische als Antwort des Christentums auf die Herausforderungen von innen und außen; ein wenig bequemes Geschäft, das mit offenem und verstecktem Widerstand rechnen muß. Schon de Lubac weiß: „nichts verderblicher als der Glaube, die wahre Katholizität sei mühelos zu verwirklichen" (305). Dennoch behält er Vertrauen, weil er weiß: das Katholische ist Geschenk der Gnade. Das Versagen von Menschen mag das Katholische in der Geschichte vielfach frag- und unglaubwürdig gemacht haben, letztlich liegen sein Ursprung und seine Erfüllung, damit aber auch seine eigentliche

---

[18] *H. de Lubac*, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 7.

[19] Dieses und die folgenden Zitate aus: Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970.

Kraft anderswo. Die katholische Kirche hat deshalb für die menschliche Hoffnung einmalige und unersetzliche Bedeutung. „Die Menschheit wird sich nur dann zur Einheit zusammenschließen, wenn sie es aufgibt, in sich selbst das Endziel zu sehen" (328). Diese paradox klingende Aussage steht auf einer der letzten Seiten von de Lubacs ‚Catholicisme'; sie faßt noch einmal den Sinn des Anliegens zusammen, dem dieses Buch und de Lubacs gesamtes Theologisieren dienen.

KARL FRIELINGSDORF

# Ich glaube an die Kirche

**Kritische Bemerkungen zum anthropozentrischen Kirchenverständnis der Aufklärungskatechismen und der hessischen Rahmenrichtlinien für katholische Religion.**

## I. Einleitung

1. In der Geschichte der Religionspädagogik (= RP) hat der Dualismus von Gott und Mensch, von Theozentrik und Anthropozentrik häufig eine entscheidende Rolle gespielt. Immer wieder kommen zwei Typen von Religionsunterricht (= RU) zur Geltung: ein supranaturalistischer, auf das Jenseits ausgerichteter Typ (mehr theozentrisch) und ein naturalistischer, diesseitiger Typ (mehr anthropozentrisch), der sich vor allem auf die aktuelle Lage und Erfahrung des Menschen und auf innerweltliche Themen bezieht. Dieser Beitrag befaßt sich mit einer solch einseitig anthropozentrisch konzipierten RP, wie sie in den Aufklärungskatechismen und in den hessischen Rahmenrichtlinien für kath. Religion (Sekundarstufe I) (= RR SI) zu finden ist und weist die allzu anthropozentrische Grundstruktur exemplarisch in der Lehre von der Kirche nach.

Warum wählen wir ausgerechnet die Aufklärungskatechismen und die RR SI? Rein äußerlich gesehen, erscheint ein Vergleich zwischen ihnen schon deshalb reizvoll, weil B. M. Werkmeister 1789 in Frankfurt seine ‚Rahmenrichtlinien' für die Katechismen der Aufklärung veröffentlichte, die einen großen Einfluß auf den damaligen RU hatten[1]. Knapp 200 Jahre später versuchen die RR SI im selben Raum und in ähnlicher Weise ein religionspädagogisches Konzept für den Unterricht zu entwickeln[2]. Darüber hinaus bietet sich ein solcher Vergleich vor allem deshalb an, weil sich einerseits erstaunlich viele theologisch-inhaltliche und methodische Ansätze der RR SI bereits in der religionspädagogischen Aufklärungsliteratur finden und andererseits eine Reihe interessanter geistesgeschichtlicher Parallelen und Zusammenhänge vorhanden ist[3]. Aus diesen Gründen will die folgende Untersuchung über die Lehre

[1] *B. M. Werkmeister*, Über den neuen Katechismus. Frankfurt 1789. *F. Weber*, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg, Freiburg 1939, 58, nennt Werkmeisters Schrift einen „Prototyp aller späteren Versuche, einen aufklärerischen katholischen Katechismus zu schaffen".

[2] Hessische Rahmenrichtlinien für katholische Religion, Sekundarstufe I, hg. vom hessischen Kultusministerium o. J. (= RR SI).

[3] Wir befassen uns in diesem Beitrag vor allem mit den theologischen Aussagen und behandeln dabei nur am Rande die pädagogisch-didaktische Problematik. Diese mehr

von der Kirche in den Aufklärungskatechismen und den RR SI exemplarisch den Nachweis für die beiden gemeinsame, einseitig anthropozentrische Grundstruktur erbringen.

2. Dabei muß man zunächst beachten, daß die allzu anthropozentrische Katechese der Aufklärung nicht zuletzt eine Reaktion auf eine zu theozentrische und normative Verkündigung war, die die dogmatische Theologie selbst schon als ‚Heilspädagogik' betrachtete[4]. Gegen diese drohende Vermenschlichung des christlichen Glaubens in der Aufklärungszeit wandte sich wiederum die neuscholastische Katechismusreform. Unter der Führung von J. Deharbe wurden dann auch die positiven Ansätze der Reform-Katechetiker wie J. B. von Hirscher, B. Galura und anderer für häretisch erklärt und die Katechismen zu vulgarisierten theologischen Kompendien umgestaltet, die eine „für alle gültige, verbindliche und endgültige Fassung des christlichen Lehrbegriffes enthielten"[5]. Dieser neuscholastische Einfluß ist bis zu den jüngsten Katechismusreformen spürbar geblieben und hat reaktiv nach einer heilsgeschichtlich-biblischen Ausrichtung in den letzten 10 Jahren zu einer wachsenden Umorientierung des RU an den Humanwissenschaften geführt. Bei der Frage nach der anthropozentrischen Grundstruktur der RR SI wird man auch diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund berücksichtigen müssen.

## II. Die anthropozentrische Grundtendenz der Aufklärungskatechismen und der RR SI.

### 1. *Positive Aspekte des anthropozentrischen Ansatzes*

a) Die Aufklärungsepoche ist eine Blütezeit für die Pädagogik, die mithelfen soll, eine vernunftmäßige Lebensordnung einzuführen, die Menschen auf eine ideale Humanität hin zu erziehen und sie auf diese Weise besser und glücklicher zu machen[6]. Die damals ziemlich veraltete katechetische Verkündigung nimmt viele positive Anregungen der zeitgenössischen Pädagogik auf. Unter anderem wendet man die induktive Methode an, geht mehr auf die verschiedenen Altersstufen ein, bemüht sich um eine einfache, verständliche Sprache, verwendet die sokratisch-dialogische Form statt des mechanischen Memorierens von Glaubenssätzen, kurz man orientiert sich mehr an der Situation des Lernenden[7]. Dieses Bemühen der Katechismusautoren, den Menschen ihrer Zeit die christliche Glaubenslehre möglichst ‚menschlich' nahezubringen und glaubwürdig zu verkünden, ist eindeutig positiv zu bewerten. Sie gehen dabei meist von den ‚natürlichen Erfahrungen' aus und wollen die Menschen aus einer falschen Unmündigkeit und Passivität zu einer größeren Selbständigkeit und zum Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, auch im Bereich des Glaubens, zurückführen. Allerdings haben sie bei diesen Reformen zu weitgehende Konzessionen an den pädagogischen Philanthropismus der Aufklärung gemacht.

b) Die Vf. der RR SI wenden sich ähnlich wie die Aufklärungskatechismen bewußt von den allzu theozentrischen und normativen Ansätzen früherer Katechismen ab und wollen vom fragenden Menschen ausgehen: „Der Plan für das Fach katholische Religionslehre geht von den Situationen der Schüler aus. Nicht eine fachwissen-

---

theologische Betrachtungsweise scheint uns gerechtfertigt, weil kath. RU, von der Situation und den Erfahrungen der Schüler ausgehend, die wesentlichen Glaubensinhalte aufgreifen und vermitteln sollte.

[4] *K. Schilling*, Grundlagen der Religionspädagogik, Düsseldorf 1970, 162.

[5] Vgl. *F. X. Arnold*, Dienst am Glauben, Freiburg 1948, 54 f.

[6] Zu den vielfältigen pädagogischen Ideen und Versuchen der Aufklärungszeit und zur Bedeutung von J. J. Rousseau und J. B. Basedow für die deutsche Religionspädagogik vgl. *J. Schmitt*, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935, 78 f und 177 ff mit weiteren Literaturangaben.

[7] *J. Schmitt*, Der Kampf um den Katechismus, 177 ff. *K. Raab*, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, Freiburg 1934, 36 ff. *F. X. Arnold*, Dienst am Glauben, 32 f

schaftliche Systematik dient als Ausgangspunkt für den Plan, sondern die Erfahrungswelt der Schüler"[8]. In diesem anthropozentrischen Einstieg wird der Weltbezug und die Selbstverantwortung des gläubigen Menschen ernst genommen, und es besteht nicht die Gefahr, daß das Gnadenleben als ein Sonderleben neben dem ‚weltlichen Dasein' erscheint. Offensichtlich wollen die RR SI den Dualismus von Anthropozentrik und Theozentrik in der Synthese einer anthropologischen Theologie aufheben. Denn der RU soll sich „nicht nur vordergründig mit diesen Situationen befassen, sondern es gilt, in den genannten Lernzielen die christliche Dimension aufzuzeigen"[9].

*2. Die einseitig anthropozentrische Grundstruktur der Aufklärungskatechismen und der RR SI*

Der oben erwähnte positive anthropozentrische Ansatz wird aber dadurch fragwürdig, daß die Erfahrungswelt und die Probleme des Lernenden nicht nur als Ausgangspunkt benutzt werden, sondern zunehmend als Kriterium für die Auswahl der religionspädagogischen Lernziele und Lerninhalte in Erscheinung treten.

a) So hat der pädagogische Philanthropismus der Aufklärung neben dem formal-kerygmatischen auch den material-kerygmatischen Bereich der Katechese entscheidend umgestaltet. Nicht zuletzt unter dem Einfluß Werkmeisters entstehen die sogenannten Naturkatechismen, die ausschließlich die natürlichen Wahrheiten über den Menschen behandeln und praktisch auf die geoffenbarten Glaubensinhalte verzichten[10].

Die einseitig anthropozentrische Ausrichtung vieler Aufklärungskatechismen wird u. a. auch in ihrer *Zielsetzung* sichtbar. Das Glück des Menschen und die Entwicklung seiner Kräfte stehen im Vordergrund der katechetischen Verkündigung: „Unsere Bestimmung ist der Zustand der Vollkommenheit und Glückseligkeit, den wir durch eine zweckmäßige Anwendung unserer Kräfte und Fähigkeiten erlangen können"[11]. Die Vollkommenheit des Menschen aber, durch die er glücklich wird, „besteht in der möglichsten Ausbildung seiner ganzen Natur"[12]. Gott wird in diesem Zusammenhang nicht einmal erwähnt. So ist es nicht verwunderlich, daß in den Aufklärungskatechismen, die den Menschen bzw. die Menschheit zum Ursprung und Ziel der anzustrebenden Glückseligkeit erklären, sich immer mehr die deistische Gottesvorstellung durchsetzt[13]. Man kann Sailers Kritik an den radikalen Katechismusentwürfen gut verstehen: „Es wäre höchste Unphilosophie, die Kinder der Christen zuerst zu Heiden bilden zu wollen, um sie hernach zu Christen umbilden zu können"[14].

b) Wenn man die *Zielsetzung* der RR SI liest, so hat man im Gegensatz zu den Aufklärungskatechismen zunächst den Eindruck, daß sie eine ausgewogene anthropologische Theologie beinhalten. Die RR SI übernehmen die von der Deutschen Bischofskonferenz als Richtschnur gegebenen Lernziele für den kath. RU[15], und wollen den

---

[8] RR SI, 5. [9] RR SI, 5.

[10] Vgl. u. a. *P. E. Menne*, Kleiner Naturkatechismus für Kinder, Augsburg 1788. *F. C. Widermann*, Katechismus der natürlichen Religion für die Landjugend, Wien 1799.

[11] *A. Zippe*, Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend, Wien 1789², 1 und 243 f.

[12] *H. von Brentano*, Versuch eines Handbuches zum christkatholischen Religionsunterrichte für die obern Klassen in Bürger- und Landschulen, Zweyter Theil, Gmünd 1812, 70.

[13] *B. Pracher*, Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht in kurzen Sätzen, Tübingen 1808, 2 f.

[14] *J. M. Sailer*, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, II. Bd., München 1788, 245.

[15] Vgl. die Erklärung der Kommission zur Erstellung der hessischen Rahmenrichtlinien ‚Katholische Religion', Primarstufe und Sekundarstufe I, Seite 4:
Der Religionsunterricht
— „weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen;
— er ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche; ...
— er motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft".

Lernenden deutlich machen, „daß man die Welt im Glauben sehen und danach seine Verantwortung in ihr begründen kann"[16]. Leider ist es den Vf. weithin nicht gelungen, entsprechend ihrem Vorhaben, „die christliche Dimension" der Lernziele aufzuzeigen[17]. Es können hier nur einige Gründe genannt werden:

- Das Grundverständnis des christlichen Glaubens ist zu anthropozentrisch und horizontal ausgerichtet. So gelingt es nur selten, von der Offenbarung her den transzendentalen Bezug der menschlichen Wirklichkeit zum dreipersönlichen Gott deutlich zu machen. Die Glaubenswahrheiten und Schriftaussagen werden häufig nur additiv — ohne heilsgeschichtlichen Zusammenhang — exemplarisch oder als zusätzliche Bekräftigung innerweltlicher Forderungen angeboten[18].
- Einerseits ist es zu begrüßen, daß sich die RR SI an der Erfahrungswelt und den Bedürfnissen der Lernenden sowie der Gesellschaft orientieren. Sie haben jedoch diesen richtigen curricularen Ansatz überzogen und häufig die Bedürfnisse der Schüler und der Gesellschaft zum Kriterium für den Inhalt des RU gemacht[19].
- Die Folge dieser allzu anthropozentrischen Ausrichtung ist, daß die RR SI wichtige Offenbarungswahrheiten unzusammenhängend und unvollständig darstellen oder überhaupt nicht erwähnen: Z. B. die Lehre vom dreipersönlichen Gott und seinem Heilswirken, den Hl. Geist, die Inkarnations- und Erlösungslehre, Erbschuld und Sünde, einige Sakramente, die Mariologie.

Die hier allgemein angedeutete einseitige Anthropozentrik der RR SI, die das christliche Bild vom dreieinen Gott und vom Menschen verkürzt, soll jetzt exemplarisch in der Lehre von der Kirche untersucht werden.

## III. Die einseitige Anthropozentrik in der Lehre von der Kirche

### 1. *Die einseitig anthropozentrische Darstellung der Kirche in den Aufklärungskatechismen*

a) Zunächst ist zu beachten, daß die ‚Veräußerlichung' des Kirchenverständnisses bereits mit der nachtridentinischen Kontroverstheologie Robert Bellarmins beginnt. Dieser betont in seinem weitverbreiteten Katechismus[20] einseitig den empirischen Aspekt und hebt fast ausschließlich die äußeren Unterscheidungsmerkmale der kath. Kirche gegen die häretischen Religionsgemeinschaften hervor. Dieses im Kampf gegen die Reformation bewußt akzentuierte empirisch-ethische Wesen der Kirche wird in den Aufklärungskatechismen immer mehr verabsolutiert, bis schließlich „Anfang und Ende der Betrachtung über die Kirche der Mensch ist"[21] und der pneumatisch-mystische Charakter der Kirche allmählich verlorengeht[22].

---

[16] Erklärung der Kommission, 1. [17] RR SI, 5.

[18] Z. B. RR SI, 10, 12 f, 17, 28 ff, 53 ff, 66, 88 ff u. a. m.

[19] Vgl. RR SI, 7—26 mit den Erfahrungsbereichen „Individuelles Leben — gesellschaftliche Erfahrungen — kirchliche Erfahrungen", wo innerweltliche Themen zu sehr im Vordergrund stehen. Ähnliches gilt für die Pläne des 7.—10. Schuljahres. Vgl. weiter RR SI, 13 ff: „Wie wir Menschen zusammenleben"; RR SI, 28 ff: „Verständnis für Wert und Richtigkeit von Grundnormen sittlichen Verhaltens." RR SI, 83 ff: Beruf und Berufswahl.

[20] *R. Bellarmin*, Kleiner Katechismus. Verfaßt im Auftrag Sr. Heiligkeit Papst Clemens VIII. Deutscher Text mit katechetisch-kritischem Kommentar und einem Vorbericht über die Katechismusfrage auf dem Vaticanischen Conzil von *Dr. Krawutzky*, Breslau 1873, 29. R. Bellarmin und die Theologen seiner Zeit sind sich aber durchaus noch der durch die apologetische Zielsetzung bedingten Einseitigkeit ihres Kirchenbegriffs bewußt.

[21] *M. Ramsauer*, Die Kirche in den Katechismen. In: ZKTh 73 (1951), 325.

[22] *F. Huber*, Handbuch der Religion für das erwachsene christkatholische Volk, II. Bd., Rottweil 1828², 405 ff, der das Lehrstück über die Kirche unter die „ferneren Tugendmittel" am Ende der Sittenlehre einordnet.

b) Wie sehr sich die Aufklärungskatechismen in ihrem Kirchenverständnis am Menschen orientieren, wird bereits in den Aussagen über die *Gründung und das Wesen* der Kirche sichtbar. So fragt der Ulmer Katechismus: „Wie sind die Menschen zuerst darauf gekommen, eine Kirche unter sich einzuführen? Und was ist das Eigentümliche der Kirche? Auch hierauf finden wir wieder die ersten Antworten in uns selbst . . ."[23]. Die Kirche wird dann als ein Werk der Menschen dargestellt, von Menschen eingeführt, um die vom Staat nicht erzwingbaren Pflichten mit dem Hinweis auf das Gewissen und eine pflichtgemäße Gesinnung durchzusetzen. Denn wie die Menschen sich aus Nützlichkeitsgründen zu Gesellschaften zusammenschließen, „so haben die Menschen sich wieder in anderen Gesellschaften vereinigt, welche Kirchen heißen . . . Solche Kirchen gibt es mehrere auf Erden, so wie es mehrere Glauben gibt. Auch wir leben in so einer Kirche"[24].
In diesem Zusammenhang fällt auf, daß der ‚natürlichen Vernunft' eine Priorität vor der Offenbarung eingeräumt wird und das Wesen der Kirche sehr stark vom Staat her abgeleitet und unter soziologischen und sozialethischen Rücksichten gesehen wird[25]. Jedoch fehlt in diesem pragmatischen Kirchenverständnis der konstitutive Bezug des dreieinen Gottes zur Kirche ebenso wie der heilsgeschichtliche Aspekt, so daß die Kirche nicht mehr als unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen und der an Gott Glaubenden gesehen wird, sondern als eine gewöhnliche und nützliche Vereinigung erscheint, um dem Menschen Tugend und Glück zu garantieren. So wird auch die Heiligkeit der Kirche nicht mehr von der Heiligkeit Gottes abgeleitet, sondern „die Kirche ist heilig, weil und insofern sie fähig ist, den Menschen tugendhaft, heilig zu machen", und zwar vor allem durch die Lehre[26].

c) Die Vorrangstellung der Vernunft in den Aufklärungskatechismen bewirkt, daß die *Lehre* und die *Lehrverkündigung* als das wesentliche Element der Kirche gesehen wird. Die christliche Lehre ist nicht nur das Fundament, sondern auch das Unterscheidungsmerkmal gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften: „. . . alle Menschen, die an Jesum und seine Lehre glauben, und sie als eine Regel, nach welcher sie leben wollen, annehmen, machen die allgemeine christliche Kirche aus. Die Kirche Jesu, oder die Anzahl und Gemeinde der Gläubigen, entstand also durch den Unterricht Jesu, seiner Apostel und ihrer Nachfolger"[27].
Der hierarchischen Struktur der Kirche und dem Lehrprimat wird von den meisten Autoren eine große Bedeutung zugemessen. Sie vergleichen die Kirche mit der Institution des Staates und der Schule und halten die hierarchische Gliederung für notwendig, damit die Lehre Jesu den Menschen weiter verkündet wird: Wie man nämlich dann erst sagt, „daß eine Schule ist, wenn die Lehrer die Kinder unterrichten,

---

[23] Christenkatholischer Katechismus, welcher enthält erstens: Was ein Kind auswendig zu lernen hat, und zweitens: Wie es dieses auswendig Gelernte zu verstehen und auf sich anzuwenden habe. Ulm 1800, 36 ff. Zitiert: Ulmer Katechismus.

[24] Ulmer Katechismus, 38. Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht. Konstanz 1812, 273. Zitiert: Konstanzer Katechismus. *J. M. Gehrig*, Materialien zu Katechesen über die christliche Glaubenslehre zum Gebrauche für Seelsorger und Schullehrer. Bamberg und Würzburg 1813, 230 schreibt: „Was versteht man mithin unter der christlichen Kirche? So wie sich, Kinder, die Menschen in der Welt zu Gesellschaften vereinigt haben, um ihre zeitliche Glückseligkeit gemeinschaftlich zu befördern, um sich mit vereinigten Kräften Sicherheit des Lebens und des Eigenthums zu verschaffen: so haben sie sich auch kirchlich vereinigt, durch gemeinschaftliche Bemühung die Religion, und durch sie ihre Tugend und ewige Glückseligket zu befördern, und diese ihre Vereinigung heißt also Kirche."

[25] Von hier aus gesehen, steht die Aufklärungskatechese der hierarchischen Struktur der Kirche durchaus positiv gegenüber.

[26] *M. Ramsauer*, Die Kirche in den Katechismen, 154. *A. Reichenberger*, Christkatholischer Religionsunterricht, Wien 1815³, I. Bd., 83.

[27] *A. Reichenberger*, Christkatholischer Religionsunterricht, I. Bd. 83.

so ist eigentlich das die Kirche, wann die Bischöfe und der Papst die Gläubigen lehren, und ihnen sagen, was sie glauben müssen"[28].

So positiv einerseits die ausführliche Darstellung des Lehramtes und der Lehrverkündigung ist, so nachteilig wirkt sich andererseits die anthropozentrische Verkürzung dieser christlichen Lehre aus. Die Aufklärungskatechismen meinen, der Mensch würde sein letztes Ziel — die Glückseligkeit — durch Erkennen und Befolgen der christlichen Lehre erreichen. In diesem Bemühen soll ihn die Kirche — ähnlich wie der Staat seine Bürger oder der Lehrer seine Schüler — unterstützen.

Da die Katechismen weder vom heilsvermittelnden Charakter der Lehrverkündigung noch vom sakramentalen Heilsdienst der Kirche sprechen, entsteht der Eindruck, als ob der Christ aus eigenem Vermögen die als Endziel proklamierte Glückseligkeit erreichen könne, und zwar, indem er die in der Kirche vermittelten sittlichen Lehren befolgt. Folgerichtig ist diese Sittenlehre ebenfalls sehr stark an der menschlichen Vernunft und nur wenig an der göttlichen Offenbarung orientiert. Die mangelnde theologische Tiefe führt letztlich zu einer Überbetonung der soziologischen Aspekte und der mehr äußerlichen Amtstätigkeit der Kirche, während ihre übernatürliche, heilsvermittelnde Dimension neben der Lehre fast verschwindet. So ist es nicht verwunderlich, daß in diesem pragmatisch-rationalen Verständnis die Kirche nicht mehr als ‚Ursakrament', als heilswirksames Zeichen für das Erlösungswerk Jesu Christi erscheint, deren Wesen sich in der Verkündigung des Gotteswortes und in den Sakramenten gnadenhaft aktualisiert.

d) Das Fehlen der übernatürlichen, gottbezogenen Dimension der Kirche in den Aufklärungskatechismen ist nicht zuletzt auf die mangelhafte Christologie und Pneumatologie zurückzuführen. So wird *Christus* in der Kirchenlehre zwar als Stifter der christlichen Kirche eingeführt, aber nur deshalb, weil er als erster Verkünder der christlichen Lehre auftrat und zuerst den Grund dazu legte, „das Reich der Tugend unter den Menschen durch seine Lehre wieder emporzubringen"[29].

Nachdem Christus als Stifter die christliche Lehre verkündet hat, ist sein Auftrag erfüllt, und er lebt nur noch weiter in seiner Lehre und in den Einrichtungen der Kirche. Er ist lediglich wie irgendein anderer großer Religionsstifter der Vergangenheit mit der christlichen Nachwelt verbunden. Christus, als der in der Kirche fortlebende und stets gegenwärtige Kyrios, der mit den Gliedern seines mystischen Leibes auf Grund der Erlösung als Haupt verbunden ist, kommt in den Aufklärungskatechismen nicht zur Geltung. Nach dem Tode Christi haben die Bischöfe und Priester seine Funktionen im kerygmatischen und sakramentalen Bereich übernommen. Als Konsequenz dieser verkürzten Soteriologie tritt eine Veramtung und Klerikalisierung ein; denn „nach konsequent aufklärerischem Verständnis spricht der kirchliche Amtsträger nicht eigentlich aus der Kraft des Hl. Geistes und der sakramentalen Weihe; er tut das lediglich auf Grund der Einsetzung und der Jurisdiktion"[30]. A. Graf beklagt sich bitter, daß der Geistliche „das Ein und Alles sei", der doch „ohne Christus, die Kirche und die Gemeinde durch und durch nichts" ist[31]. Möhler verurteilt noch schärfer das vermenschlichte Kirchenverständnis, wenn er schreibt: „Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt"[32]. Die Katechismen der Aufklärung leugnen in ihrer deistischen Grundeinstellung zwar

---

[28] *E. Menne*, Leichtfaßliche katechetische Reden, zitiert nach *M. Ramsauer*, Die Kirche in den Katechismen, 319.

[29] Ulmer Katechismus, 36 ff.

[30] *F. X. Arnold*, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949, 85.

[31] *A. Graf*, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841, 106 ff.

[32] *J. A. Möhler*, in: ThQ 5 (1823), 497.

nicht wie Basedow die Gottheit des *Hl. Geistes*[33], aber sie messen ihm nur eine geringe Bedeutung zu[34]. In der Lehre von der Kirche sucht man vergebens nach einem Hinweis auf die heilsökonomische Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Kirche, der den alten Menschen in den Sakramenten neu schafft und mit dem Gnadenleben des dreieinen Gottes erfüllt. J. B. von Hirscher faßt seine Kritik an der Lehre vom Hl. Geist in den Aufklärungsschriften wie folgt zusammen: „Nirgend begegnet uns der Hl. Geist hier als Principium der neuen Zeit, als Umschaffer des alten Menschen, und als Träger des neuen Menschen, als Stellvertreter Christi und Vollführer seines Werkes im großen und einzelnen"[35]. Es hat den Anschein, als ob der Mensch seine Tugend und Glückseligkeit ohne das Gnadenwirken des Hl. Geistes in der Kirche erreichen könnte. Diese verkürzte Christologie und Pneumatologie wirkt sich natürlich auch negativ in der Lehre von den Sakramenten aus[36], in denen die Kirche das göttliche Leben und Heil vermittelt.

*2. Das einseitig anthropozentrische Kirchenverständnis in den RR SI*

a) Auch in der Lehre von der Kirche ist es den Autoren der RR SI weithin gut gelungen, von der Situation des Lernenden auszugehen und die Kirche für den Schüler konkret erfahrbar zu machen. So wird die Kirche z. B. unter dem Stichwort „Kirchliche Erfahrungen" zunächst recht konkret als „unsere Gemeinde" und das „Gemeindezentrum — die Kirche (Gebäude) und ihre Funktion — Pfarrer, Gemeinderat, Verbände, Gruppen, Minderheiten in der Gemeinde werden als wichtige Elemente der Kirche vorgestellt[37]. Unter dem Lernziel „Einsichten gewinnen in das Wesen der Kirche und ihre soziokulturelle Verflochtenheit"[38], gehen die RR SI zuerst auf die Schwierigkeiten und die Probleme ein, die viele junge Menschen heute mit der Kirche haben, bevor sie die „Wesenszüge der Kirche" nennen.
Diese Beispiele zeigen, daß die RR SI die Lehre von der Kirche im Gegensatz zu früheren Katechismen nicht in Form eines dogmatischen Kompendiums darbieten, sondern mehr induktiv von der aktuellen Fragestellung und Problematik ausgehend, die Kirche für den Lernenden in konkreten Situationen erfahrbar machen. Dieser positive Ansatz wird im Kirchenverständnis der RR SI aber leider überzogen, insofern die Kirche — ähnlich wie in den Aufklärungskatechismen — überwiegend als innerweltliche Institution und menschliche Gemeinschaft mit einer Reihe sozialer Verpflichtungen gesehen wird. Dabei kommt die übernatürliche, *theo*zentrische und heilswirksame Dimension der Kirche zu kurz. Das Problem besteht weniger darin, daß die RR SI direkt ‚falsche' Aussagen über die Kirche machen, sondern daß sie wesentliche Glaubensinhalte nur verkürzt darstellen oder ganz verschweigen.

b) Schon bei der Frage nach der *göttlichen Stiftung* und nach dem *Wesen der Kirche* zeigt sich, wie sehr das Kirchenverständnis der RR SI von soziologischen Gesichtspunkten her konzipiert ist. So bleibt es unverständlich, daß ein Hinweis auf die göttliche Gründung der Kirche durch Jesus Christus in den RR SI vollständig fehlt. Sie erwähnen lediglich kurz die Berufung der Jünger[39] und weisen auf die Entstehung der Urgemeinde hin, ohne daß vom unverzichtbaren, weil konstitutiven Bezug Christi zur Kirche auch nur ein Wort gesagt wird[40]. Wenn die RR SI auch nicht wie die Aufklärungskatechismen ausdrücklich von einer menschlichen und gesellschaftlichen

---

[33] *J. Schmitt*, Der Kampf um den Katechismus, 219.
[34] In den Katechismen von *J. F. Batz*, *H. von Brentano*, *E. Schneider*, *S. Mutschelle*, im Bamberger Katechismus u. a. wird der Hl. Geist überhaupt nicht genannt oder nur im Bericht über das Pfingstfest erwähnt.
[35] *J. B. von Hirscher*, Katechetik, Tübingen 1840⁴, Vorrede, VIII.
[36] Vgl. zur Christologie und Pneumatologie der Aufklärungskatechismen *K. Frielingsdorf*, Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis; I. Teil: Das Gottesverständnis in den katechetischen Schriften der Aufklärungszeit. Frankfurt 1970, 6—43.
[37] RR SI, 18. [38] RR SI, 69 f.
[39] RR SI, 24: „Berufung der Jünger (Mk-Text) 2 Stunden". [40] RR SI, 18.

Gründung der Kirche sprechen, so kann man sich — aufs Ganze gesehen — des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Kirche von selbst entstanden sei. Hier genügen auch nicht ein paar Bemerkungen über „die Welt, in der Christus lebte", oder der methodische Hinweis auf „Gebrauchsgegenstände" und „jüdische Lieder aus der Zeit Jesu"[41].

Die Möglichkeit, den Bundesgedanken mit der Kirche in Verbindung zu bringen, wird ebenfalls nicht genutzt. Unter dem Stichwort „Der Bund mit Gott" werden nur einige Beispiele aus dem Alten Bund exemplarisch aufgeführt, z. B. „Mose-Auszug, Samuel — Wüstenwanderung, David — Salomon, Gefangen in Babylon, Rückkehr und Aufbau von Juda"[42]. Es fehlt aber hier wie an anderen Stellen[43] jeder Hinweis auf den Neuen Bund in Jesus Christus. So kann der Bundesgedanke weder für das Kirchenverständnis noch für die Sakramente, insbesondere für die Eucharistie, relevant werden. In einem eigenen Abschnitt versuchen die RR SI dem Schüler Einsichten „in das Wesen der Kirche und ihre soziokulturelle Verflochtenheit" zu geben[44]. Dabei fällt zunächst positiv auf, daß sich die Autoren an der konkreten Situation und Fragestellung der Schüler orientieren. Allerdings gehen sie im Bemühen um Aktualität und Anpassung wieder zu weit, wenn sie in ihrem einseitig pragmatischen und soziologischen Kirchenverständnis wesentliche Glaubensinhalte einfach unterschlagen. So versäumen es die RR SI immer wieder, die christliche Dimension des kirchlichen Handelns aufzuzeigen und dem Schüler zu erklären, wie sich in der Kirche göttliche und menschliche Wirklichkeit miteinander verbinden. Ein typisches Beispiel ist die „Entwicklungshilfe"[45], wo zwar die Aufgabe der Kirche für eine menschenwürdigere Zukunft angesprochen wird, aber ein klarer Hinweis fehlt, worin sich gerade die kirchliche Diakonie von staatlicher Entwicklungshilfe unterscheidet.

Auf diese Weise kommt den soziokulturellen und innerweltlichen Aspekten der Kirche ein unverhältnismäßig großes Gewicht zu. Der wesentliche Heilsdienst, den die Kirche im Auftrag Christi in der Welt und an den Menschen zu erfüllen hat, wird ebensowenig erwähnt wie die in der Kirche bereits präsente Heilswirklichkeit Gottes. Zwar nennen die RR SI einige „Wesenszüge der Kirche": „Gemeinde des Herrn — Bruderdienst (Diakonia), Liturgie —, Verkündigung —, Amt und Charisma"[46]. Aber an keiner Stelle wird auf die übernatürliche Dimension der Kirche des Glaubens hingewiesen, deren Wesen darin besteht, in der Verkündigung des Gotteswortes und in den Sakramenten das Heilswerk Christi zu vergegenwärtigen und den Menschen zu vermitteln. Während das Wort ‚Verkündigung' wenigstens noch genannt wird, fehlt jeder Hinweis auf die Kirche als sakramentales, wirksames Heilszeichen. Folgerichtig werden auch die *Sakramente* mehr in ihrer soziologischen Bedeutung dargestellt. Bedingt durch die horizontale Ekklesiologie wird zu wenig deutlich, daß Christus in den 7 Sakramenten der Kirche den Menschen in besonderen Situationen seine Gnade und sein Heil zuwenden will[47].

Weiter ist es bedauerlich, daß die Krankensalbung und Priesterweihe in den RR SI als Sakramente nicht einmal erwähnt werden. Der Hinweis auf das „Unterscheiden und Begründen verschiedener Formen von Ehelosigkeit"[48] dürfte wohl nicht genügen, um dem Lernenden eine umfassende Einsicht in das priesterliche Wirken der Kirche im „Gegenüber" zur Welt zu vermitteln. Indem die RR SI das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das besondere priesterliche Amt unterschlagen, verzichten sie auf zwei wesentliche Elemente der Kirche, die ja als Gesamtkirche Jesus Christus sakramental vergegenwärtigt, während der Amtspriester „kraft seiner heiligen Gewalt

---

[41] RR SI, 18. [42] RR SI, 18 f. [43] RR SI, 18, 24, 50, 85. [44] RR SI, 69. [45] RR SI, 45.
[46] RR SI, 69 f. [47] Z. B. Firmung: RR SI, 58; Eucharistie: RR SI, 19; oder Ehe: RR SI, 73.
[48] RR SI, 75.

das priesterliche Volk ... leitet; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar"[49].
Im Gegensatz zu den Aufklärungskatechismen gehen die RR SI weder auf die hierarchische Struktur noch auf das Lehr- und Hirtenamt der Kirche ein, obwohl doch gerade die Amtskirche in den letzten Jahren im Brennpunkt jugendlicher Kritik steht. Der Hinweis auf „Amt und Charisma" ist in diesem Zusammenhang völlig ungenügend. Die horizontale und verkürzte Sicht der Kirche erscheint besonders deutlich, wenn die Kirche rein funktional als Gemeinde beschrieben und folgender exemplarischer Stoff angeboten wird: „Gemeindezentrum —, die Kirche (Gebäude) und ihre Funktion —, Pfarrer, Gemeinderat, Verbände, Gruppen, Minderheiten in der Gemeinde"[50]. Da hier jeder Hinweis auf die hierarchische Struktur und die weltweite Organisation der Kirche fehlt, kann der Eindruck entstehen, als ob Kirche sich nur in der kleinen Territorial-Gemeinde verwirklichen würde[51].
Weiter fällt auf, daß das II. Vatikanum und die Enzykliken in den RR SI nur in bezug auf die Gesellschaft und soziokulturelle Probleme zitiert werden[52]. Leider fehlen in den RR SI auch die biblischen Zeugnisse über die Kirche, die gerade die göttliche Wirklichkeit betonen: Geheimnisvoller Leib Christi, vom Hl. Geist beseelt, Braut Christi, Haus des Hl. Geistes, Volk Gottes etc.

c) Das einseitig anthropozentrische Verständnis der Kirche geht letztlich auf die *mangelhafte Gotteslehre* der RR SI zurück. Die göttliche Wirklichkeit in der Kirche kann deshalb nicht zum Tragen kommen, weil die wesentlich christlichen Aussagen über den dreipersönlichen Gott, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat und in der Kirche fortlebt, in den RR SI fehlen. Wie kann der Schüler ein persönliches Verhältnis zum dreieinen Gott der Offenbarung gewinnen, wenn ihm dieser Gott nirgends als Vater, Sohn und Hl. Geist nahegebracht wird? In diesem Zusammenhang sind die Bemerkungen der RR SI über die „Entwicklung und Wandlung des Gottesbildes in der jüdischen Tradition" und „das Gottesbild in der modernen Literatur"[53] unzureichend.
Das Bild von *Jesus Christus*, der als „Urbild der Humanität"[54], „Inkarnation Gottes"[55], oder als „Gottmensch und Erlöser"[56] vorgestellt wird, bleibt blaß, weil es heilsgeschichtlich und theologisch nicht entfaltet wird. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der konstitutive Bezug von Jesus Christus zur Kirche in den RR SI fehlt. Deshalb finden wir Christus nicht als den in seiner Kirche fortlebenden, einzigen Mittler dargestellt, der „seine hl. Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt" hat ... und der „durch sie Wahrheit und Gnade auf alle" ausgießt[57].
Während die meisten Aufklärungskatechismen den *Hl. Geist* als dritte göttliche Person wenigstens noch kurz erwähnen, sucht man in den RR SI vergebens nach einem Hinweis auf den Hl. Geist. Ein einziges Mal wird das Stichwort „Pfingsten" genannt[58], das jedoch nicht näher erläutert wird. Da es an dieser Stelle um die Entstehung der Urgemeinde und die Ausbreitung des Christentums geht, läßt sich auch aus dem Kontext schwer ersehen, ob hier von der dritten göttlichen Person die Rede ist. Man muß sich aber doch fragen, wie die Autoren der RR SI ein katholisches Kirchenverständnis vermitteln wollen, ohne den Hl. Geist mit einem Wort zu erwähnen.

---

[49] Vgl. *K. Rahner / H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966. Dogmatische Konstitution über die Kirche, 134.
[50] RR SI, 18.
[51] Vgl. auch RR SI, 70: „Pfarrgemeinderat. Vereinigung und Vereine. Stiftungsrat (Kirchenvorstand). Sozialarbeit in der Gemeinde: — Pfarrschwester — Kindergarten — Pfarrcharitas. Wohnviertelapostolat. Gestaltung des Gottesdienstes".
[52] Eine Ausnahme bildet der dogmatische Text über die Kirche Nr. 34 — 36, RR SI, 70.
[53] RR SI, 32. [54] RR SI, 12. [55] RR SI, 35 f. [56] RR SI, 63 f, 90.
[57] *K. Rahner / H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, 130. [58] RR SI, 18.

Diese ‚geistlose' Kirche hat kaum mehr etwas gemeinsam mit der vom Hl. Geist belebten und immer wieder erneuerten Kirche, wie sie das II. Vatikanum beschreibt: Der Hl. Geist heiligt immerfort die Kirche ... „Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt. (Vgl. Jo 4, 14; 7, 38–39) ... Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel (Vgl. 1 Kor 3, 16; 6, 19), in ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt (Vgl. Gal 4, 6). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (Vgl. Jo 16, 13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten ... So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk' "[59]. Die RR SI, die mit keinem Wort auf den zentralen und konstitutiven Bezug des Hl. Geistes zur Kirche eingehen, müssen sich die Frage gefallen lassen, ob sie mit diesem anthropozentrischen Kirchenverständnis überhaupt noch auf dem Boden der kath. Lehre von der Kirche stehen.

## IV. Zusammenfassung

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß im Kirchenverständnis der Aufklärungskatechismen und der RR SI eine einseitig anthropozentrische Grundtendenz festzustellen ist. Dabei überrascht die relativ häufige Übereinstimmung zwischen den Aufklärungskatechismen und den RR SI sowohl im formal- als auch im materialkerygmatischen Bereich, deren sich die Autoren der RR SI vermutlich nicht bewußt waren. Weiter sind die zeitgeschichtlichen Parallelen bemerkenswert, die wir nur kurz andeuten konnten.

Die Übereinstimmung zwischen den Aufklärungskatechismen und den RR SI wird vor allem in folgenden Punkten der Kirchenlehre sichtbar:

1. Die Autoren wenden sich gleichermaßen von einem mehr deduktiven und abstrakten Kirchenverständnis ab, wie es in der allzu theozentrisch ausgerichteten, normativen RP dargeboten wurde. Sie gehen vorwiegend von den natürlichen Erfahrungen und Situationen des Lernenden aus, wobei die Autoren der RR SI ausdrücklich erklären, daß sie die christliche Dimension sichtbar und erfahrbar machen wollen. Dieses Ziel erreichen sie allerdings nicht, weil sie die Erfahrungswelt weithin nicht nur als Ausgangspunkt nehmen, sondern auch zum inhaltlichen Auswahlkriterium erheben.

2. Die einseitige Anthropozentrik wird im Kirchenverständnis der Aufklärungskatechismen wie der RR SI bereits erkennbar, wenn es um die göttliche Gründung der kath. Kirche geht. Während die RR SI keinen direkten Hinweis auf die göttliche Stiftung durch Jesus Christus bringen, betrachten die Aufklärungskatechismen Christus wenigstens als den Gründer der kath. Kirche, insofern er als erster die christliche Lehre verkündet hat. Letztere messen auch dem Lehramt und der Hierarchie – im Gegensatz zu den RR SI – eine relative Bedeutung zu.

3. Beide zeigen in der Beschreibung der ‚Wesenszüge' der Kirche ein sehr pragmatisches Kirchenverständnis, bei dem die soziologischen und innerweltlichen Kategorien (Staat und Gesellschaft) eindeutig überwiegen. Der heilsgeschichtlich-sakramentale Aspekt fehlt hier ebenso wie der konstitutive Bezug des dreieinen Gottes zur Kirche, die ihr Wesen in den Sakramenten aktualisiert.

4. Es ist besonders bedauerlich, daß sowohl in den Aufklärungskatechismen als auch in den RR SI infolge einer mangelhaften Christologie und Pneumatologie die unabdingbare Beziehung Jesu Christi und des Hl. Geistes zur Kirche nicht einmal erwähnt wird. Hier ist ein Grad der Vermenschlichung und der Verfälschung des Kirchenverständnisses erreicht, der es wohl nicht mehr erlaubt, von einer kath. Lehre über die Kirche im Sinne des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu sprechen.

---

[59] *K. Rahner / H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, 125.

5. Das Ergebnis unserer Untersuchung ist umso gravierender, als sich die einseitige Anthropozentrik nicht nur auf das Kirchenverständnis beschränkt.
Für eine Überarbeitung der RR SI würde man sich zunächst eine mehr zusammenhängende, vollständigere Einführung in den kath. Glauben wünschen, die von einem klaren, christlichen Grundkonzept ausgeht[60]. Eine solche Deutung des Daseins aus dem christlichen Glauben sollte zwar wie die RR SI und die Aufklärungskatechismen an existentiellen Lebenserfahrungen der Lernenden anknüpfen, diese aber nicht zum vorrangigen Kriterium für die Stoffauswahl machen.
Gerade weil in den RR SI so viel vom Menschen und von innerweltlichen Problemen ohne Bezug auf Gott die Rede ist, können nur vorläufige und letztlich ungenügende Hilfen zur Lebensbewältigung gegeben werden. Hier würde man sich eine mehr theozentrische Ausrichtung der RR SI wünschen, die dem Schüler zunächst ein biblisch-trinitarisches Gottesbild vermitteln sollte. Darüber hinaus müßten dem Lernenden auch in den einzelnen Themenkreisen und Situationen immer wieder die entscheidende Beziehung des menschlichen Wirkens und Seins zu Gott aufgezeigt und auf diese Weise christliche Wertmaßstäbe und Handlungsmodelle gegeben werden. Wenn die RR SI nicht theologisch vertieft werden, könnte die Gefahr bestehen, daß ähnlich wie nach der Aufklärungsepoche eine ‚neuscholastische Reaktion' einsetzt. Dann würden auch die bisherigen positiven Ergebnisse aus dem Dialog der RP und der Theologie mit den Humanwissenschaften wieder in Frage gestellt.

[60] Der Zielfelderplan könnte hier in vielen Fällen als Korrektiv dienen.

WINFRIED BLASIG

# Feed-Back auf die Predigt

Seit der Lektüre von Reinhold Schneiders „Winter in Wien" hat mir beim Lesen nie mehr so gegraut wie bei den „Predigtanalysen" von Piper[1]. Pipers Dokumentation löst in mir weit mehr aus als nur Gedanken zur Begutachtung des Buches; es sei mir gestattet, auf weiterführende Gedanken einzugehen.

1. Piper hat im Rahmen einer Clinical Pastoral Education 120 Predigten, anderswo weitere solche, mit Tonband aufgenommen und feedback-Runden mit Hörern der Predigten veranstaltet, das Ergebnis analysiert und hier einiges davon veröffentlicht. Das Unternehmen ist wärmstens zu begrüßen, denn, soweit diese Methode der Prediger-Aus- und -Fortbildung auch verbreitet ist: Noch nie hat jemand solche Arbeiten publiziert.

2. Die Quersumme aus den verschiedenen feedback-Ergebnissen erregt Grauen. Alle Predigten sind ausgesprochen schlecht angekommen, mit Ausnahme der letzten auch bei mir, dem Leser. Nun muß das nicht an der Qualität der Predigten im allgemeinen liegen. Piper gibt zu erkennen, daß er das Material nicht repräsentativ, sondern nach Signifikanz für bestimmte Kommunikationsprobleme ausgewählt hat. Allerdings steht auch nirgends: „Im Schnitt war das Echo auf die untersuchten 120 Predigten freilich weit positiver" oder ähnlich. Man muß also das Publizierte ohne Einschränkung ernst nehmen.

[1] *Piper Hans Christoph,* Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. (136.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Herder, Wien 1976. Kart. lam. DM 17.80.

3. Sämtliche 16 Prediger, die jeweils mit typisierenden Beiworten belegt werden wie „der geängstigte, der hoffnungslose, der dankbare" usw., haben ihren Hörern rein gar nichts „als Botschaft vermitteln" können, haben in der Regel negative Gefühle ausgelöst und die Hörer dazu gebracht, sich von Prediger und Predigt zu distanzieren. Nun ist allerdings in allen Fällen die befragte Hörerschaft aus Kollegen, evangelischen Pfarrern, zusammengesetzt gewesen, obwohl die Predigten gar nicht an Pfarrer gerichtet waren, sondern an Kranke, Gefangene, Sonntagsgemeinden oder Rundfunkhörer. Solche feedback-Veranstaltungen sind eigentlich keine. Pfarrer sind nun einmal andere Predigthörer. Allerdings beruft sich Piper darauf, die Gültigkeit des Ergebnisses solcher Untersuchungen durch Vergleiche erhärtet zu haben (17 f).

4. Jedenfalls ist erwiesen, daß so unerfreuliche Kommunikationsvorgänge bei Predigten möglich sind und vorkommen. Ich habe selbst an Hunderten von Predigt-feedbacks teilgenommen und weiß, wie gern der durchschnittliche Kirchenbesucher sich bei dieser Gelegenheit auf eine wohlmeinende Begutachtung zurückzieht. Selten habe ich einmal ein ausgesprochen negatives feedback erlebt. Aber zweifellos gibt es allenthalben Leute, die unter den gehörten und zu hörenden Predigten wirklich zu leiden haben, der Predigt wegen den Gottesdienst meiden usw. Und für diese Leute geschieht fast nichts.

5. Hier ist der Punkt, wo ich, von diesem mutigen, wichtigen, dankenswerten Buch angeregt, den Rahmen der Rezension überschreiten muß. Ich sehe mich gedrängt, den Blick vom protestantischen Literatur- zum katholischen Erfahrungsbereich zu wenden, wo ähnliche Probleme ja auch anstehen. Zunächst einmal möchte ich an meine Fachkollegen wie an mich selbst appellieren, auf dem beschrittenen Wege zu folgen und ebenfalls derartige Protokolle und Analysen zu veröffentlichen. Stammen diese nicht aus einer Clinical Pastoral Education und aus Pfarrerkreisen, so werden sie sicher weniger inhaltsreich, weniger genau, weniger subtil ausfallen und sich rein literarisch sicher weniger respektabel ausnehmen. Aber der Geltungsbereich könnte unserer Praxis besser entsprechen.

6. Ferner ist der positive Wert der vorliegenden Publikation noch zu würdigen. Die beteiligten Pfarrer haben nach Angabe von Piper alle übereinstimmend die Predigtanalyse positiv begutachtet, „als eine befreiende Erfahrung, daß ihre Isolation auf der Kanzel durchbrochen worden ist" (18). Allenthalben wird mir von Priestern gesagt, daß sie gern von solchen Fortbildungsmöglichkeiten Gebrauch machen würden. Aber wie können wir sie ihnen verschaffen?
Die in Freising und anderswo angebotenen Überholungskurse haben andere Inhalte und Ziele. Und selbst wenn jeder der 20 oder 30 Kursteilnehmer in Freising im Laufe der zwei oder vier Wochen eine Predigt analysiert bekäme, so wäre das eben für jeden nur e i n e Analyse, nicht die notwendige und von vielen gewünschte Praxisbegleitung.
Gerade diese muß geschaffen werden. Jeder von uns weiß, daß der Graben zwischen Ambo und Kirchenstühlen breit ist und nur selten ein verwertbares feedback über diesen Graben findet. Es genügt auch nicht, feedback-Gruppen administrativ zu verordnen oder einfach zu fordern. Solche Gruppen bedürfen fachlicher Leitung; sich engagierende Prediger bedürfen der Supervision über längere Zeit, sonst haben sie nicht viel davon. Es muß also in den einzelnen Diözesen eine entsprechende Einrichtung geschaffen werden: Speziell und intensiv vorgebildete Supervisoren müssen der Praxisbegleitung vor Ort zur Verfügung gestellt werden, vielleicht für ein Dekanat jeweils ein Jahr; ihre Aufgabe bestünde selbstredend nicht nur in der Beratung der Priester als Prediger, sondern auch bei anderen Seelsorgeaufgaben. Die Supervisoren müßten m. E. nicht unbedingt Priester sein.

7. Ansätze zu solchen Unternehmungen gibt es bekanntlich schon, z. B. in der Erzdiözese München. Die Arbeit beschränkt sich aber auf Einzelfälle, vor allem auf Unterstützung von Teamarbeit. Ausbildungsstätten für Supervisoren gibt es in den USA vor

allem, in den Niederlanden und in der BRD. Homiletische Fachkenntnis kann am Institut für Katechetik und Homiletik in München erworben werden, wo neuerdings auch die Ausbildung für Gesprächsseelsorge möglich ist, bei Univ.-Prof. Dr. Hermann Stenger. Es liegt wohl in erster Linie bei den Diözesanleitungen, den theologischen Hochschulen und Fakultäten, den Priestervereinen und Klerusverbänden, den Dekanatskonferenzen, die Sache voranzutreiben.

8. Schließlich muß wieder einmal gesagt werden, daß für unsere Prediger-Aus- und -Fortbildung allgemein zuwenig geschieht. Immer noch kommt es vor, daß in einem Seminar ein homiletisch unvorgebildeter Priester mit der homiletischen Dozentur betraut wird, vielleicht nur deshalb, weil er zugleich mit einer administrativen oder wissenschaftlichen Funktion betraut wird, mit der eben die homiletische Lehre üblicherweise verbunden ist.

9. Mein Vertrauen in Predigtnachgespräche und entsprechende „Kreise" ist, wenn die fachgerechte Leitung fehlt, (wie gesagt) nicht sehr groß. Für weitaus fruchtbarer und weniger problematisch halte ich Predigt-Vorbereitungskreise. Über den Stand der Dinge auf diesem Sektor wurde in dieser Zeitschrift an anderer Stelle berichtet[2].

---

[2] *Blasig Winfried,* Dialog statt Predigt? ThPQ 125 (1977) 48—54.

RICHARD KRZYK

# Die seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie*

Die Aktualität des Themas braucht nicht bewiesen zu werden[1]. Aber es erfordert einige Einschränkungen und gewisse Klarstellungen.

## 1. Einführende Klarstellungen

Mit „Seelsorge" meinen wir den Heilsdienst bzw. die Sorge um den *ganzen* Menschen wie auch um die Welt, in der er lebt[2]. Das platonisierende Mißverständnis, Seelsorge habe es nur mit der „Seele" des Menschen zu tun, ist aus der Sicht einer biblisch fundierten Moraltheologie — und eine solche sollte die christliche Moraltheologie immer sein — entschieden abzulehnen. Die Moraltheologie wird zudem betonen müssen, daß die Heilszusage Gottes an die Menschheit und die Heilstat Gottes in Christus durch die *Kirche* vermittelt wird[3]. Diese Mission der Kirche ist heilsnotwendig. Der einzelne ist somit heilsnotwendig auf die ekklesiale Gemeinschaft verwiesen und angewiesen.

---

* Gastvortrag an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

[1] „Wer mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der Moral- und Pastoraltheologie der letzten Jahre verfolgt, kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß hinter vielem, was gesagt und geschrieben wird, eine große Unsicherheit hinsichtlich des Problems sittlicher Not steckt. Darin ist die Theologie eine Widerspiegelung der Seelsorge ..." *C. A. J. Ouwerkerk,* Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß: Concilium 5 (1965) 367.

[2] Zum heutigen Begriff der Seelsorge vgl. *F. X. Arnold / K. Rahner* u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, 500 f.

[3] „Die Moraltheologie hat dieser *ekklesiologischen Existenz* Rechnung zu tragen und ein entsprechendes Leitbild des christlichen Lebens zu entwerfen." *F. Böckle / C. van Ouwerkerk,* Vorwort: Concilium 5 (1965) 366.

Aber im gleichen Atemzug bleibt zu betonen, daß das von Gott angebotene und durch die Kirche vermittelte Heil immer vom einzelnen in *Freiheit* angenommen werden muß. Bei aller Betonung des objektiv zugesprochenen Heils bleibt die Notwendigkeit subjektiver Mitwirkung bestehen. Das Heil wird niemandem automatisch und mechanisch vermittelt. Magie hat mit wahrer Heilsvermittlung nichts zu tun. Viktor Schurr betont: „Die dem Heilsdienst gemäßen Kategorien sind darum personale und existentielle, nicht vorab dingliche und institutionelle"[4].
Hier also, im individuellen Freiheitsraum notwendiger Entscheidung, treffen Seelsorge und Moraltheologie zusammen. Die Freiheit ist das „sine qua non" der Moral. Wo die Freiheit aufhört, liegt auch die Grenze des sittlich bedeutsamen Handelns. Moral ist mit Zwang unvereinbar.
Schon aus der Sicht des gemeinsamen Ansatzpunktes läßt sich die seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie allgemein abschätzen. Deutlicher noch tritt sie hervor, wenn man berücksichtigt, daß die freiheitliche Stellungnahme des einzelnen zur Heilszusage Gottes durch sittliches Verhalten beeinflußt wird. Die Heilszusage ist nämlich engstens mit dem Aufruf zur *Umkehr* verbunden (vgl. Mk 1, 15)[5]. Wir aber neigen dazu, unbequeme Wahrheiten, die eine Korrektur sittlichen Verhaltens erfordern, zu verdrängen. Die Psychologie hat diesem Vorgang der Verdrängung viel Aufmerksamkeit geschenkt. Wer das Böse tut, scheut das richtende Licht der Wahrheit[6]. Davon wußte schon der Apostel Johannes zu berichten. Seiner Meinung nach kann nur der die Heilswahrheit in ihrer ganzen Fülle erfassen, der um sittliche Vollkommenheit stets bemüht ist. In seinem 1. Brief faßt er die sittliche Vollkommenheit in der Liebe zusammen: „Wer die Liebe nicht hat, der kennt Gott nicht. Denn Gott ist die Liebe" (1 Jo 4, 8; vgl. Jo 8, 47; 18, 37).
Wahrheitserkenntnis und sittliche Lebenshaltung bedingen also einander. Das ist eine alte, praktische wie philosophische Einsicht. Das Gute und das Wahre sind letztlich nicht zu trennen. Thomas v. A. hat diese Einsicht zum Ausdruck gebracht, indem er die Kardinaltugend der Klugheit (prudentia) als intellektuelle und zugleich als moralische Tugend darlegte[7].
Mit dem letzten Hinweis sollte angedeutet werden, wie groß der Rahmen ist, in den unser Thema von der seelsorglichen Bedeutsamkeit der Moraltheologie hineingehört.

## 2. Die gelebte Moral oder das Ethos

Bisher wurde die seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie allgemein und grundsätzlich bedacht. Der Seelsorger wird jedoch den Moraltheologen vor allem auf die *gelebte* Moral, auf das Ethos, verweisen[8]. Damit beschränken wir unser Thema.
Drei Determinanten bestimmen den Gehalt des Ethos: $1^0$ Die Moral*doktrin*, die verkündigt wird; $2^0$ die *Gesinnung* der Hörer; $3^0$ das *faktische* Verhalten[9].
Aufgrund der angeführten Determinanten können folgende Fälle auftreten: a) Gesinnung und Verhalten stimmen mit der verkündeten Doktrin überein; b) die Gesinnung stimmt nicht mit der Doktrin überein, c) das faktische Verhalten stimmt nicht überein: entweder mit der Doktrin oder mit der Gesinnung, die wiederum mit der Doktrin übereinstimmen kann oder auch nicht.

---

[4] *V. Schurr*, „Seelsorge": SM IV 483.
[5] Vgl. *D.-H. Wendland*, Ethik des Neuen Testaments. Göttingen 1970, 6 ff.
[6] Vgl. *L. Monden*, Sünde, Freiheit und Gewissen. Salzburg 1968, 145 ff.
[7] Vgl. S th II — II q 47 — q 56; insbesondere q 47 a 4.
[8] Seelsorge wird überall dort betrieben, wo Gottes Wort verkündet wird und wo Christen durch ihre gesamte Lebensführung den Heilswillen Gottes verkünden. Vgl. Handbuch der Pastoraltheologie V, 500 f.
[9] Vgl. *H. Juros*, Przepowiadanie katolickiej nauki moralnej: Studia theologica varsaviensia II (1973) 130.

Der Fall a), die völlige Übereinstimmung von Gesinnung, faktischem Verhalten und der Doktrin, ist ein Idealfall. Er wirft keine Probleme auf und kann hier übergangen werden. Der Fall c), die fehlende Übereinstimmung zwischen faktischem Verhalten und der Doktrin oder der Gesinnung, betrifft mehr den Seelsorger als den Moraltheologen; es handelt sich entweder um eine „ignorantia invincibilis" oder um offenkundige Sünde. Das Hauptinteresse des Moraltheologen betrifft den Fall b), den Tatbestand, in dem die Gesinnung einzelner, oder auch ganzer Gruppen, von der offiziell verkündeten Moraldoktrin abweicht. Abweichen heißt hier, daß man die Moraldoktrin weder vorbehaltlos annimmt noch ganz und gar ablehnt, sondern sich von ihr in bestimmten Punkten kritisch distanziert, ohne dadurch die kirchliche Autorität „in rebus fidei et morum" ablehnen zu wollen.

Ein illustres Beispiel zu diesem Sachverhalt bieten die unterschiedlichen Stellungnahmen zur Enzyklika „Humanae vitae" (1968). Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Rundschreiben (30. 8. 1968) dem einzelnen das Recht zuerkannt, „in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen"[10]. Die deutschen Moraltheologen haben hinzugefügt, daß ein solches Abweichen „nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch auf objektiven Gründen beruhen kann"[11]. Andere Episkopate haben sich vorbehaltlos für die Annahme der Doktrin von „Humanae vitae" ausgesprochen und das von allen Priestern und Gläubigen gefordert[12]. Wie die seelsorgliche Praxis gezeigt hat, ist das Problem verantworteter Empfängnisregelung höchst schwierig und bedarf zur Lösung noch großer Anstrengungen von seiten der Theologie wie auch der Medizin, worauf auch die Enzyklika „Humanae vitae" hingewiesen hat[13]. Die Frage lautet also: Wie soll sich in solchen und ähnlichen Fällen der Moraltheologe verhalten, um der Seelsorge einen wirksamen Hilfsdienst erweisen zu können?

### 3. Wirksame Verkündigung der Moral

Verkündigung der Moral darf mit aufdringlichem Moralisieren nicht verwechselt werden. Während das Moralisieren zu Recht als Anmaßung abgelehnt wird, besteht ein zunehmendes Bedürfnis nach richtungweisenden und entlastenden Verhaltensmaßstäben[14]. Was auf diesem Gebiet verunsicherte Theologen versäumen, wird in zahlreichen Zeitschriften durch manchmal zweifelhafte Ratgeber nachgeholt — mit großem Erfolg, sowohl im Osten als auch im Westen. Es ist ja in der Tat so, daß zu einer fruchtbaren, kritischen Haltung nur der fähig ist, der bereits einen eigenen Standpunkt, das heißt feste Maßstäbe besitzt[15].

Wenn wir fragen, warum sich heute nicht wenige Christen von der verkündeten Moraldoktrin distanzieren, so dürften außer rein subjektiven Beweggründen, die wir hier nicht erfassen können, folgende Ursachen dafür verantwortlich sein: 1. vielen fehlt das ausreichende, klare *Wissen;* 2. fehlt es immer noch an einer ausreichenden

---

[10] Zit. nach: *F. Oertel,* Erstes Echo auf Humanae vitae. Essen 1968, 97.

[11] Zit. nach: Christ in der Gegenwart 42 (1968) 70. — Zu den Unterzeichnern gehört auch J. G. Ziegler, Mainz. Eine gediegene, übersichtliche Darlegung der hier anstehenden Problematik bietet Ziegler in seinem Artikel „Moral": Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen. Graz 1972, 248—263. Eine ausführliche Darlegung mit lobenswertem Praxisbezug bietet Zieglers Werk: Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche (Qu. Disp. 39). Freiburg 1968.

[12] Vgl. Tygodnik Powszechny vom 20. 4. 1969, 1 f.

[13] Vgl. *J. G. Ziegler,* „Geburtenregelung": Die heißen Eisen von A bis Z, 177—183. — Humanae vitae, Nr. 24 und 30.

[14] Vgl. *D. A. Seeber,* Verkannte Sittlichkeit: HerKorr 1 (1975) 1 f.

[15] Vgl. *H. Sachsse,* Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Freiburg 1972, 39.

und ansprechenden *Begründung* sittlicher Normen[16]. Für eine seelsorglich hilfreiche und wirksame Moralverkündigung ergeben sich hieraus folgende Forderungen:
A) Moralverkündigung muß in einer inhaltlich guten Information bestehen.
B) Die Moralverkündigung muß sich um eine überzeugende Begründung sittlicher Forderungen bemühen.
C) Sowohl Information als auch Begründung sollten möglichst ganzheitlich geboten werden, d. h., es sind auch die Einsichten zu berücksichtigen, die von anderen Wissenschaftszweigen erarbeitet wurden und ethisch bedeutsam sind.
Zu jeder Forderung soll einiges gesagt werden.

*A) Moralverkündigung als inhaltlich gute Information*

Jede Art sittlicher Wissensvermittlung ist hier gemeint. Wissen ist notwendig, um in Freiheit eine Verhaltensnorm als bindend anzuerkennen. Die Fähigkeit des Hörers zu einer solchen freiheitlichen Stellungnahme war im Fall b) vorausgesetzt worden.
Als Johannes XXIII. seine Sozialenzyklika „Mater et Magistra" (1961) veröffentlichte, wurde der Slogan lanciert: „Mater sic, Magistra non!" Aber seelsorgliche Erfahrungen beweisen, daß bei nicht wenigen Christen das Vertrauen zur kirchlichen Autorität noch intakt ist. Auch die Theologie ist von der Notwendigkeit überzeugt, daß die Kirche die Aufgabe der „Magistra" erfüllt und sich in ihr nicht beirren läßt[17]. In vielen Fällen genügt dann die Information, um Vorbehalte in bezug auf die Moraldoktrin aufzuheben. Aber auch dort, wo eine Begründung gefordert wird, muß mit der Information begonnen werden. Denn nur auf diese Weise läßt sich zuverlässig ermitteln, was eigentlich begründungsbedürftig ist.
Da die europäische Gesellschaft zunehmend pluralistischer wird, ist das Verlangen nach sittlicher Information heute groß. Die Massenmedien tragen erheblich dazu bei, daß gerade in Streitfragen die „öffentliche Meinung" nicht mehr als Orientierungsmaßstab fungiert, sondern die unterschiedlichsten Standpunkte bezieht. Die Diskussion in der BRD um den Paragraphen 218 genügt hier als Beispiel. Die Moraltheologie hat an sich gegen Meinungsverschiedenheit nichts einzuwenden, solange Information nicht in Meinungsmache, d. h. in Manipulation, umschlägt[18]. Aber auch durch ein Überangebot an Information kann der einzelne überfordert werden. Statt Meinungsvielfalt haben wir dann die Orientierungslosigkeit. Fehlt aber der kritische Maßstab, die Orientierung, dann werden die unterschiedlichsten Bewußtseinsinhalte aufgenommen und führen zu Konflikten. Das seelsorgliche Vorbeugungsprogramm besteht in guter Information. Leider wird von den Konfliktbetroffenen der Ausweg nicht selten kurzschlüssig in blinder Hörigkeit gesucht. Darum finden die verschiedensten Ratgeber mit ihren rezeptartigen Antworten so großen Anklang. Hier liegt auch der Grund, daß gerade Jugendliche, die gegen alle Verhaltensmaßstäbe revoltieren, der Clique oder ihren Anführern bedingungslos und blind gehorchen[19]. Wer also Manipulation und Diktatur verhindern will, sollte der sittlichen Information große Aufmerksamkeit schenken.
Bei aller Betonung der Notwendigkeit guter Information wollen wir nicht übersehen, daß es den „übernatürlichen Glaubenssinn" (sensus supernaturalis fidei) gibt und wol-

---

[16] Vgl. *Juros*, a. a. O. 132 f.
[17] Vgl. *J. Finkenzeller*, Glaube ohne Dogma? Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt. Düsseldorf 1972, 88 ff.
[18] Vgl. *A. Plack*, Manipulierung des Menschen und Menschenwürde: *Th. Löbsack* (Hg.), Zu dumm für die Zukunft? Menschen von gestern in der Welt von morgen. Düsseldorf 1971, 34 ff. — „Manipulierung, das ist die Steuerung von Menschen mit Mitteln, die ihnen nicht bewußt sind, zu Zwecken, die nicht die ihren sind, aber ihnen als die ihrigen erscheinen sollen" (Ebd. 40).
[19] Auf diese Weise wird „emotionale Geborgenheit" gewonnen. Vgl. *Ch. Meves*, Manipulierte Maßlosigkeit. Freiburg/Br. 1971, 30.

len seine Bedeutung nicht zu gering einschätzen. Das II. Vatikanum lehrt, daß dieser Glaubenssinn vom Hl. Geist geweckt wird und das Gottesvolk als Ganzes in der Wahrheit erhält. Der Glaubenssinn äußert sich in einer „allgemeinen Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten" (in rebus fidei et morum)[20]. Offen ist jedoch die Frage, wie weit das Lehramt selbst an diesen gemeinsamen Glaubenssinn verwiesen ist. Zu wenig wurde in der Moraltheologie auch darüber nachgedacht, wie weit dieser Glaubenssinn bei der Normfindung zur Geltung kommen müßte[21]. Zu wenig wissen wir darüber, wodurch der Glaubenssinn verdunkelt werden kann. Ein engerer Kontakt zwischen Seelsorge und Moraltheologie wäre notwendig, um diese Fragen einer Klärung näherzubringen.

Schließlich darf der Moraltheologe nicht vergessen, daß es eine Hierarchie der Wahrheiten gibt[22], zu der die Moraltheologie komplementär eine Hierarchie der ethischen Werte auszuarbeiten hätte[23]. Die Rangstufe der Wahrheiten hängt von ihrer Nähe zur Mitte aller Verkündigung — zu Christus — ab. Damit ist auch ihre Heilsnotwendigkeit angezeigt[24]. Für die Rangstufe ethischer Wahrheiten sollte ihre Wichtigkeit für die Personwerdung und Verwirklichung der Nächstenliebe maßgeblich sein. So könnte sich z. B. für die Beurteilung des Sexualverhaltens manch neuer Akzent ergeben. Auch diesbezüglich würde sich ein enger Kontakt zur Seelsorge sehr ernüchternd auf die Moralverkündigung auswirken. Gerade angesichts eines zunehmenden Pluralismus und leider auch zunehmender Orientierungslosigkeit wäre die Besinnung auf das Heilsnotwendige und auf das personal Bedeutsame in der Moralverkündigung sehr heilsam. Das Ausweichen in Spekulationen von seelsorglicher Randbedeutung kann ja ein bequemes Alibi sein, um die „heißen Eisen" nicht anzupacken, an denen man sich die Finger verbrennen kann.

*B) Moralverkündigung als Normbegründung*

Grundsätzlich sollte Verkündigung mit Begründung verbunden sein. Diesbezüglich hat Franz Scholz das zutreffende Postulat formuliert: „Normen verkünden, heißt Normen begründen"[25]. Der Moraltheologe befindet sich in der schwierigen Situation, daß er einerseits die Lehre des kirchlichen Lehramtes zu vertreten hat, anderseits selbst zu dieser Lehre in eine kritische Distanz geraten kann. Die Ausnahme bilden lediglich unfehlbare Lehren. Doch einige Theologen behaupten, daß solche „in moribus" nie verkündet wurden[26]. Anderseits steht fest, daß das Vatikanum II an keiner Stelle von der Autonomie des Sittlichen spricht. Sicher ist, daß Glaubens- und Sittenfragen zusammengehören. Religion und Ethik lassen sich aus biblischer Sicht nicht trennen[27]. Die hier anstehende Problematik bleibt somit höchst aktuell und bedarf weiterer Forschung.

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche hat das Lehramt erstmals ausdrücklich die Unfehlbarkeit auf die „Hinterlage der göttlichen Offenbarung" beschränkt[28].

---

[20] Lumen gentium 12; vgl. LThK Ergänzungsband I 188 f.

[21] Vgl. *K. Rahner*, Das Problem der genetischen Manipulation aus der Sicht des Theologen; *F. Wagner* (Hg.), Menschenzüchtung. Das Problem der genetischen Manipulierung des Menschen. München ²1970, 149 ff.

[22] Unitatis redintegratio 11; vgl. LThK Ergänzungsband II 88 f; vgl. *H. Mühlen*, Die Lehre des Vaticanum II über die ‚hierarchia veritatum' und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog: ThGl 56 (1966) 303 ff.

[23] Vgl. *Seeber*, a. a. O. 3 f.

[24] Vgl. *K. Demmer*, Sein und Gebot. Paderborn 1970, 210 f.

[25] Vgl. *F. Scholz*, Normen künden, heißt Normen begründen (Manuskript). Augsburg 1972.

[26] So z. B. nachzulesen bei *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971, 141.

[27] Vgl. *J. G. Ziegler*, Christ und Welt im derzeitigen Gespräch der katholischen Theologie: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde. Jahresband 1970, 341 ff.

[28] Vgl. Lumen gentium 25; vgl. LThK Ergänzungsband I 238 f.

In dieser Konstitution ist aber auch zu lesen, daß dem ordentlichen Lehramt (cum non ex cathedra loquitur) immer noch „religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes" gebührt. Allerdings wird gleich gesagt, wie dieser Gehorsam zu verstehen sei: „. . . nämlich so, daß sein (des Bischofs von Rom und aller Bischöfe, die in Gemeinschaft mit ihm sind) oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise"[29]. Der geforderte, religiöse Gehorsam ist also kein blinder Gehorsam. Karl Rahner fügt kommentierend hinzu: „Weise und Grad der inneren Zustimmung richten sich nach der Weise, in der die Lehrvorlage selbst zu verpflichten beabsichtigt." Ja, beim grundsätzlichen Respekt des Amtes kann auch der Fall des „silentium obsequiosum" — des stillen Vorbehalts — eintreten[30].

Für uns genügt diese skizzenhafte Darlegung um klarzumachen, daß eine kritische Distanz zu sittlichen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes nicht von vornherein als unerlaubt abgelehnt werden kann. Der religiöse Gehorsam muß ein kritischer Gehorsam (im guten Sinne dieses Wortes) bleiben[31]. Daher die große Bedeutung, die der Begründung sittlicher Normen gerade aus katholischer Sicht zukommt. In der Konzilsaula hat Patriarch Maximos IV. von Antiochien gefordert: „Heute ist der Mensch erwachsen. Wir dürfen ihm keine Gesetze aufzwingen, wenn wir ihm nicht deren Grund und positiven Sinn erklären können. Unsere Methode der Sittenlehre muß radikal verändert werden"[32]. Christus kann uns hier Vorbild sein. Er ging auf seine Hörer ein, wie z. B. die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) beweist, mit deren Hilfe er die Größe und Bedeutsamkeit des Liebesgebotes darlegen wollte. Ein solches Eingehen auf den Menschen und seine konkrete Not wird heute vom Moraltheologen gefordert.

Natürlich ist auch das „Wachstumsgesetz", d. h. das Gesetz des allmählichen Hineinwachsens in die Vollkommenheit zu berücksichtigen. Die alte Theologie wußte, daß die Vollkommenheit viele Grade und Stufen besitzt, die nur im Ausnahmefall übersprungen werden können. Man sollte nicht vorschnell jene abschreiben, die nicht gleich alles annehmen oder in letzter Vollkommenheit auszuführen bereit sind. Der Begriff der Zielnorm[33], der man sich schrittweise nähert, kann gute Dienste leisten. Dadurch wird die Radikalität sittlicher Forderungen nicht abgeschwächt, und gleichzeitig der Wahrheit Rechnung getragen, daß wir stets auf dem Weg zum Guten bleiben. Darum bleibt der Aufruf zur Umkehr ein stetes Anliegen christlicher Moralverkündigung.

Schließlich bleibt noch die Grenze der Begründbarkeit sittlicher Forderungen zu bedenken. Es kann nämlich Forderungen geben, die innerweltlich durchaus vernünftig erscheinen mögen. „Trotz ihrer Vernünftigkeit" — so schreibt Franz Böckle — „können sie im Glauben ihre letzte Maßgeblichkeit verlieren, weil es darüber hinaus ein Maß-

---

[29] Vgl. ebd. 25; vgl. I 236 f.

[30] Vgl. *K. Rahner*, Kommentar zu „Lumen gentium"; LThK Ergänzungsband I 236. *Ders.*, Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen: StdZ 185 (1970) 79: „Abgesehen davon, daß in der heutigen Gesellschaft einer dauernd wachsenden Kommunikation aller mit allen bis in die privatesten Sphären hinein ein solches ‚silentium obsequiosum' gar nicht mehr möglich ist, ist es heute so, daß die Zeit zu schnell läuft, als daß man in jedem Falle warten könnte, bis sich die Mentalität der lehramtlich Maßgebenden von selbst und unbemerkt . . . geändert hat."

[31] Vgl. *J. G. Ziegler*, Moralgesetz, kirchliches Lehramt und Gewissen: Klerusblatt 49 (1969) 238 ff.

[32] Zit. nach: *A. Schlereth*, Moral — was ist das (Alternativen I). München 1969, 30.

[33] Vgl. *J. G. Ziegler*, Moralgesetz . . . 237.

geblichsein gibt, das sie überspielt"[34]. Böckle führt zwei Beispiele an (Ehescheidung und Abtreibung) und sagt, es mag innerweltliche Gründe geben, die beides in gewissen Fällen rechtfertigen. Für den Christen zählen aber diese Gründe nicht[35]. Damit soll nicht gesagt sein, daß christliche Ethik unvernünftig sein dürfe in ihren Forderungen. Gemeint ist, daß die Forderungen des Glaubens über die Forderungen, die der Vernunft zugänglich sind, hinausreichen können. Damit ist die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik angeschnitten und dahin beantwortet, daß das Proprium christlicher Ethik nicht aufs Formale — auf den Begründungshorizont — beschränkt werden kann, sondern auch inhaltlich-material zu verstehen sei[36]. Diesbezüglich hat Böckle seine Meinung korrigiert und gesagt: „Ich glaube nicht, daß man Inhalt und Motiv so voneinander trennen kann. Hier qualifiziert das Motiv den Inhalt . . . Damit erhält die innerweltliche Forderung eine qualitative Veränderung, die durch die Unterscheidung von Motiv und Inhalt nicht genügend erfaßt wird"[37].

Damit kommen wir zum letzten Punkt, zur Forderung, sowohl bei der Information als auch bei der Begründung ganzheitlich vorzugehen, d. h., die Einsichten anderer Wissenschaften zu berücksichtigen, soweit sie sittlich relevant sind.

*C) Die Moraltheologie im Dialog mit anderen Wissenschaften*

Die Probleme, vor denen die katholische Moraltheologie heute steht, sind allgemein menschlich oder doch europäisch. So kommt es, daß die Bedeutsamkeit der Moral auch aus naturwissenschaftlicher Sicht entdeckt und berücksichtigt wird. Insbesondere die biologischen Verhaltensforscher aus der Schule von Konrad Lorenz sind bewußt auf Fragen der theologischen Ethik eingegangen. Anderseits hat die Theologie erkannt — wie Fritz Rauh schreibt — „daß auch sie in zunehmendem Maße die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften in ihre Überlegungen und Schlußfolgerungen einbeziehen muß"[38]. Für diesen Dialog (auch interdisziplinäres Kolloquium genannt) ist der Begriff der „Konvergenzargumentation" hilfreich, den Johannes Gründel geprägt und verdeutlicht hat für den Gebrauch des Moraltheologen. Er schreibt: „Gerade die Vielschichtigkeit menschlicher Erkenntnis und die Vielfalt der Erfahrungs- und Erkenntnisquellen machen es notwendig, bei einem Aufweis der Geltung sittlicher Weisungen die verschiedenen Teilaussagen auf ihre ethische Relevanz hin zu prüfen und sie — wo sie entsprechend tragfähig sind — zu sammeln und gleich einer Linse ‚gebündelt' zu verarbeiten"[39].

Nicht unwichtig ist Gründels Hinweis, daß sich die moraltheologische Beweisführung von der logischen Beweisführung insoweit unterscheidet, als bei der moraltheologischen Beweisführung der ganze Mensch angesprochen und gefordert wird. „Darum überschreitet die ethische Zustimmung den rein theoretischen und logischen Beweis. Sie

---

[34] *F. Böckle*, Diskussionsbeitrag, in: *E. Kellner* (Hg.), Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. München 1970, 133.

[35] Vgl. ebd. 151. — Böckle ist mit seiner These, daß personale Existenz vor Ausbildung der Großhirnanlage nicht anzunehmen sei (vgl. *F. Böckle*, Kann die Frau allein entscheiden?: Publik 33 [1971] 12), auf erhebliche Kritik gestoßen. — Sehr informativ und sachlich ausgewogen ist der Beitrag von *J. G. Ziegler* zu diesem schwierigen Problem, der unter dem Stichwort „Abtreibung" im aktuellen Lexikon „Die heißen Eisen von A bis Z", 13—26, erschienen ist. — Statt der Abtreibung könnte man — neben der Ehescheidung — den Selbstmord als Beispiel anführen, d. h. als Fall, der aus innerweltlicher Sicht in gewissen Situationen gerechtfertigt erscheinen mag, aber niemals für den Christen.

[36] Vgl. *J. G. Ziegler*, Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska?: Collectanea Theologica 43 (1973) 15 ff.

[37] *F. Böckle / I. Hermann*, Die Probe aufs Humane. Über die Normen sittlichen Verhaltens (Das theologische Interview 15). Düsseldorf 1970, 21.

[38] *F. Rauh*, Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie. München 1973, 9.

[39] *J. Gründel / H. van Oyen*, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums. Freiburg 1970, 64.

vollzieht sich bereits im Raume menschlicher Freiheit und verdient darum mit Recht den Namen einer personalen Zustimmung; sie besitzt ihren eigenen ethischen Wert und trägt bereits etwas von jenem Wagnis in sich, das auch für den christlichen Glaubensakt eigentümlich ist"[40].

Damit sind die Grenzen und Unterschiede moraltheologischer und rein theoretischer Beweisführung, auf die sich andere Wissenschaften beschränken können, aufgewiesen. Die Konvergenzargumentation darf diese Unterschiede nicht verwischen. Das Problem, wie die Einsichten verschiedener Wissenschaften zusammengefaßt werden können, ohne ihren Eigenwert zu verlieren, ist noch nicht gelöst. Aber schon die Bereitschaft zum Dialog mit anderen Wissenschaften — als Zeugnis der Offenheit — besitzt einen großen Wert. Denn Offenheit ist das Gegenteil von Ideologie und Manipulation. Diese Offenheit sollte für die katholische Moraltheologie in hohem Maße kennzeichnend sein. Der Ansatz hierzu besteht in der katholischen Lehre von der natürlichen Offenbarung, die der Wortoffenbarung nicht widersprechen kann, denn sie kommen ja beide von Gott.

[40] *Gründel*, a. a. O. 66.

JOSEF KUBALÍK

# Johannes von Ragusa und die hussitische Ekklesiologie*

Magister Johannes Hus wurde 1409 Rektor der Universität in Prag. Schon vorher hatte er die Lehren Wyclifs vertreten und gegen deren Verurteilung durch die Universität von Oxford protestiert. Er besaß jedoch das Vertrauen des Königs Wenzel sowie des Erzbischofs Zbyňek von Hasenburg. Auch die Königin Sophie und der nach Kirchengut gierige Adel standen auf seiner Seite. Dem Auftrage Roms, die Schriften Wyclifs auszuliefern und dessen Lehre als irrig zu verwerfen, fügte sich Hus nicht. Daraufhin ließ der ihm vorher gutgesinnte Erzbischof etwa 200 Handschriften wyclifitischer Herkunft verbrennen und sprach über Hus und dessen Anhänger den Kirchenbann aus. Da Hus jedoch weiter predigte und sich der Vorladung des päpstlichen Untersuchungsrichters widersetzte, wurde er 1411 vom Papst exkommuniziert. Die kirchliche Spaltung im Lande griff weiter um sich. Der neuerwählte Kaiser Sigismund wollte Böhmen zu Hilfe kommen und bewog Hus, seine Sache vor das Konstanzer Konzil zu bringen. Dieses verwarf 30 Lehrsätze von Hus als irrig[1] und verurteilte in Gegenwart des Kaisers den nicht zum Widerruf bereiten Hus als Irrlehrer, der nach damaligem Recht dem Feuertod verfiel (6. Juli 1415). Doch der ideologische Streit zwischen Hussiten und Katholiken war damit nicht beendet. Nach Jahren unversöhnlichen Kampfes verhandelte man auf dem Konzil zu Basel. Wie Hus in Konstanz in Jean Gerson (Paris) seinen Gegner und im Magister Stefan Paletsch (Prag) seinen Verteidiger hatte, so stand zu Basel dem hussitischen Magister Johann von Rokyzana (Prag) als Gegner Johann von Ragusa (Paris) gegenüber, dessen Werke die hussitische Lehre besser verstehen

* Gastvorlesung an der Universität Wien (Mai 1976). Redaktionell gekürzt.

[1] Wie Wyclif schränkte auch Hus die Kirche ein auf die für den Himmel Vorherbestimmten, hielt das Papsttum nicht für notwendig und leitete jede Amtsgewalt vom sittlichen Leben des Trägers ab nach der Lehre Wyclifs: „Keiner ist weltlicher Herr, keiner Prälat, keiner Bischof, solange er in der Todsünde ist."

lassen. Darum sei der Lebenslauf dieses Theologen (I) und der Inhalt seines Werkes „De Ecclesia contra Bohemos"[2](II) vorgestellt.

## I. Lebenslauf des Johannes von Ragusa

Jan Stojkowicz ist zwischen 1393 und 1395 in der dalmatinischen Stadt Ragus-Dubrovnik (lat. Ragusa) geboren[3]. Der begabte Jüngling trat in den Dominikanerorden ein, erlangte in Paris die Magisterwürde und wurde von der Universität mit einer Mission an den Kaiser, an den Papst und an das Konzil beauftragt[4]. Nach dem Konzil von Siena lehrte er an der Universität Paris. 1429 tritt er wieder in diplomatischen Dienst und geht nach Rom, das er 1431 verläßt als Begleiter des Kardinals Julian Cesarini, der als päpstlicher Legat nach Deutschland reiste. Da der Legat mit dem Kreuzzug gegen die Hussiten voll beschäftigt war, sandte er Ragusius nach Basel, wo dieser im Namen des Kardinals das Konzil eröffnete (23. 6. 1431). Nach der Niederlage des Kreuzheeres bei Taus kommt Julian selbst nach Basel und übernimmt den Vorsitz. In den Verhandlungen mit den tschechischen Delegierten spielt Ragusius die Hauptrolle[5]. Diese wurden in Basel freundlich empfangen (4. 1. 1433). Johann von Rokyzana behandelte als 1. Prager Artikel die Kommunion sub utraque specie. Dagegen verteidigte Ragusius die kath. Lehre eine Woche lang. Weil er im Disputationseifer die Hussiten Häretiker und Schismatiker nannte, protestierten die Tschechen gegen den hitzigen Dalmatiner[6]. Cesarini mußte eingreifen und die Parteien versöhnen. In den folgenden fünf Tagen erwiderte Rokyzana seinem Gegner. Daraufhin erklärte Ragusius vor dem Konzil: der Streit sei keine Bagatelle, es handle sich um einen wichtigen Bestandteil des Glaubens. Darum fordere er, daß er Rokyzana nochmals erwidern dürfe. Aus diesen Repliken erwuchs sein Hauptwerk „De Ecclesia contra Bohemos".

Aufgabe des Konzils war nicht nur die Versöhnung mit den Hussiten, sondern auch die Gewinnung der schismatischen Griechen für die Einheit mit der Westkirche. Dazu wurde eine Gesandtschaft nach Konstantinopel geschickt (1435), der auch Ragusius angehörte. Er benützte diese Gelegenheit, um ausführlich die östliche Theologie zu studieren. 1438 kehrte er mit vielen Handschriften und Büchern nach Basel zurück. Als treuer Anhänger der Konziliaridee erhielt er vom Basler Konzil die Bischofswürde. Der Gegenpapst Felix V. (Amadeus von Savoyen) ernannte ihn zum Kardinal (tituli S. Sixti)[7]. Gegen Ende des Jahres 1443 starb er[8] und wurde in Basel begraben. Das Dominikanerkloster bekam seine griechischen Handschriften und die Kodizes, die er aus

---

[2] Die Handschrift befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Basel und ist noch nicht im Druck erschienen.

[3] Sein Vater hieß Stoikov. Nach slawischer Tradition erhielt sein Sohn das Patronymikum Stoikovicz. Der Chronist Peter von Saaz, der am Basler Konzil teilgenommen hat, nennt ihn in seinem Tagebuch „Joannes Sclavus de Carvatia" (Johann, der Slawe aus Kroatien) oder kurz „Ragusius".

[4] In seiner Schrift „Initium et prosecutio concilii Basileensis" schildert Ragusius, was er 1423 und 1424 in Rom, Pavia und Siena erlebte.

[5] Er beschreibt alles ausführlich in seinem „Tractatus, quomodo Bohemi sunt reducti ad unitatem Ecclesiae", ein Sammelband der Verhandlungen, redigiert 1434 vor der Reise nach Konstantinopel.

[6] Prokop der Große erklärte: „Dieser Mensch, unser Stammesgenosse tut uns Unrecht, indem er uns als Häretiker bezeichnet." Ragusius antwortete: „Eben deswegen, weil ich euer Stammesgenosse bin, was Sprache und Nation betrifft, wünsche ich euch so inbrünstig, daß ihr zur Mutter Kirche zurückkehrt". Vgl. O. Lorenz op. cit. 322.

[7] Das Archiv in Třeboň (Wittingau) bewahrt 2 eigenhändig geschriebene Briefe dieses Kardinals auf, in denen Ulrich von Rosenberg, dieser mächtige südböhmische Fürst, für seine Treue zu Papst Felix V. gelobt wird.

[8] Der Gegenpapst teilt am 14. März 1444 dem Basler Konzil mit, daß Johannes Kardinal tituli S. Sixti „vor einigen Monaten durch den Tod den irdischen Angelegenheiten entrissen wurde."

Konstantinopel mitgebracht hatte. Sie bilden heute die Kostbarkeiten der Universitätsbibliothek in Basel.

Johannes von Ragusa ist eine bedeutende Persönlichkeit, seine literarischen Werke bezeugen seine Größe. Bemängeln kann man nur seine Verteidigung der Konziliaridee, sein Stehen zum Gegenpapst und zum später schismatischen Basler Konzil[9]. Im Konzil standen zwei Universitäten gegeneinander: Paris und Prag, beide vertreten durch slawische Magister. Das konziliaristische Paris durch den „Schismaticus Croatus" Johannes von Ragusa, Prag durch den „Haereticus Bohemus" Johannes von Rokyzana. Für die Objektivität des Pariser Magisters spricht, daß er dem Leser seines Werkes empfiehlt, auch die Abhandlung seines Gegners zu lesen, um durch Vergleich beider die wahre Lehre und echte Kirche Christi zu erkennen.

## II. Tractatus de Ecclesia contra Bohemos

Ragusius erkannte sehr wohl, daß es bei dem Disput mit den Hussiten nicht allein um die Kelch-Kommunion und die vier Prager Artikel ging. Die Wurzel des ganzen Streites lag tiefer und bestand in der falschen wyclifitischen Auffassung der Kirche. Darum griff er zur Feder und schrieb eine der besten Ekklesiologien, die ein tieferes Erfassen der hussitischen Lehre ermöglicht[10]. Der Traktat hat drei Teile und jeder Teil mehrere Kapitel.

*Im 1. Teil (17 Kap.) wird die Frage der Mitgliedschaft in der Kirche behandelt.*

Rokyzana hatte sechs Bedeutungen des Wortes „Kirche" unterschieden: 1. das Gotteshaus, 2. die Gemeinschaft der Bischöfe, 3. die Gemeinschaft aller Christen, 4. die Gemeinschaft der Bösen und der „praesciti" (von denen Gott vorherweiß, daß sie trotz Mitgliedschaft in der Kirche verlorengehen), 5. die Gemeinschaft der Gerechten und Prädestinierten (zum Heil), 6. die Gemeinschaft der praedestinati und praesciti. Da die Hussiten nur die Gemeinde der Prädestinierten für die echte Kirche Christi hielten, will Ragusius beweisen, daß nach Christi Willen die Kirche ist „Gemeinschaft der Gläubigen — der guten und auch der bösen —, die den Papst als Oberhaupt anerkennen".

Mit dem Aquinaten unterscheidet Ragusius die Gnade der Vorherbestimmung (von seiten Gottes), die in der ewigen Liebe Gottes zu den Menschen besteht, die aber nicht verursacht, daß jemand gut oder böse ist, weil Heil oder Verdammnis durch den freien Willen des einzelnen entschieden wird. Auf seiten des Menschen verursacht die heiligmachende Gnade das übernatürliche Leben der Seele und die Gotteskindschaft, indes die umsonst gegebene Gnade nicht die eigene Rechtfertigung bewirkt, sondern mithilft zur Rechtfertigung eines anderen[11]. Diese dreierlei Gnaden: vorherbestimmende, heiligmachende, umsonst gegebene sind keine Unterscheidungsmerkmale für die Kirche, sondern nur Bedingungen, unter denen die Menschen in ein und derselben Kirche leben. Man muß die Kindschaft Gottes von der Mitgliedschaft der Kirche unterscheiden, was Wyclif wie Hus nicht tun. Nach katholischer Lehre besteht die

---

[9] „Dies aber stellte in der damaligen Epoche einen gemeinsamen Irrtum auch anderer hervorragender Männer dar, die sonst durch ihre Frömmigkeit und Bildung bekannt waren. Selbst Aeneas Sylvius, der spätere Papst Pius II., war als Kardinal ein Anhänger dieser Theorie. Dies ist auf Kosten der menschlichen Schwäche zu verstehen." Vgl. Quétif/Echard, op. cit. 798.

[10] Dieser Traktat, bisher unbekannt, war versteckt in einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Basel (Signatur AD 29). Eine Abschrift, zu Beginn des 18. Jh. für die königliche Bibliothek in Paris, findet sich dort in der Nationalbibliothek (Signatur Lat. 1439) mit 453 Folien. Der Abschreiber datiert den Traktat fälschlich auf 1439. Ragusius erwähnt aber selbst, daß seine Schrift aus den Disputen und Repliken mit Rokyzana entstanden sei vor seiner Reise nach Konstantinopel (1435).

[11] Ex parte Dei: gratia praedestinationis; ex parte hominis: gratia gratum faciens et gratia gratis data. Diese letzte geht durch schwere Sünde nicht verloren (wie die heiligmachende Gnade) und kann auch Sündern gegeben werden, die nicht die Gotteskindschaft besitzen.

pilgernde Kirche aus Guten wie Bösen nach den Aussagen der Hl. Schrift (Gleichnis vom Schafstall, vom Unkraut unter dem Weizen) und der Väter (bes. des hl. Augustinus). Es ist ein aussichtsloses Beginnen der Häretiker, die Kirche mittels der vorherbestimmenden oder auch der heiligmachenden Gnade zu definieren, denn es bleibt Gottes Geheimnis, wer vorherbestimmt und auserwählt ist.

*Im 2. Teil (47 Kap.) werden Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolizität der Kirche dargelegt.*

Die Kirche Christi ist eins in der Taufe, im Glauben und in der Liebe. Demgemäß kann ein Christ dreierlei Beziehungen zur Kirche haben und in ihr sein: durch seine Taufe, seinen Glauben und als vollkommenes Glied auch durch seine Liebe (fides formata).

Am ausführlichsten analysiert Ragusius die Apostolizität der Kirche. Christus ist die primäre, die Apostel sind die sekundäre Grundlage der Kirche. Sie haben diese aufgebaut durch die Heiligkeit ihres Lebens, durch die Wahrheit ihrer Lehre, durch Wundertaten und ihr Martyrium. Von Christus erhielten sie das Lehramt, um die geoffenbarten Wahrheiten zu predigen; die Schlüsselgewalt, um die falschen Bestrebungen zu korrigieren; besonders aber die priesterliche Vollmacht. An der Spitze der Apostel steht Petrus, der seinen Primat tatsächlich ausgeübt hat. Die Kirche wird bis zum Untergang der Welt bestehen. Die sittliche Qualifikation eines kirchlichen Amtsträgers verhindert weder die Ausübung noch die Wirkung seiner Vollmacht, denn Erstursache ist Christus selbst, die Apostel und ihre Nachfolger sind nur Instrumental-Ursachen. Neben der Weihegewalt (potestas ordinis) gibt es die Befehlsgewalt (potestas jurisdictionis); letzte betrifft sowohl die Vernunft wie auch den Willen. Die Kirche hat die Schlüssel der Wahrheit (in der Schrifterklärung hilft ihr der Hl. Geist) wie der Autorität. Diese Schlüsselgewalt betrifft nicht nur die Sünden, sondern auch die zeitlichen Sündenstrafen (Ablässe) und ist nicht nur den Gerechten und Vorherbestimmten gegeben, weil sie als umsonst gegebene Gnade nicht wegen der Gutheit ihres Trägers, sondern für den Nutzen der Kirche geschenkt wurde. Für den Sakramentenspender ist das Amt, nicht das persönliche Leben relevant[12].

Zur Kirche Christi gehören die Guten wie die Bösen, nicht aber die Häretiker, die sich gegen den Glauben vergehen. Zwischen einem gläubigen Sünder und einem Häretiker ist ein grundlegender Unterschied, denn der Irrlehrer stellt nach dem Aquinaten einen partiellen Ungläubigen dar[13].

Ragusius schließt diesen 2. Teil mit einem aufrichtigen und demütigen Bekenntnis: „Wir bekennen — um im Namen aller mir ähnlichen Sünder zu sprechen —, daß wir sündig sind und oft Gottes Majestät beleidigt haben. Trotzdem hoffen wir, daß wir die Mutter, unsere katholische Kirche, so lieben, daß weder der Tod noch alle möglichen Mächte, weder gegenwärtiges noch zukünftiges Leid uns vom Busen der Mutter Kirche trennen werden und von der unendlichen Gnade und Liebe Gottes, die in Christus Jesus besteht, in unserem Herrn, der gebenedeit sei in alle Ewigkeit. Amen"[14].

---

[12] Ein Prälat in der Todsünde ist gefesselt (ligatus) in seinem Gewissen, aber frei (liber) in seiner Schlüsselgewalt. Die Vorgesetzten verlieren wegen ihrer Sünde nicht ihre Vollmacht und man soll sie pflichtmäßig ehren, also nicht „stets die Prälaten beschimpfen und so die Kirche Christi mit Hundezähnen zerreißen." (Pariser Handschrift fol. 232 b).

[13] „Das Königreich Böhmen, das weiland in der Einheit des Glaubens mit der römischen Kirche stand, ist heute zerteilt, weil es die Grundlagen des Glaubens verlassen hat. Denn die Verwegenheit, Mutter der Neuerungssucht, hat Johannes Hus mit seiner Kirche der Prädestinierten hervorgerufen, Jacobellus de Mies mit seiner Kommunion sub utraque specie und Hieronymus von Prag mit seinen ‚universalia realia', mit seiner Vermutung, daß die Allgemeinbegriffe real seien."

[14] Pariser Handschrift fol. 259.

*Der 3. Teil (12 Kap.) ist der interessanteste.* Er beweist die Echtheit der Kirche durch fünf Merkmale (nach Augustinus): 1. Weisheit und Reinheit des Glaubens; 2. Übereinstimmung der Völker; 3. durch Wunder bestätigte Autorität; 4. apostolische Nachfolge im Petrusamt; 5. Bezeichnung „Katholische Kirche".
*Das 1. Merkmal der Echtheit der kath. Kirche besteht in der Reinheit des Glaubens,* die sich schon nach Hieronymus nicht bei den Kirchen im Osten, sondern nur beim Apostolischen Stuhl in Rom findet. Denn er schreibt an Papst Damasus: „Ich will niemand folgen, nur Christus, weil ich in der Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri lebe. Ich weiß, daß die Kirche auf diesem Felsen erbaut wurde. Jeder, der das Lamm außerhalb des Hauses gegessen hat, bleibt ein Fremdling. Wer nicht in der Arche Noahs ist, wird während der Sintflut sterben"[15]. Ragusius betont, daß die höchste Autorität innerhalb der Kirche nur das Allgemeine Konzil hat, das in Basel eröffnet wurde und noch nicht beendet ist. Wohl hat Gott einfache Fischer zum Apostelamt berufen, später jedoch hat er gelehrte Männer, Apologeten, gegen die Irrlehrer erweckt. Es entstanden Generalstudien und Universitäten. Wo diese verfallen, dort leidet auch der Glaube[16]. Trotz aller Mängel fließen diese Weisheitsquellen immer noch in der kath. Kirche und bewahren die Glaubenseinheit. Ragusius zitiert die Universitäten von Paris, Tours, Avignon, Salamanca Valladolid, Oxford, Cambridge, Köln, Wien, Heidelberg, Löwen, Krakau, Rom, Bologna, Padua, Siena u. a. Auch die Lehranstalten der vier großen Mönchsorden blühen als weitere vier Quellen der Wissenschaften[17].
*Das 2. Merkmal der Echtheit der kath. Kirche besteht in der Übereinstimmung der Völker.* Ragusius weist hin auf die christlichen Königreiche von Italien, Frankreich, Spanien, Portugal, England, Ungarn, Polen, Norwegen, Schweden (früher auch Böhmen). Nach den Hussiten war nur die frühchristliche Kirche echt, und auch die östlichen Kirchen folgen Chritus besser als die römische Kirche. Denn Christus war demütig, arm, voll Heiligkeit und Reinheit. Dagegen sind Papst und römische Prälaten stolz, prunksüchtig, eitel, reich, wollüstig, simonistisch und voller Laster. Die böhmische Kirche will der frühchristlichen ähnlich sein im Glauben, in der sakramentalen Praxis und im sittlichen Leben.
Ragusius repliziert darauf: das alles seien nur Ausreden. Die echte Kirche Christi darf nicht schismatisch sein. Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat, wie schon der hl. Cyprian sagte. Wo ist die einheitliche sakramentale Praxis? Die einen nennen sich Prager, die anderen Taboriten, die dritten Waisen. Dazu gibt es noch weitere Sekten. Über die angebliche sittliche Vollkommenheit der östlichen Christenheit kann sich Ragusius nicht äußern, weil er noch nie in diesen Gegenden war[18]. Er hofft jedoch, daß es auch im Westen mehr echte Christen gibt, als die Beschimpfer der hl. römischen Kirche behaupten.

Was den Prunk bei den Gottesdiensten betrifft, so sei er grundsätzlich in der Verehrung Gottes begründet. Ragusius will ihn aber nicht verteidigen, sondern er beschwört die

---

[15] Ragusius fährt fort: „Sieh, wie hellklar dieser hochberühmte Lehrer schreibt, den der Osten wie der Westen hochpreisen und dessen Ruhm Böhmen und alle slawischen Länder und Königreiche desto mehr berühren sollte, weil er der gleichen slawischen Sprache und Herkunft war. Welch glorreiches Diadem unseres Königtums Dalmatien und der Stadt Strido!"

[16] So sei es in Böhmen. Solange die Prager Universität blühte, war das Königtum Böhmen auf der ganzen Welt bekannt durch seine Treue, seine Friedfertigkeit und seinen Ruhm. Anstatt hervorragender Magistri und Doktoren der Theologie lehren jetzt dort nur wenige magistrunculi in artibus (halbfertige Philosophen), durch deren Oberflächlichkeit und Verwegenheit das Königreich in verschiedene Sekten gespalten wurde.

[17] Diese Lehranstalten und Mönchsorden hat man aus dem Königreich Böhmen vertrieben, was zur Folge hatte, daß auch die reine Glaubenswahrheit vertrieben wurde und mit ihren Trägern ins Exil wegging. Vgl. Pariser Handschrift fol. 291 b.

[18] Pariser Handschrift fol. 314.

Väter des Konzils: Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Prälaten und alle geistlichen Mitbrüder: sie sollten ohne Rücksicht auf die Vergangenheit und ohne Zögern „eine tatsächliche und echte Reform der Kirche an Haupt und Gliedern verwirklichen, die dem Herrn lieb wäre und die Welt umwandeln sollte. Denn ohne solche Reform, durch die der Friede zwischen Gott und uns gestiftet wird, kann weder das Glaubensschisma vermieden noch der weltliche Friede erreicht werden"[19].

*Das 3. Merkmal der echten Kirche Christi besteht in der durch Wunder bestätigten Autorität.* Die Apostel predigten frei die Frohbotschaft und bestätigten ihre Sendung durch Wunder. Die Autorität der Schlüsselgewalt in der Kirche ist durch ihr Alter gesichert. Das müßte den Hussiten zu denken geben. Die Laienkommunion unter einer Gestalt war jahrhundertelang Überlieferung der Kirche. Dagegen behaupten nun die Neuerungssüchtigen: die Kommunion unter beiden Gestalten sei zum Heile notwendig.

*Das 4. Merkmal der echten Kirche stellt die Nachfolge der Bischöfe auf dem Stuhle Petri dar.* Die Gegner des päpstlichen Primats leugnen, daß Petrus in Rom war, weil dies nicht in der Bibel erwähnt ist. Aber den Aufenthalt Petri in Rom bezeugen Hegesippos, Eusebius, Ambrosius, Hieronymus und andere. Darum sind die Nachfolger Petri auf seinem Bischofsitz auch die Nachfolger in seinem Primat. Hus irrt, wenn er den päpstlichen Primat aus der kaiserlichen Macht, besonders aus der sogenannten ‚Konstantinischen Schenkung' ableitet. Rom besitzt den Primat nicht, weil es Hauptstadt des römischen Reiches war, sondern weil dort Petrus seinen Bischofsitz hatte. Der Primat des römischen Bischofs wurde von den Konzilien anerkannt (Nizäa, Chalzedon, Konstantinopel und auch späteren) wie auch von den griechischen Vätern (Cyrill von Alexandrien, hl. Maximus, hl. Athanasius, Johannes Chrysostomus).

Weil Rokyzana den Katholiken vorwirft, daß sie die Autorität der Kirche höher bewerten als die der Hl. Schrift und sich dabei auf Augustinus beruft, erwidert Ragusius: Augustinus wollte den Irrlehrern sagen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu gebracht hätte, die jenes Evangelium angenommen und gebilligt hat."

Ragusius beendet seinen Traktat mit einem Seufzer: „Wie gottlos muß jener sein, der behauptet, daß die Kirche mit einer unübersehbaren Menge berühmter und gelehrter Doktoren irrt, deswegen ihre Autorität ablehnt und seinen eigenen Eselskopf höher wertet als die kirchliche Autorität! Nichtsdestoweniger beten wir auch für ihn und für alle Häretiker und Schismatiker. Möge Gott und unser Herr Jesus Christus sie zurückführen in die heilige, katholische und apostolische Kirche, die immer Mutter ist. Amen"[20].

## Literatur


*Fr. Appendini,* Notizie istorico-critiche sulle antichità, storia e letteratura de Ragusei, Ragusii 1803.

*J. Quétif / J. Echard,* Scriptores Ordinis Praedicatorum, 2 Bde. Paris 1719—21.

*Joannis de Ragusio,* tractatus: Quomodo Bohemi sunt reducti ad unitatem ecclesiae. *Fr. Palacký,* Monumenta conciliorum generalium saec. XV. Concilium Basileense. Scriptorum I., Vindobonae 1857.

*O. Lorenz,* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, 2 Bde Berlin 1886/87 (3. Aufl.).

*Joannes de Ragusio,* Tractatus de Ecclesia contra Bohemos, Ms lat. 1439 Bibliothêque Nationale de Paris; Ms AD 29 Universitätsbibliothek Basel.

*Paul de Vooght,* L'héresie de Jean Hus, Louvain 1960; *ders.:* La doctrine et les sources du sermon „Dixit Martha", RevSR Strasbourg 1957, 20—33.

*G. Thils,* Le „Tractatus de Ecclesia" de Jean de Raguse, Angelicum XVII (1940) 219—244.

*K. Binder,* Der „Tractatus de Ecclesia" Johanns von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Husiten, Angelicum XXVIII (1951) 30—54.

*J. Krchňák,* Čechové na koncilu basilejském, Křestanská Akademie, Řím 1966.


[19] Pariser Handschrift fol. 317 b. [20] Pariser Handschrift fol. 430.

PETER GRADAUER

# Römische Erlässe und Entscheidungen

*Neuordnung in der Diözese Rom*

Als Paul VI. am 8. Januar 1977 in der römischen Bischofskirche, der Lateranbasilika, eine Neuordnung der Römischen Diözesankurie, des sogenannten Vikariates von Rom, verkündete, unterstrich er seine persönliche Verantwortung als Bischof der Diözese Rom. Diese Neuordnung soll nach den Worten des Papstes dazu dienen, „das christliche Leben in Rom neu zu beleben und dem Führungsorgan der Diözese größere Effizienz in Übereinstimmung mit den gewandelten Anforderungen der Gegenwart zu verleihen, ohne es jedoch an Treue zu den ruhmreichen und erprobten Traditionen der Vergangenheit fehlen zu lassen". Die Apostolische Konstitution „Vicariae Potestatis in Urbe" vom 6. 1. 1977 ist eine Weiterführung der in der Apostolischen Konstitution „Etsi nos" getroffenen Anordnungen Pius' X., mit denen dieser am 1. 1. 1912 die bischöfliche Behörde der Ewigen Stadt den damaligen Verhältnissen angepaßt hatte. Wie Paul VI. selbst hervorhob, zeichnet sich das neue Dokument „durch Neuerungen aus, die der schon jahrhundertealten Tradition des Vikariates Rechnung tragen". Im wesentlichen werden die seit 1912 vorgenommenen Änderungen sanktioniert, die seither neu entstandenen Ämter mit fest umrissenen Aufgabengebieten in die Bischöfliche Kurie eingegliedert und auch den nachkonziliaren Räten — Priesterrat, Seelsorgerat und Dechantenrat — feste Plätze im Leitungsgefüge der Diözese Rom zugewiesen.

Das Dokument nennt unter den grundsätzlichen Richtlinien: Jede Tätigkeit im Bereich des Vikariats, auf welcher Ebene und auf welcher Stufe der Verantwortlichkeit auch immer, ist wesentlich pastoral mit der Aufgabe, das Heilsmysterium für die Kirche Christi zu verwirklichen, und hat die Pflicht zum guten Beispiel, das der Hl. Stuhl der ganzen katholischen Kirche und allen Menschen überall auf der Welt geben muß (Nr. 1, § 1). Zum organisatorischen Aufbau wird betont: Das Vikariat (die Diözesankurie) besteht aus dem Generalsekretariat, den Ämtern und den Tribunalen. Die oberste und tatsächliche Leitung des Vikariats liegt beim Kardinalvikar. Der Vizegerent koordiniert gemäß den vom Kardinalvikar bestimmten Leitlinien alle Ämter des Vikariats in geeigneter Weise, wobei ihm zur praktischen Durchführung der Generalsekretär (Prälat) zur Seite steht. Die Offizialen stellen ihre Mitarbeit gern zur Verfügung (Nr. 3, §§ 1–3). Neu ist die Ablösung des bisherigen „Appellationsgerichtes des Römischen Vikariats" durch zwei neue kirchliche Gerichtshöfe: ein „Ordentliches Römisches Diözesangericht" und einen kirchlichen „Gerichtshof für die Region Latium"; damit hat der Papst die kirchliche Gerichtsbarkeit in Rom den entsprechenden Strukturen im übrigen Italien angepaßt; der Vorrang der beiden neuen römischen Gerichtshöfe besteht darin, daß von ihnen aus Appellationen direkt an die Römische Rota gelangen.

Paul VI. stellte die Neuordnung des Ordinariats von Rom im Rahmen eines kurzen Wortgottesdienstes in Gegenwart des Generalvikars des Papstes für die Diözese Rom, des Kardinals Ugo Poletti, und weiterer acht Kardinäle der Römischen Kurie den in der Lateranbasilika anwesenden römischen Weihbischöfen, Pfarrern und Gläubigen vor (AAS LXIX/1977, 5–18).

PAULUS GORDAN

# Kirche in der Welt von heute

Haydns „Schöpfung" beginnt bekanntlich mit einer dumpfen sinfonischen Einleitung, um die „Vorstellung des Chaos" zu erwecken. In düsterer Tonlage erklingt dann die Stimme des Erzengels Raphael und berichtet von der „Finsternis auf der Fläche der Tiefe." In etwas hellerer Farbe fällt der Chor ein und kündet das erste Wort des Schöpfergottes an: „Es werde Licht." Dann erst leuchtet strahlend vor diesem dunklen Hintergrund in blendender Klangfarbe der hinreißende Dur-Akkord glanzvoll auf: „Und es ward Licht." Der Christ ist kraft seines Glaubens gehalten, im Blick auf eine noch so chaotische Umwelt und auf die wüsten Geschehnisse seiner Gegenwart stets nur den dunklen Hintergrund zu erkennen, vor dem sich eines Tages das Licht der Glorie Gottes sieghaft abheben wird. Der erste Schöpfungsmorgen präludiert dem letzten Geschichtstag; von jenem zu diesem spannt sich, über Finsternisse hinweg, der Lichtbogen des göttlichen Heilsplans. In nüchternerer Sprache: Christliche Geschichtsdeutung hat optimistisch zu sein.

Das vorweggesagt, kann man wohl ohne Übertreibung behaupten, daß ein Überblick auf Lage und Geschichte der Kirche in der Welt von heute gerade in den letzten Monaten recht deutlich die „Vorstellung des Chaos" hervorzurufen geeignet ist. Dabei ist nicht leicht auszumachen, welche Elemente auf den Zerfall einer alten Ordnung, und welche andere etwa auf das Heraufdämmern neuer Gestaltung zu deuten wären. Dem Chaos lassen sich ja sowohl der Gedanke an Zerstörung und Untergang wie die Hoffnung auf einen neuen Kosmos zuordnen. Das Bild vom Chaos ist ambivalent, und ambivalent ist also auch notwendigerweise die Betrachtung zeitgeschichtlicher Vorgänge in Kirche und Welt.

Man könnte aus der wirren Vielstimmigkeit der Ereignisse und Geschehnisse des letzten halben Jahres vor allem ein beherrschendes Leitmotiv heraushören: *Der Kampf um die Menschenrechte.* Nicht als ob dieser Begriff neu wäre, — zumindest ist er so alt wie die USA, die ihn schon in die erste Verfassung vor 200 Jahren aufgenommen und dadurch zu politischer Relevanz verdichtet haben. Und es ist kaum ein Zufall, daß der im Jubiläumsjahr 1976 gewählte neue Präsident Jimmy Carter gerade die Menschenrechte zum ersten Punkt der Tagesordnung seiner Administration gemacht hat. Die Zukunft wird zeigen müssen, wieweit die Sprengkraft dieser gesinnungsethischen Haltung von politischem Kalkül gebändigt und durch den Realismus einer staatsmännischen Verantwortungsethik dosiert werden wird. Zur Zeit jedenfalls lassen sich die meisten Ereignisse und Tendenzen in der Welt auf den Nenner des Kampfes um und für die Menschenrechte bringen, und es ist klar, daß gerade auf diesem Gebiet auch die Kirche, und sie vor allem, in die Schranken gefordert ist. Denn ihr gehören die Menschenrechte ursprünglich und vom Evangelium her an, wenn es auch einer neuen „Lektüre" der biblischen Schriften bedurfte, um diese Urschrift unter manchen historischen Übermalungen wieder zu entdecken. Interessanterweise läßt freilich fast überall die Kirche den weltlichen Vorkämpfern einer Gesinnungsethik den Vortritt und beschränkt sich in kluger Vorsicht und Altersweisheit auf ein Handeln und Reden aus Verantwortungsethik, wobei sie freilich Gefahr läuft, von ungeduldigen Stürmern und Drängern mißverstanden, für feige und kompromißbereit oder gar für „faschistoid" gehalten zu werden. So etwa, wenn sie entgegen einem allgemein und allenthalben aufflammenden Menschenrechts- und Freiheitspathos in der Frage der Abtreibung auf ihrem Standpunkt beharrt und gerade im Namen des höchsten Menschenrechts auf Leben versucht, einer überbordenden Liberalisierung Einhalt zu gebieten, — in foro externo, auf dem Gebiet staatlicher Gesetzgebung, leider meist vergeblich, wie zuletzt der negative Ausgang des Volksbegehrens in Österreich gezeigt hat.

Unbeirrt auch von der Sympathiewelle für Dissidenten und Regimekritiker aus und in kommunistisch beherrschten Staaten und ohne leidenschaftlich für solche Bewegungen die Stimme zu erheben, setzt der Vatikan seine *„Ostpolitik"* fort, vorsichtig und mit kleinen Schritten, aber doch zielstrebig und nicht ohne sichtbare Erfolge: Daß Paul VI. nunmehr dem bereits im Vorjahr „in petto" ernannten Apostolischen Administrator von Prag öffentlich die Kardinalswürde verleihen konnte, läßt darauf schließen, daß darüber ein Einverständnis mit der tschechischen Regierung hergestellt werden konnte, was sicher nicht möglich gewesen wäre, wenn der Hl. Stuhl sich etwa lautstark in die Auseinandersetzung um die „Charta 77" eingemischt hätte. Man kann sich fragen — und hat sich auch im Vatikan sicher gefragt —, ob der Kardinalshut nicht zu teuer mit solchem Schweigen erkauft worden ist. Jedoch ist ein Kardinal in einem Ostblockland — und noch dazu in einem so hartgepanzerten — in Ermangelung einer Nuntiatur immerhin ein wertvoller Brückenkopf und eine gewisse (ungewisse...!) Garantie für die Aufrechterhaltung einer geordneten Seelsorge. Ähnliches gilt von Polen, wo die Gespräche des reisenden Vatikanbotschafters Poggi mit der Regierung freilich sowohl als Störmanöver und Haltesignale für die energische Aktion des polnischen Episkopats und seines tapferen Primas im Kampf für die Menschen- und Freiheitsrechte nach den Ereignissen des Vorjahres als auch im Sinne flankierender Maßnahmen gedeutet werden können. Auch hier gilt wohl der verantwortungsethische Grundsatz: Lieber schlechte oder gespannte Beziehungen als gar keine. In diesem Zusammenhang muß auch die Audienz gesehen werden, die der Papst am 9. Juni dem ungarischen Parteichef Kadar gewährte. Im übrigen wird der Vatikan als Teilnehmer an der Nachfolgekonferenz von Helsinki in Belgrad, bei der das Thema der Menschenrechte sehr nachdrücklich zur Behandlung ansteht, nicht schweigen können. Doch werden sich seine Vertreter erwartungsgemäß deutlich, aber in der üblichen diplomatischen Form vernehmen lassen, in der der Vatikan Meister ist. Kein Zweifel jedoch, daß man es in Rom nicht ungern sieht, wenn die Vormacht des Westens in der Person des US-Präsidenten manche heiße Kastanie aus dem Feuer holt.

Vereinfachend läßt sich sagen, daß auch die *großen Krisenherde* in der Welt von heute vor allem durch die brennende Frage der Menschenrechte am Kochen gehalten werden. Da ist vor allem *Afrika* zu nennen. Für die Christen in den zahlreichen jungen Staaten herrschen da beträchtliche Klimaschwankungen. Von der blutigen und unberechenbaren Tyrannei des Marschall-Präsidenten Idi Amin Dada von Uganda müssen die Christen jederzeit des Schlimmsten gewärtig sein. Die Ermordung des Kardinals Biayenda von Brazzaville (Sozialistische Republik Kongo) am 22. März 1977 war wohl eher ein persönlicher Racheakt oder die Folge einer Stammesfehde als der Auftakt für eine Christenverfolgung. Der Vatikan hat denn auch diese Greueltat mit der ruhigen Würde altrömischer Senatoren hingenommen. Die Befreiungsbewegungen, unterwandert von sowjetrussischem Einfluß und bewaffneter kubanischer Präsenz, berennen im übrigen die letzten Bastionen der „Herrschaft des weißen Mannes", wie man früher sagte; das drohende Chaos läßt sich voraussehen, eine neue Ordnung einstweilen noch nicht ahnen. Mit erstaunlicher Elastizität hat die Kirche in den ehemaligen portugiesischen Herrschaftsgebieten Angola und Mozambique eine einheimische Hierarchie errichtet, die allerdings mit äußerst schwachen Kräften die Stellung hält, in Erwartung besserer Zeiten. Völlig düster und chaotisch scheint die Lage in Äthiopien, dem ehemaligen „christlichen" Kaiserreich, das bei Licht besehen, so christlich gar nicht war und das nun von Auflösungserscheinungen bedroht ist, unter denen vor allem die vielen koptischen, die wenigen katholischen und protestantischen Christen in gleichem Maße leiden müssen. Das Militärregime hat den am 26. Februar 1963 eingeweihten Evangelischen Rundfunksender „Stimme des Evangeliums", der in ganz Afrika vernehmbar war, zum Schweigen und als „Stimme der Revolution in Äthiopien" erneut zum Reden gebracht...

Der eigentliche neuralgische Punkt ist jedoch die Auseinandersetzung um Rhodesien (Zimbabwe), Südwestafrika (Namibia) und die Südafrikanische Union.

Auch an ihr beteiligen sich im Namen der Menschen- und Freiheitsrechte sowohl Präsident Carter wie die Vereinten Nationen in je verschiedener Dosierung. Rom hat keinen Anlaß, sich grundsätzlich dazu zu äußern. Die katholischen Bischöfe „vor Ort" jedoch — und die Mehrzahl anderer christlicher Gemeinschaften und Kirchen, soweit sie nicht, wie in der Union, eng mit der Apartheidsideologie des Vorster-Regimes verknüpft sind — machen kein Hehl daraus, daß sie die Rechtsposition der Freiheitsbewegungen bzw. Bürgerrechtsbewegungen anerkennen. Bischof Donald Lamont von Umtali, Rhodesien, hat dafür Gefängnis und Verbannung auf sich genommen. Die katholischen Bischöfe der Union ihrerseits haben gegen das bestehende Rassentrennungsgesetz die privaten katholischen Schulen für Schwarze und Mischlinge geöffnet und auch sonst gegen das Unrecht der Apartheid die Stimme erhoben. Die Dinge im Süden des afrikanischen Kontinents drängen zu einer Lösung, ob auf friedlichem Wege oder mit Gewalt, ist einstweilen noch offen. Im Grunde geht es in diesen Ländern darum, daß Gruppen und Gemeinschaften, die einstweilen noch um Menschenrechte kämpfen, danach verlangen, Subjekte des Völkerrechts zu werden. Wie auch immer das ausgehen mag, — die katholischen Christen jedenfalls werden sich nicht vorwerfen müssen, nicht auf seiten der Gerechtigkeit gestanden zu haben, — schon deswegen nicht, weil sie in der Mehrzahl — wenigstens in der Union — selbst die Unterdrückten sind: Etwa 1,500.000 Schwarze gegen 320.000 Weiße und 20.000 Mischlinge. Es ehrt die — fast ausschließlich weiße — Hierarchie, daß sie bei aller Klugheit eine entschiedene Haltung einnimmt und so die Zukunft für das Evangelium offen hält.

In Lateinamerika greift die Herrschaft der Ideologie der „nationalen Sicherheit" allmählich fast auf alle Länder des Subkontinents über und stellt sich in Form von harten Militärdiktaturen dar. Auch hier machen sich Bischöfe und Priester sowie mutige Laien zu Sprechern der Menschenrechte und setzen sich damit der Gefahr aus, als „subversiv" betrachtet und entsprechend behandelt zu werden. In immerhin „katholischen" Ländern können die Bischöfe oft als einzige gelegentlich ihre Stimme erheben, weil die staatlichen Autoritäten wenigstens äußerlich den Anschein der Kirchlichkeit zu wahren sich bemühen. Doch gilt auch das nur mit großen Einschränkungen. Leider radikalisiert sich die Opposition mehr und mehr, so daß Christen oder gar Priester und Bischöfe sich kaum je mit ihr solidarisch erklären können, ohne wirklich „subversiv" d. h. marxistisch-revolutionär zu werden. Doch bleibt es auch dann noch Auftrag der Hirten, dafür einzutreten, daß politische Gefangene menschlich behandelt werden, einen ordentlichen Prozeß bekommen, nicht gefoltert oder heimlich beiseite geschafft werden. Immer wieder nehmen dazu ganze Episkopate — in Brasilien, Argentinien, Chile — oder einzelne Bischöfe Stellung, gelegentlich mit Erfolg, immer aber als Zeugen der Wahrheit und Gerechtigkeit im Namen des Evangeliums. Bemerkenswert ist aber auch, daß in manchen dieser Länder, vor allem in Brasilien, in Form von Basisgemeinden ein neuer Typ kirchlicher Gemeinschaft entsteht, sehr im Verborgenen und von der Hierarchie unbeachtet, aber auch unbehelligt, — nach dem wenigen, was man darüber erfährt, jedoch durchaus rechtgläubig und geistlich wach, dabei voll eines lebendigen Gemeindebewußtseins, wie man es in den viel zu großen und ungenügend betreuten Pfarrgemeinden nicht kennt. Vielleicht liegen hier die Anfänge für ein kirchengeschichtliches Phänomen, dessen Bedeutung erst später offenbar werden wird.

Was sich in *Asien* abspielt, ist schwer zu durchschauen. Die durch eine freie Wahl herbeigeführte Wende in Indien geht nicht zuletzt ebenfalls auf das Verlangen nach Menschenrechte und Bürgerfreiheit zurück. Ein wenig mag dabei auch die entschiedene Stellung der Kirche zur Frage der Geburtenregelung mitgespielt haben, die

mancherorts die höchst verwerfliche und empörende Form der Zwangssterilisierung angenommen hatte. Ob freilich die neue Regierung eines der wichtigsten Menschen- und Freiheitsrechte: das Recht auf Freiheit vom Hunger, wird verwirklichen können, steht einstweilen dahin. Jedenfalls dürfte es der katholischen Hierarchie leichter sein, sich zu dieser Regierung mit Vorschußvertrauen positiver zu stellen als zu der nunmehr abgelösten demokratisch getarnten Diktatur von Indira Ghandi. Die Kirche in Vietnam scheint Überlebenschancen zu haben, im Gegensatz zu Kambodscha und Laos. In Südkorea hat sie einstweilen einen gesicherten Stand und wächst an Zahl und Verdienst, wenn auch dort die Christen oft genug im Kampf für die Menschenrechte Opfer und Gefahren auf sich nehmen müssen. Auf den Philippinen, jenem Inselreich mit überwältigender christlicher Mehrheit, herrscht ein latenter Kampf für soziale Gerechtigkeit, in dem christliche Gruppen die Präsidialdiktatur herausfordern. Und China bleibt weiterhin die große schweigende Sphinx.

Im *Vorderen Orient* ist zur Zeit Ruhe, — nach — oder vor? — dem Sturm. Im Libanon ist wieder ein prekärer, gefährdeter Bürgerfriede nach dem grausigen Bürgerkrieg eingekehrt. Ob aber Christen der verschiedenen Richtungen und Riten mit den Moslems je wieder friedlich in einem Gemeinwesen zusammenleben können, bleibt fraglich, zumal die Anwesenheit der Palästinenser die Wunden weiterhin offenhält. Der Nachbar Israel hat Brücken geschlagen zu den Christen im Norden; der „gute Zaun" hat erstmals Vertrauen aufkeimen lassen. Doch bleibt die Frage, die Israel an den ganzen Nahen Osten stellt, noch immer ohne Antwort. Die letzten Knessetwahlen mit dem Sieg des „Falken-Blocks" Likud haben die Lösung nicht leichter gemacht, und Carters Engagement für die Menschenrechte zwingt mit der ihm eigenen Logik den Präsidenten, mehr als es bisher amerikanische Politik war, auch die Rechte der Palästinenser höher in Rechnung zu stellen, — ein gordischer Knoten, so fest geschürzt, daß man fürchten muß, auch er sei nur mit dem Schwert zu lösen. Auffälligerweise schweigt die Kirche seit langem zu den Problemen; wenigstens dringt nichts von dem, was sie allenfalls sagt und tut, an die Öffentlichkeit. Dabei kann sie an dem Schicksal des Hl. Landes und vor allem Jerusalems nicht uninteressiert sein. Vielleicht hält sie sich klug zurück und Schweigen für Gold, um bei keinem Partner einer friedlichen oder kriegerischen Auseinandersetzung das Vertrauen zu verlieren, das allein ihr gegebenenfalls eine Mittlerrolle ermöglichen könnte.

Und *Europa?* Noch immer kirchliches Herz- und Kernland, entwickelt es sich in Politik, Wirtschaft und Kultur seit langem und je länger je mehr außerhalb christlicher oder gar kirchlicher Wirkkräfte, trotz bestehender, da und dort sogar regierender Parteien, die sich „christlich" nennen. Die Kirche hat keinen direkten Zugriff mehr auf Vorgänge und Entwicklungen, was nicht bedeutet, daß sie nicht gegenwärtig wäre „wie die Seele im Leib", nach einem Wort im altchristlichen „Brief an Diognet". Äußerlich oder direkt ist sie es nur selten. Das zeigt sich etwa in Italien, wo der „historische Kompromiß" in unserer Sprache: eine Große Koalition zwischen Christdemokraten und Kommunisten — unterwegs oder fast schon am Ziel ist, ohne daß der doch sehr nah betroffene Vatikan oder die italienische Bischofskonferenz sich vernehmbar eingeschaltet hätten. Das zeigt sich in Frankreich, wo sich eine Wendung nach links deutlich abzeichnet, und wo die Christen spontan in so gut wie allen Lagern und Formationen zu finden sind. Das zeigt sich sogar in Spanien, wo bei den ersten Wahlen nach vierzig Jahren einer weithin von der offiziellen Kirche mitgetragenen Diktatur die Bischöfe überaus zurückhaltend waren, — allerdings auch hier deutlich gesprochen haben, wo es um die Menschenrechte, konkret: um die Amnestie politischer Gefangener gegangen war. —

Mag die Kirche in der Welt von heute mitbetroffen sein von dem finsteren Chaos des Untergehens und Neuwerdens, ohne selbst noch als Ordnungsmacht wie im Mittelalter das Schöpfungswort: „Es werde Licht" sprechen zu können, so ist sie doch darauf

bedacht, lichte Ordnung in ihrem eigenen Hause zu halten und möglichst unangefochten ihre bewährten Strukturen zu erhalten und zu sichern. Unbeirrt verfolgt man im *Vatikan* die Kraftlinien ökumenischer Bemühungen, die zuletzt in der Begegnung Pauls VI. mit dem anglikanischen Erzbischof von Canterbury gipfelten und eine Wiedervereinigung der römischen mit der anglikanischen Kirche in den näheren Bereich der Möglichkeit rückten. Der Erzbischof von Canterbury freilich hatte in seinem ökumenischen Programm ebenfalls eine Begegnung mit dem orthodoxen Patriarchen Demetrios von Konstantinopel und dem Genfer Weltrat der Kirchen, — für ihn ist offenbar die römische Kirche nur eine von vielen, und nicht die Eine, mit der es sich wieder zu vereinigen gilt. Die Optik Roms und Canterburys ist also nicht so ohne weiteres zur Deckung zu bringen. Aber ein weiterer Schritt zum gemeinsamen Ziel ist getan, wenngleich man die innere Kraft des anglikanischen Kirchen- und Christentums nicht überschätzen sollte. Die Kirche Roms hat überdies gerade in den letzten Monaten auf rein disziplinärem Gebiet die Schranken erhöht, die sich zwischen der katholischen und der anglikanischen Kirche aufrichten. Im Jänner hat die Glaubenskongregation mit Zustimmung des Papstes (und übrigens nach Vorwarnung der Anglikaner durch einen ernsten Briefwechsel!) deutlich und entschieden die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe verworfen, — Anlaß für innerkirchliche Erregung vor allem in den USA, aber eben auch für Abstand von einigen Kirchen der Reformation, nicht zuletzt der anglikanischen, die seit kurzem weibliche Priester kennen. Ferner hat Paul VI. im März abermals die Weihe verheirateter Männer zu Priestern abgelehnt, was ebenfalls eine Trennung markiert, zugleich freilich die Grenzen zur Orthodoxie offenhält.

Welche Auswirkungen die kürzlich erfolgte Veränderung an der Verwaltungsspitze des Vatikans haben wird, bleibt abzuwarten. Es ist jedoch anzunehmen, daß das Ausscheiden von Msgr. Benelli aus seinem Amt im Staatssekretariat für den Vatikan folgenreicher sein wird als für Florenz die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles durch Kardinal Benelli.

Eine fortdauernde innerkirchliche Beunruhigung geht weiter von der traditionalistischen Bewegung um Lefebvre aus. Der unbotmäßige suspendierte Erzbischof kommt nicht zur Einsicht und Umkehr, im Gegenteil: Er weitet sein Wirkungsfeld immer mehr aus. Da sind die Besetzung der Kirche Saint-Nicolas du Chardonnet im Herzen von Paris durch seine Anhänger, die Gründung neuer „Priorate" vielerorts, zuletzt in Onex bei Genf, Firmungen und Priesterweihen zu nennen. Der Ton der beiderseitigen Verlautbarungen wird immer schärfer, ein offen erklärtes Schisma zeichnet sich ab, für Frankreich vor allem wohl nicht ohne recht weitreichende Auswirkungen, wenn auch auf längere Sicht und für andere Länder ohne Gefahr, eine chaotische Lage hervorzurufen: Es kann keinen Sieg der Ewig-Gestrigen, der Vergangenheit über die Zukunft, geben! —

Die Kirche in der Bundesrepublik *Deutschland* schließlich erfreut sich nun wieder eines vollzähligen Episkopats. Die beiden bayerischen Erzstühle Bamberg und München, über zehn Monate verwaist, haben nun wieder Hirten erhalten. In Bamberg wurde Domkapitular Kredel Nachfolger des resignierten Erzbischofs Schneider, als Nachfolger des so jäh verstorbenen Kardinals Döpfner wurde der bekannte Regensburger Theologe Professor Joseph Ratzinger am 28. Mai im Dom zu München geweiht und in sein Amt eingeführt. Überraschend schnell wurde er nur wenige Tage danach zum Kardinal ernannt. In der Bundesrepublik also wenigstens kein Chaos, — aber auch hier strahlt noch nicht das helle Licht des ersten Schöpfungstages oder gar das noch hellere des ewigen Tages der Enderlösung. Die Welt von heute ist noch immer und allerorten in Wirrnis und Dunkelheit. Doch bleibt die tröstliche Zuversicht bestehen: Schon leuchtet das Licht, wenn auch einstweilen noch in der Finsternis!

# 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, *Der klare Spiegel.* Verse aus dem Buch der 150 Lieder. (223.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 19.80.

AUF DER MAUER H. J., *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand.* Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. (XXI u. 645.) Brill, Leiden 1977. Ln. Gld. 164.—.

BARABANOW EVGENIJ, *Das Schicksal der christlichen Kultur.* (theol. Meditationen hg. v. Küng 44) (56.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

BARTH HANS-MARTIN, *Taschen-Tutor Dogmatik.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 26.80.

BARTH MARKUS u. a., *Paulus — Apostat oder Apostel?* Jüdische und christliche Antworten. (172.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. DM 15.80.

BRUNNER AUGUST, *Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus.* (139.) Habbel, Regensburg 1977. Kart. lam. DM 16.50.

BÜNTER WILLY / KAUFMANN WILLY, *Bildung — Freizeit — Massenmedien.* (144.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 9.80.

BÜRRI JOSEF, *„als Mann und Frau schuf er sie".* Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. (216.) Benziger, Zürich 1977. Kart. lam. DM/sfr 26.80.

CENACCHI GIUSEPPE, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino.* (Studi Tomistici 5) (195.) Ed. Coletti, Roma 1977. Kart. lam. L 5000.—

CLEMENT OLIVIER, *Das Meer in der Muschel.* Zeugnis eines unkonventionellen Christen (143.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.80.

DAIBER KARL-FRITZ, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft.* Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. (263.) (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche, Nr. 23) Kaiser, München/ Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 27.50.

DEISSLER ALFONS, *„An mir findest du reiche Frucht".* Meditationshilfen zum Hosea-Buch. (128.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

DEISSLER ALFONS, *Die Psalmen.* (574.) Patmos Düsseldorf 1964. Paperback DM 20.—.

DOBRACZYNSKI JAN, *Maximilian Kolbe.* Mit einer Ansprache von Julius Kardinal Döpfner. (112.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.80.

DORN ANTON MAGNUS, *Schuld — was ist das?* Versuch eines Überblicks. Das Phänomen Schuld in Literatur, Psychologie, Verhaltensforschung, Jurisprudenz, Philosophie und Theologie. (157.) Auer, Donauwörth 1976. Kart. lam. DM 10.80.

DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen.* Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. (Paderborner Theol. Studien, hg. v. Bäumer/Ernst/Mühlen, Bd. 5) (XXXIV u. 680.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 68.—.

DRIJVERS H. J. W., *The Religion of Palmyra.* (Iconography of Religions XV/5) (XII u. 37 S., 80 Tafeln) Brill, Leiden 1976. Kart. lam. Gld. 54.—.

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Bundes.* Bd. 7: Prophetenerzählungen. (195.) Mohn, Gütersloh 1977. Kart. DM 42.—.

FRANKL VIKTOR E., *Das Leiden am sinnlosen Leben.* Psychotherapie für heute. (126.) (Herderbücherei 615) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

GERKEN ALEXANDER, *Euch ist es gegeben.* Vom Mut, den Glauben zu leben und zu verkündigen. (160.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 18.80.

GERLITZ PETER, *Gott erwacht in Japan.* Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. (Herderbücherei 618) (174.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 6.90.

GLOMBIK CORNELIA, *Aurelius Augustinus.* Gott, was bist du mir. (Schriftenreihe zur Meditation 23) (47.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1977. Kart. lam. DM 4.80.

GOLDMANN CHRISTOPH, *Schalom, Streit um den Frieden.* In Bildern, Karten und Texten von Mose bis Salomo. (50.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Auslieferung Benziger, Zürich. Relief 1. Brosch. DM 4.80.

GREELEY ANDREW, *Erotische Kultur.* Wert und Würde der Sexualität. (216.) Styria, Graz 1977. Ln. S 148.—, DM 19.80.

GREINACHER NORBERT, *Gelassene Leidenschaft.* Eine heute notwendige christliche Tugend. (Kritische Texte 15) (93.) Benziger, Zürich 1977. DM/sfr 10.80.

GUNNEWEG A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments.* Eine Hermeneutik. (ATD-Ergänzungsreihe 5) (220.) Vandenhoeck &

Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. lam. DM 22.—.

HÄRING BERNHARD, *Ethik der Manipulation.* (268.) Styria, Graz 1977. Snolin S 250.—, DM 34.—.

HAIK VANTOURA SUZANNE, *La musique de la bible révélée.* Sa notation millénaire aujourd'hui décryptée. (503.) Ed. Dumas, Paris 1976. Kart. Fr 65.—.

HASSLWANDER JOLANTHE, *Der Kreuzweg unseres Herrn* in betrachtenden Gedichten. (19.) Miriam-V., Jestetten 1977. Geh. DM 1.50, sfr. 1.60, S 11.55.

HEIMBROCK HANS-GÜNTER, *Phantasie und christlicher Glaube.* Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. (144.) (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche, Nr. 22) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 17.80.

HEINTZ K. / KALDEWEY R., *Religion.* (Konzepte 1. Materialien für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II) (64.) Diesterweg, Frankfurt/M. / Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 6.20.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Verweilen vor Gott.* Mit Teresa v. Avila, Johannes v. Kreuz, Theresia v. Lisieux, Edith Stein. (111.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

HERSCHE PETER, *Der Spätjansenismus in Österreich.* (Veröff. d. Kommission f. Geschichte Österreichs, Bd. 7, hg. v. Wandruszka/Drabek) (X u. 451.) Öst. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1977. Ln. S 480.—.

HÖVER GÜNTER, *Verwandt sind Spiegel und Traum.* Zwischen Hoffnung und Illusion. Ein Seh- und Denkbuch. (128.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 13.80.

HUNGS FRANZ-JOSEF, *Gemeinde und Katechese.* Zur Aus- und Weiterbildung von Gemeindekatecheten. (Beiträge zur Praktischen Theologie) (175.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 19.80.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Der Bericht des Pilgers.* Übersetzt und erläutert von Burkhart Schneider. (VIII u. 190.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

IMBACH JOSEF, *In Angst leben?* (Theol. Meditationen hg. v. Küng 45) (70.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr. 7.80.

IMBACH JOSEF, *Ist Gott die Antwort?* Hinführung zum Glauben. (120.) Imba-V., Freiburg/Schw. 1977. Snolin sfr/DM 14.—.

INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus.* (Sammlung Horizonte NF 7) (220.) Johannes-V., Einsiedeln 1973. Kart. lam. sfr/DM 38.—.

KASPER WALTER, *Zur Theologie der christlichen Ehe.* (95.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 12.50.

KEITH RUDOLPH, *Königin aller Heiligen.* 2 Zyklen Mai — Lesungen über die Marienverehrung der Heiligen. (177.) Miriam-V., Jestetten 2. Aufl. 1977. Kart. lam. DM 8.80, sfr 9.30, S 67.80.

LIPPERT PETER, *Christus — unsere Hoffnung.* Ermutigung zum Glauben in dieser Zeit. (56.) Auer, Donauwörth 1977. Kart. lam. DM 3.—.

MALINSKI M., *Ecce homo.* Erzählungen von vier Augenzeugen. Pilatus, Judas, Hannas, Maria Magdalena. (208.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 25.—.

METZ JOHANN B., *Zeit der Orden?* Zur Mystik und Politik der Nachfolge. (102.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

MÜLLER ALOIS, *Glaube — Kirche — kirchliche Dienste.* (166.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 9.80.

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Soziallehre der Kirche.* Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. (236.) Europa-V., Wien 1977. Paperback S 126.—, DM/sfr 18.—.

NEUMÜLLER G. / NIEHL F. W., *Gott und Gottesbilder.* (Konzepte 2. Materialien für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II) (64.) Diesterweg, Frankfurt/M. / Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 6.20.

NEUNER PETER, *Religion zwischen Kirche und Mystik.* Friedrich von Hügel und der Modernismus. (158.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 19.80.

OPPENHEIMER AHARON, *The 'Am haaretz.* A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, Bd. VIII), (XII u. 261.) Brill, Leiden 1977. Ln. Gld. 80.—.

OTT ELISABETH, *Thomas Merton — Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus.* Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. (Geist und Leben, hg. v. Knoch/Wulf) (208.) Echter, Würzburg 1977. Kart. lam. DM 19.80.

PACIK RUDOLF, *Volksgesang im Gottesdienst.* Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts, hg. v. Emminghaus/Höslinger, Bd. 2) (312.) Öst. KBW Klosterneuburg 1977. Efalin S 198.—, DM 28.80, sfr 30.—.

PASCAL BLAISE, *Worte, die befreien.* Mit einer Einführung von Bischof Klaus Hemmerle. (113.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 9.80.

PESCH RUDOLF, *Wie Jesus das Abendmahl hielt.* Der Grund der Eucharistie. (110.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 11.80.

POKRANDT ANNELIESE, *Hinweise zum Verständnis der Texte und Bilder.* Teil 1: Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. (92.); Teil 2: Geschichten von Mose und Josua. (93.) Kaufmann, Lahr/Kösel München 1974, 1975. Kart. DM je 9.80.

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

RAHNER KARL, *Erfahrung des Geistes.* Meditation auf Pfingsten. (63.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 7.80.

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

RASKE MICHAEL, *Kirche kann auch anders sein.* (Lehrerheft 23) (36.) Kösel, München 1976. DM 4.60.

RATZINGER J. / LEHMANN K., *Mit der Kirche leben.* (77.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 9.80.

RITZEL FERDINAND, *Der Weg der geistigen Kindheit.* (160.) Miriam-V., Jestetten 1977. Kart. lam. DM 8.80, sfr 9.30, S 67.80.

ROGER FRERE, *Aufbruch ins Ungeahnte* (Herderbücherei 614) (127.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

ROSENBERG ALFONS, *Christliche Lebensregeln.* (Reihe Doppelpunkt) (120.) Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 12.—.

SABUGAL SANTOS, *La curacion des ciego de nacimiento* (Jn 9, 1—41). Análisis exegético y teológico. (140.) (Biblioteca Escuela Biblica 2) Ed. „Biblia y Fe", Madrid 1977. Kart. lam.

SALAS ANTONIO, *La infancia de Jesus (Mt 1—2).* Historia o Teologia? (Biblioteca Escuela Biblica 1) (250.) Ed. „Biblia y Fe", Madrid 1976. Kart. lam.

SCHEELE PAUL-WERNER, *Alles in Christus.* Theologische Beiträge I. (214.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 24.—.

SCHLIER HEINRICH, *Der Römerbrief.* (HThK Bd. VI) (XX u. 455.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 98.— (Subskr. DM 88.—).

SCHREIBER ALFRED, *Die Gemeinde in Korinth.* Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. (NTA NF 12) (VI u. 190.) Aschendorff, Münster 1977. Ln. DM 54.—.

SCHÜPPHAUS JOACHIM, *Die Psalmen Salomos.* Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, Bd. VII) (XII u. 163.) Brill, Leiden 1977. Ln. Gld. 64.—.

SCHULZ CHRYSOSTOMUS, *Ich bin da — vor Ihm.* Meditation und ihre Auswirkung. (Schriftenreihe zur Meditation 24) (23.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1977. Kart. lam. DM 2.80.

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Wenn Gottesdienst Freude macht.* Aus den Erfahrungen einer Gemeinde. (152.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 15.80.

SENESTREY IGNATIUS VON, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam.* Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil. (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 24) (162.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 29.—.

SR. M. LUCIA, *Umkehr-Heiligung.* Freude in Gott. (237.) Miriam-V., Jestetten 1977. Kart. lam. DM 9.80, sfr. 10.40, S 75.50.

SUDBRACK JOSEF, *Herausgefordert zur Meditation.* Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. (176.) (Herderbücherei 611) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 6.90.

SUDBRACK JOSEF, *Worte sind Brücken.* Hinführung zur Gedichtmeditation. (91.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1977. Kart. lam. DM 10.80.

STEINER ANTON / WEYMANN VOLKER, *Jesus-Begegnungen.* (Bibelarbeit in der Gemeinde: Themen und Materialien, Bd. 1) (128.) Reinhardt, Basel / Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr. 12.80.

TÄUBL ANTON, *Gleichnisse Jesu.* Ein theologischer Kurs im Medienverband. (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung, Bd. 5) (176.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 19.80.

TRACK JOACHIM, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott.* (337.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 58.—.

VOHN JOSEF, *Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben.* Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens. (Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien, Bd. 37) (432.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1977. Ln. DM 38.—.

VOLK HERMANN, *Ihr sollt meine Zeugen sein.* Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben. (136.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 12.80.

WELTE BERNHARD, *Die Würde des Menschen und die Religion.* Anfragen an die Kirche in unserer Gesellschaft. (110.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Pappband DM 14.80.

ZIELFELDER RU 5/6, *Schülerarbeitsheft:* 5. Schuljahr (32.), 6. Schuljahr (32.) Kösel, München 1975, je DM 3.20.

ZIELFELDER RU 7/8, *Ausgabe A* (Hauptschule) (224.), *Ausgabe B* (Realschule/Gymnasium) (224.) Kösel, München 1976. Linson DM 12.80 je Bd.

ZIRKEL ADAM, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* (64.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 9.80.

## HERAUSGEBER

BEINERT WOLFGANG, *Maria heute ehren.* Eine theologisch-pastorale Handreichung. (320.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 32.—.

COMENIUS-INSTITUT MÜNSTER, *Christliche Erziehung in Europa.* Bd. 4: Frankreich. (120.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1977. Snolin DM

FEIFEL ERICH, *Welterfahrung und christliche Hoffnung.* (151.) Auer, Donauwörth 1977, Kart. lam. DM 14.80.

GRAF L. / LIENHARD M. / PERTSCH R., *Geschichten zum Nachdenken.* Ein Lesebuch für Schule, Gruppe und Familie. (272 S., 17 Foto); Lehrerhandbuch. (180.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 18.50 bzw. 16.50.

HERDERBÜCHEREI, *Lesen in der Lebenskrise.* Erfahrungen mit der Bibliotherapie. (78.) Freiburg 1977. Kart. lam.

HORN / BIENER / KROPFREITER / PLANYAVSKY, *Orgelstücke zum Gotteslob,* Teil II: Fastenzeit - Ostern - Pfingsten (GL Nr. 163—250) (100.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Kart. DM 22.—.

JÄGER ALOIS / PAKESCH ERICH, *Wenn die Kinder erwachsen sind ...* Die Ehe in der nachfamilialen Phase. (111.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Kart. lam. S 140.—.

KAHLEFELD HEINRICH / KNOCH OTTO, *Episteln und Evangelien.* Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände III. *Kirchliche Dienste:* 2. Halbband. (246.) Knecht, Frankfurt/KBW Stuttgart 1977. Linson DM 24.—.

KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS, *Heraus aus der Krise — wohin?* Eine Anfrage betreffend unser Wirtschaftssystem. Mit Stellungnahmen von Parteien und Verbänden. (168.) Europa-V., Wien 1977. Kart. S 98.—, DM/sfr. 14.—.

KOPP S. / MORICK D. / ZUMKELLER A., *Aurelius Augustinus.* Schriften gegen die Pelagianer. Bd. III (576.) Augustinus-V., Würzburg 1977. HLn. DM 179.—.

OCHOA X. / DIEZ A., *S. Raimundus de Pennaforte: Summa de paenitentia.* Tomus B. (Universa bibliotheca juris, vol. 1) (CVII u. 614.) Commentarium pro religiosis, Roma 1976. Brosch.

SCHULTZ HANS-JÜRGEN, *Wer ist das eigentlich — Gott?* (290.) Kösel, München 1969. Sonderausgabe 1977. Linson DM 14.80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. I. Lfg. 4 (481.—640.) Walter de Gruyter, Berlin 1977. Kart. DM 38.— (Subskr.).

TWORUSCHKA UDO, *Religionen heute.* Themen und Texte für Unterricht und Studium. (184.) Diesterweg, Frankfurt/M. / Kösel, München 1977. Snolin

ZERFASS ROLF / GREINACHER NORBERT, *Einführung in die Praktische Theologie.* (studium theologie 3) (243.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 27.50.

## BUCHBESPRECHUNGEN

### BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

ELLIGER KARL, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II.* (ATD 25) (219.) Grünewald, Mainz[7] 1975. Kart. DM 21.50.

Die Neuauflage dieses Kommentars bedarf unter Exegeten und denen, die in der Verkündigung nicht bloß zu Perikopeneinführungen, sondern zu einer Gesamtauslegung atl Schriften greifen, keiner Empfehlung, sie soll jedoch Anlaß sein, nachdrücklich auf das „Alte Testament Deutsch" als das vollständigste neuere atl Kommentarwerk (evang.) hinzuweisen.

Die in diesem Bd. behandelten Gestalten und Texte des Dodekaprophetons sind durchaus interessant und bedeutsam: Zephanja in der Linie eines Amos, Micha und Jesaja, Nahum mit seiner nationalen Leidenschaft als Größe und Grenze, die Kultprophetie eines Habakuk mit seiner Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Neben diesen 3 recht verschiedenartigen Vertretern der Prophetie der letzten Jahrzehnte des 7. Jh. v. Chr. stehen Haggai, Sacharja und Maleachi als Zeugnisse der nachexilischen Prophetie. Besonders das Sacharjabuch gewährt einen Einblick in die Probleme der nachexilischen Gemeinde mit ihrem Ineinander von vordergründigen menschlichen Hoffnungen, dem Ausgreifen auf den Anbruch der endgültigen Heilszeit, aber auch mit ihrer Enttäuschung über nicht erfüllte Erwartungen und Verheißungen.

Der Kommentar vereint sorgfältige Behandlung der Textprobleme, abgewogenes literarkritisches Urteil mit einer Auslegung, die streng beim Text bleibt, aber auch immer die Frage nach dem Bezug zum NT und zur Gemeinde stellt oder ein grundsätzliches Wort zur Verkündigung zu sagen hat (vgl. etwa S. 7 zu Nah 1, 10 die Warnung vor der unbesehenen Gleichsetzung von Gotteswort und Bibelbuchstaben). Diese 7. Aufl. mit dem Text der 6. (1967) trägt einige Literatur nach, deren Diskussion für eine ev. Neubearbeitung wünschenswert wäre. Der Kommentar tut auch so weiter seinen Dienst, mögen ihm nur eifrige Benützer beschieden sein!

*Graz* *Johannes Marböck*

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

Dieser Bd. fasziniert zunächst durch das schöne und eindrucksvolle Bildmaterial. Freilich ist die Übersetzung des flüssigen und allgemein verständlichen Textes nicht immer geglückt. P. beginnt mit einem Kap. über Mose, mit dem Gott „von Angesicht zu Angesicht" gesprochen hat, der somit als „der Erste und der Größte" der Propheten bezeichnet werden kann. Darauf folgt je ein Kap. über die Frühgeschichte, über Samuel und über Elija. Mit diesem ist P. bereits mitten in den Anfängen der prophetischen Bewegung. Die 2. Hälfte des Buches (110—223) ist der sog. Schriftprophetie gewidmet, dargestellt an den großen Gestalten Jesaja, Jeremia und Ezechiel und klingt schließlich aus mit der prophetischen Botschaft von der Wiederherstellung nach dem Exil. Diese wird

vor allem anhand von Texten aus Jes 40—66 entwickelt, wenn auch der Blick auf die Kleinen Propheten nicht ganz fehlt.
Wenn das Buch auch hinsichtlich Text und Aufmachung für einen breiten Leserkreis gedacht ist, so kann man es doch nicht uneingeschränkt empfehlen. Der Kommentar ist besonders im 1. und 2. Kap. sehr fundamentalistisch; es wird davon gesprochen, daß das ganze Volk Israel sich in Ägypten aufhielt, von dort unter der Führung Moses auszog und in militärischen Aktionen Palästina eroberte. Solche Aussagen können vor der kritischen Wissenschaft ebensowenig bestehen wie so manche andere zu den Schriftpropheten. Jes 1—36 ist z. B. nicht „unmißverständlich die authentische Stimme des Propheten des 8. Jahrhunderts" (156). Über manche Beziehungen, die zwischen den Propheten und der heutigen politischen Lage hergestellt werden, wird man noch eher hinwegsehen können. Besonders störend sind einige Fehler bei den Bildbeschreibungen: 149 und 153 ist der Name des judäischen Königs zur Zeit Jesajas mit „Ezechiel", im Kommentar richtig mit Hiskia (!) angegeben; nach 154 soll Jeremia den Sturz Sanheribs vorausgesagt haben und nach dem Kommentar zum Bild vom Hinnomtal soll der Prophet Jeremia gar einen „irdenen Wagen" (168) zerschlagen haben! Es ist schade, daß dieser an sich so schöne Bildband durch diese Mängel doch einigen Wert einbüßt.
*Graz* *Franz Hubmann*

RUSCHE HELGA, *Der Prophet Amos.* (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising/H. Lubsczyk 4) (148.) Patmos, Düsseldorf 1975. Linson DM 14.80.

R. will in ihrer Amos-Übersetzung und -Kommentierung ein Stück AT einem breiteren Publikum zur „Geistlichen Lesung" anbieten. Die Einführung über Begriff und Sendungsaufgabe des Propheten ist gut und stellt klar, daß der Prophet nicht Weissager oder Wahrsager ist, wie oft gemeint wird. Prophetenspruch ist öfters Mahnrede und Drohrede und insoferne auch Strafansage und Vorhersagung. Dies trifft besonders auf Amos zu. Das angesagte Unheil ist jedoch nicht letzte Weisheit und Ziel prophetischer Aktivität, es ist reinigendes Feuer und Durchgang zum Heil. Sieger ist in jedem Fall Jahweh (6, 13f, 9, 5f). Nach dem Unheil und der Strafsanktion kommt als „finis" ein „neuer Anfang" (120). Jahweh richtet die zerfallene Hütte Davids wieder auf (9, 11), er wird das Geschick seines Volkes wenden und es wieder einpflanzen „und sie sollen nicht mehr herausgerissen werden aus ihrem Boden, den ICH ihnen gegeben habe, hat Jahweh, dein Gott, gesagt" (125).

R. versteht es gut, die Amosschrift — die älteste Prophetenschrift — auch für unsere Zeit zu aktualisieren. „Jahweh lehnt es ab, als Nationalgott für Israel und Juda angesehen zu werden" (36), er ist empört über das unsoziale Verhalten der Bewohnerschaft von Samaria, er muß eingreifen und Gericht halten, bei dem als Zeugen „erstaunlicherweise Fremde, Vornehme aus der Philisterstadt Aschdod und aus Ägypten, aus Ländern also, die in besonderer Weise Zeugen der Auserwählung Israels waren, beigezogen werden" (44). Als grundlegende Norm für das Urteil soll gelten, ob dort (in Samaria) „das Rechte" geschehe oder umgekehrt. Amos setzt voraus, daß in jenen Heidenstädten der Sinn für das Rechte vorhanden sei. R. denkt in diesem Zusammenhang an Totenlitanei und Totenbuch der Ägypter (44). — Die wissenschaftlichen Anmerkungen sind zielbewußt ausgesucht und belasten das Büchlein nicht. Sprache, Druck und Aufmachung wirken angenehm. R. hat mit ihrem Werk die „Geistliche Schriftlesung" um ein wertvolles Bändchen bereichert.
*Linz* *Max Hollnsteiner*

DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen.* Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. (Paderborner Theol. Studien, Bd. 4) (LXIV u. 355.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 44.—.

D. betrachtet die Urgeschichte des Jahwisten (= J) als einen der wichtigsten theol. Texte des AT, der eine umfassende exegetische, aber auch psychoanalytische und philosophisch-systematische Betrachtung verdient. Das Hauptanliegen des J sei es „zu schildern, wie das ‚Böse' vom Menschen Besitz ergreift"; unter diesem Aspekt sei „der Aufbau und die Anordnung der j (jahwistischen) Erzählungen ... als eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe zu verstehen ..., in der jedes einzelne Glied auf dem vorhergehenden aufbaut und das nachfolgende notwendig macht, alle aber zu einem geschlossenen Ganzen gehören, das ihren Inhalt und ihre Stellung verstehen läßt" (XV). Doch sei die j Urgeschichte nicht in sich selbst zu verstehen, sondern nur als Vorbau zum ganzen Werk des J, dessen zentraler Text die Abrahamverheißung von Gn 12, 1—3 sei. Es gehe dabei dem J vor allem darum, zu zeigen, daß der von Gott abgefallene Mensch sich selbst dann immer tiefer in die Sünde verstrickt und unaufhaltsam dem Zerfall der Menschheit und der Katastrophe entgegentreibt, wenn er durch die ihm von Gott übereigneten Kräfte des Geistes immer größere Kulturleistungen vollbringt. Nur durch Gottes Eingreifen in die Menschheitsgeschichte mit Abraham konnte diesem Verfall Einhalt geboten werden.
Dieses theol. Hauptanliegen des J will D. in diesem Bd. mittels der modernen exegetischen Methoden herausarbeiten. Aufgabe der psychoanalytischen Untersuchung soll es dann sein, „die innere Logik des Prozesses des

Bösen ... verständlich zu machen ..., insofern die Psychodynamik der Neurose wesentliche Strukturanalogien zu der Darstellung des Bösen in der j Urgeschichte aufweist", und die archetypischen Bilder, die der J der Mythologie entnimmt, auf ihre Aussagekraft hin zu untersuchen (LIV). Die systematisch-philosophische Untersuchung soll schließlich „die Aussagen der j Urgeschichte ... in verständliche Termini unserer Zeit ... übersetzen und existentiell relevant ... machen" (LVI f).

Im 1. Bd. werden die Erzählungseinheiten Gn 2, 4b—25; 3; 4, 1—16. 17—24. 25f; 5, 28f; 6, 1—4; 6, 5—8, 22 (J); 9, 18—27; 10 (J) und 11, 1—9 je in einem eigenen Abschnitt analysiert und auf ihre theol. Aussage hin abgehorcht. Dabei geht D. so vor, daß er in der Regel die Ergebnisse der literarkritischen Forschung der letzten Jahrzehnte voraussetzt, den motivgeschichtlichen Hintergrund durch Heranziehung der vergleichenden Mythenforschung (aus dem Alten Orient wie aus der Ethnologie) absteckt, dann die Herkunft der einzelnen Erzählungsinhalte traditionsgeschichtlich zu klären versucht und redaktionsgeschichtlich die Verarbeitung durch den J untersucht. Dann erst analysiert er den Inhalt Vers für Vers und hebt in einem „Rückblick" die Hauptaussagen heraus. Dabei bemüht er sich, nichts in den Text hineinzulesen, sondern sich ganz in die Gedankengänge des J hineinzuversetzen. In einem „abschließenden Rückblick auf Gn 2 — 11" (313—323) faßt er die Ergebnisse zusammen und formuliert einige offene Fragen, die er in den weiteren Teilen seines Werkes beantworten zu können hofft.

Als die wichtigsten Ergebnisse lassen sich etwa folgende Sätze festhalten: 1. Im Licht der Urgeschichte des J „erscheint das menschliche Verhalten als ein Bemühen, zunächst mit Gott, dann ohne Gott, dann gegen Gott und anstelle Gottes sich in der Welt einzurichten". 2. Die Erkenntnis von Gut und Böse, ein Zentralthema der Urgeschichte, besteht darin, „daß der Mensch sich als das erfährt, was er ohne Gott ist". 3. „Es ist das Bemühen des Menschen, in der Sünde Ziele zu erreichen, auf die hin er ursprünglich angelegt ist, die aber nur in Gemeinschaft mit Gott erreichbar sind und das Zerwürfnis mit Gott nur vergrößern, wenn sie unabhängig von Gott bzw. gegen ihn angestrebt werden." 4. Sünde zeigt sich bei J „als ein Restitutionsversuch der Gottesordnung ohne Gott und gegen Gott". 5. „In letzter Konsequenz ist die Sünde ... der Versuch, das verlorene Sein in oder mit Gott in ein Sein-wie-Gott umzuwandeln." 6. Es „liegt eine eigenartige Zwangsläufigkeit über dem Wirken des Menschen ...: aus dem Zerwürfnis mit Gott folgt das Zerwürfnis untereinander; die Angst vor Gott wird zugleich zu einer Angst der Menschen voreinander". An offenen Fragen bleiben das Problem Freiheit und Zwang, das Verhältnis zwischen Urgeschichte und Geschichte, zwischen Mythus und Geschichte, die Radikalität des Bösen im Menschen, die Beziehung zwischen der j Darstellung vom Ursprung und von der Macht des Bösen und der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, die nach D. entgegen den Auffassungen von H. Haag und anderen Exegeten unbestreitbar ist. Der Beantwortung dieser Fragen und überhaupt der weiteren Durchführung des Plans sieht man mit Spannung entgegen.

D. ist wenig originell in den literarkritischen, form-, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Ausführungen. Hier übernimmt er in der Regel Ergebnisse der neueren Forschung, wenn er dabei auch kritisch die Argumente abwägt, so daß man seine Methode nur mit Einschränkung eklektisch nennen kann. Er weiß immer gute Gründe dafür anzugeben, warum er sich der Meinung eines Gewährsmannes anschließt und eine andere Meinung ablehnt. Ganz selbständig ist er in der Inhaltsanalyse und in den bibeltheol. Schlüssen, die er daraus zieht. Er deckt hier Zusammenhänge auf, die bisher niemand gesehen hat. Dabei kommt ihm zweifellos die psychoanalytische Schulung zugute, die er hier schon äußerst fruchtbar einsetzen kann. Die Überzeugungskraft seiner Argumente und die Fruchtbarkeit seines Einfühlungsvermögens leiden nur geringe Einbußen, wenn man nicht alle Voraussetzungen akzeptiert, von denen D. ausgeht. So bleibt das Gesamtbild von der Arbeitsweise und von der theol. Gesamtkonzeption des J unverändert, auch wenn man Gn 4, 25f und 6, 1—4 dem J absprechen muß, wovon Rez. überzeugt ist. Der Abschnitt 6, 1—4 erweist sich aus sprachlichen (*nᵉpîlîm* Num 13, 33 P, die Partikel *bᵉsaggam*) und inhaltlichen Gründen (die negative Beurteilung des Fleisches) als sehr jung und kann erst vom letzten Pentateuchredaktor eingefügt worden sein. Die genealogische Bemerkung 4, 25 ist so gut wie sicher eine Klammer des Pentateuchredaktors, der die Genealogien des J und der Priesterschrift damit zu harmonisieren sucht. Nicht sehr ergiebig für die Exegese erscheinen dem Rez. die bisweilen langatmigen und weit hergeholten Vergleiche von „mythischen" Motiven der j Erzählungen mit Mythen von Völkern, die J sehr fern liegen (Australien und Amerika). Aber vielleicht läßt der 2. Teil der Untersuchung solche Vergleiche sinnvoller erscheinen.

Ein Literaturverzeichnis, das allerdings nur die wichtigste Literatur zu Gn 1 — 11 aufzählt, und Register der in den Anm. und im Text erwähnten Autoren, der biblischen, altorientalischen und mythologischen Eigennamen, der „Sachen und Sachverhalte, Methoden und Begriffe", der „hebräischen und semitischen Zitate" (tatsächlich allerdings nur der entsprechenden Wörter) und der erwähnten Bibelstellen schließen die lesenswerte Ar-

beit ab. Wegen der Klarheit der Gedankenführung und der selbst in den psychoanalytischen Ausführungen leicht verständlichen Sprache kann man sie auch Studenten zur Lektüre empfehlen. Der akademische Lehrer wird darin reiche Anregungen für die Auslegung der biblischen Urgeschichte in Vorlesungen erhalten; Dogmatiker, Fundamental- und Moraltheologen werden sich sicher nicht darüber beschweren, daß ihnen diese Exegese zu wenig hilfreich für ihre eigenen Überlegungen sei.

*München* *Josef Scharbert*

BROWN R. E. / DONFRIED K. P. / REUMANN J., *Der Petrus der Bibel.* Eine ökumenische Untersuchung. (255.) Calwer/KBW Stuttgart 1976. Kart. DM 24.—.

Dieser Bd., als Gemeinschaftsarbeit eines interkonfessionellen Kreises amerikanischer Exegeten entstanden, liefert eine objektive Darstellung des Petrusbildes im NT aufgrund einer sorgfältigen Analyse der einschlägigen Texte. Die wissenschaftliche Diskussion wird allerdings nur in den Fußnoten am Ende des Bd. sichtbar, während die gesamte Darstellung sich durch Klarheit, Schlichtheit und Lesbarkeit auszeichnet. Wer sein Bibelstudium nicht in neuerer Zeit gemacht hat, findet als „Voraussetzung für die Studie" das Wichtigste über Eigenart, Zeit und Entwicklung sowie Bedeutung der ntl Schriften (17—27), ohne daß extreme Positionen vertreten werden. So wagt man sich noch nicht einmal für die Pseudonymität des 1 Petr zu entscheiden, der wohl erst unter Domitian entstanden ist (J. Wikenhauser/J. Schmidt, Einl. in d. NT [6]1973, 200ff; J. B. Bauer, Der 1 Petr, Düsseldorf 1971, 7ff). Hat vielleicht, so möchte ich fragen, das Wort Jesu an Petrus: „Du bestärke einst deine Brüder" (Lk 22, 32) den Anstoß zur Pseudepigraphie geliefert?

Die Vielschichtigkeit der Petrustradition wird in den einzelnen Kap. erhoben, ohne daß wesentliche exegetische Einwände zu machen wären (vgl. R. Schnackenburg, Cath. Bibl. Quarterly 36/1974, 577ff). Sie entzieht jeder anachronistischen Interpretation des biblischen Zeugnisses den Boden (vgl. unter den jüngsten Publikationen dazu den eindringenden Aufsatz von P. Hoffmann, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: Neues Testament und Kirche, FS. f. R. Schnackenburg, hg. von J. Gnilka, 1974, 93—114). Doch kommen auch die Lutheraner schließlich zur Erklärung: „Exegetisch läßt es sich schwer leugnen, daß Petrus sowohl zu Lebzeiten Jesu wie in der nachösterlichen Kirche eine Sonderstellung einnahm. Er hatte eine Funktion inne, die der Einheit der ganzen Kirche diente. Wir haben uns entschlossen, diese als ‚Petrusfunktion' zu bezeichnen, obgleich sie nicht auf Petrus allein beschränkt war. Diese ‚Petrusfunktion' ist eindeutig mit den Petrusbildern verbunden, nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern weniger direkt auch in den Paulusbriefen. Paulus hatte eine eigene Vorstellung von seiner besonderen Rolle in und für die Weltkirche, dennoch bleibt aber Raum für eine der Einheit dienende Petrusfunktion" (175). Mit den beiden beachtenswerten Erklärungen der Lutheraner und Katholiken, die ihrerseits vorschlagen, daß Lutheraner kraft eines noch auszuarbeitenden eigenen kanonischen Status in offizielle Gemeinschaft mit der Kirche von Rom eintreten könnten, wird die gründliche Studie beschlossen, die sich durchaus auch zur Arbeit in Bibelkreisen eignen könnte.

*Graz* *Johannes B. Bauer*

FIEDLER PETER u. a., *Werkstatt Bibelauslegung.* Bilder — Interpretationen — Texte. (136.) KBW Stuttgart 1976. Ln. DM 24.—.

Um einen sachgemäßen Einblick in die Arbeitsweisen und Methoden heutiger Bibelarbeit geht es diesem Sammelband. Er ist in der Reihe der flüssig geschriebenen, übersichtlichen, reich illustrierten und bewußt für den Praktiker abgestimmten biblischen Sachbücher erschienen. Die Mitarbeiter wollen an sehr geschickt ausgewählten Beispielen atl (Urgeschichte, Patriarchenerzählungen, Landnahme) und ntl (Wundererzählungen, Gleichnisse, Passions- und Ostertexte) Perikopen meistens nur je einen exegetischen Sachverhalt aufzeigen. Der Leser kann die Schritte der Literarkritik, der Gattungsbestimmung, des synoptischen Vergleiches mit der gesamten Überlieferungsgeschichte bis zur Endredaktion eines Autors mitverfolgen. Er kann sich selbst von der Notwendigkeit und Nützlichkeit überzeugen, welche praktischen Verstehenshilfen der religionsgeschichtliche Vergleich, die Ergebnisse der Archäologie oder die Beachtung der Kulturgeschichte für das Verständnis des biblischen Textes bieten. Er sieht aber auch, wie schwierig und hypothetisch es bisweilen ist, den „Sitz im Leben" oder die „literarische Form" exakt zu bestimmen.

Im Nacheinander der Anwendung wird zwar der notwendige Methodenpluralismus für eine fruchtbare Exegese deutlich. Aber die Erfahrung lehrt, daß bei der Erschließung des Textes nur zu leicht einer einzigen Methode ein ungebührlicher Vorzug eingeräumt wird, so daß es notwendig zu einseitigen Ergebnissen kommen kann. Unter diesem Gesichtspunkt wäre es wünschenswert gewesen, wenigstens an *einer* Perikope das notwendige Zusammenspiel der verschiedenen wissenschaftlichen Arbeitsmethoden zu demonstrieren. Die illustrierenden Bilder und das Glossar geben der praktischen Bibelarbeit sicherlich wertvolle Anstöße und Hilfen. Darum ist dieses Arbeitsbuch in die Hand sehr vieler „Praktiker" zu wünschen.

*St. Pölten* *Ferdinand Staudinger*

GRAF OLAF, *Siehe, ich komme bald!* Erwägungen zur Offenbarung des Johannes (XVI u. 264.) Eos V., St. Ottilien 1976, Ln. DM 48.—.

Das geheimnisvolle Buch des NT ruft immer wieder neue Erklärer auf den Plan. Jeder bringt auch neue Aspekte. G. baut sein Werk in drei Teilen auf. Im ersten behandelt er literarische Vorfragen, Verfasserfragen (G. glaubt das Werk dem Zebedäiden Johannes nicht zuschreiben zu können), die Erlebnisechtheit von Visionen und Symbolik (die Ansicht vom Zueinander echter Visionen mit persönlicher Verarbeitung des Begriffsvokabulars der Apokalyptik scheint sehr akzeptabel), den in der Apk feststellbaren Dualismus zwischen Gott (Christus) und dem „Herrn der Welt"; auch eine Christologie der Apk wird geboten. Der 2. Teil bringt eine Deutung der Apk im Aufriß. Es wird keine ins einzelne gehende Textanalyse gegeben, auch kein voller Text, sondern es werden die wichtigsten Aussagen der einzelnen Kapitel in Stichwörtern zusammengefaßt, und in die Verarbeitung werden Textbelege eingefügt. Der mit der Apk vertraute Leser wird manche interessante Deutungen finden; für eine Erstbegegnung mit dem Buch dürfte aber doch die aufrißartige Darstellung in der Deutung nicht genug bringen.

Mit großem Interesse sieht man dem 3. Teil entgegen, der einen „Vollsinn" der Apk darlegen will, „den der Autor zwar gekannt haben konnte, dessen er sich aber nicht klar bewußt gewesen sein mußte" (123). Als Beispiele für Vollsinn werden aus dem AT angeführt das Protoevangelium in der Deutung auf Christus und Maria, die Menschensohnstelle bei Dan 7, 13—14, der Gottesknecht in Deuterojesaia, desgleichen die Christusperspektive der Königspsalmen. Diese angeführten Beispiele aber zeigen, daß der Vollsinn eigentlich erst nach der Erfüllung eindeutig erhoben werden kann. Das verbietet zwar kein Fragen nach einem Vollsinn der Apk mit dem Blick auf den gegenwärtigen Stand der Welt- und Heilsgeschichte, macht aber jede Deutung von vornherein problematisch. Solche Aussagen müßten sehr behutsam gemacht werden und mit einer „interesse-losen" Objektivität. Hier verfehlt sich der Autor: Er benützt die Aussage der Apk, um sich auf ungute Zeiterscheinungen einzuschießen: Verweltlichung in der Kirche, Ehrfurchtslosigkeit im hl. Raum und natürlich auch die zugespitzte Lage in der Weltpolitik, die eine aufkommende Katastrophe durchaus möglich erscheinen läßt. Nichts gegen den Ernst der Lage, wie ihn auch die Naturwissenschaften sehen, aber die Aussagen der Apk dürften bei einem Erklärer nicht als persönliche Stellungnahmen in der heutigen Polarisierung der Kirche verwendet werden. Das schadet dem Niveau des Buches, gerade weil man viel Schönes herauslesen kann.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

PRÖPPER THOMAS, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisches Gespräch mit Jaspers-Bloch-Kolakowski - Gardavsky - Machovec - Fromm-Ben-Chorin. (148.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 18.50.

Vf. benützt das bekannte Phänomen, daß nicht kirchengläubige Denker unseres Jh. sich in besonderer Weise von Jesus angezogen erweisen, dazu, Anregungen für die kirchliche Rezeption und Deutung Jesu „angesichts ihrer Alternativen" zu gewinnen. Konkret werden die Positionen zur Deutung Jesu der im Untertitel des Buches Genannten kurz dargestellt (ausführlicher nur Ben-Chorin) und dann wird nach den Anregungen bzw. typischen Differenzen zwischen den Autoren und der kirchlichen Jesusdeutung gefragt. Im 2. Teil wird versucht, in systematischer Konzentration den grundsätzlichen Unterschied zwischen diesen Jesus-Deutungen und der kirchlichen Tradition zu bedenken. Vf. versucht, zu einem echten und fairen Gespräch mit den genannten Autoren zu kommen und wesentliche Anregungen ihrer Denkrichtungen für die kirchliche Jesusdeutung fruchtbar zu machen. Besonders ist er von der Herausforderung jener menschlichen Freiheitsbewegung, die sich in solchen nichtkirchlichen Jesusinterpretationen unter anderem niederschlägt, betroffen.

Der Bd. hilft der notwendigen Auseinandersetzung mit einem beachtlichen Phänomen (das sich immer wieder überraschend meldende Interesse an Jesus, freilich nicht an seiner Kirche). Die verhältnismäßig hohe Reflexionsstufe gibt Anregungen zur Auseinandersetzung mit popularisierend relativ verbreiteten Einstellungen. Vf. versteht sich als Verfechter der „kirchlichen Jesusdeutung". Freilich hat er bewußt eine hermeneutische Position bezogen, die wesentliche Ausprägungen der „Entmythologisierungs-Folgedebatte" aufnimmt. Insofern ist gelegentlich zu fragen, welche Art „kirchliche Jesusdeutung" nun tatsächlich eingebracht wird. Im allgemeinen beeindruckt mich die theologische Tendenz des Buches positiv, muß aber doch ausdrücklich fragen, ob nicht gegen die Grundintention des Versuches gerade im Problembereich „Auferstehung Jesu" voreilig „entmythologisiert" wird. Ich glaube, daß man in der kirchlichen Jesusdeutung auch und gerade anläßlich der Positionen des Paulus nicht nur von einer „Metapher der Totenauferweckung" (132) sprechen und sie dann so vage als „Ausdruck letzter menschlicher Hoffnung" (133) bezeichnen kann. (Vgl. dazu Anm. 108 und S. 133.) Leider ist eine sachliche Auseinandersetzung über dieses Pro-

blem in diesem Zusammenhang nicht möglich.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

STROLZ WALTER, *Gottes verborgene Gegenwart.* Denkanstöße aus der Bibel. (160.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 19.80.

Der Absatz biblischer Bücher befindet sich zur Zeit im Rückstau. Man sei der schreienden Titel satt, die mit Aufwendung eines großen wissenschaftlichen Apparates „für das Leben aus dem Glauben" wenig hergeben. Man möchte Bücher, die den Geist entzünden und in die geheimnisvolle Tiefe Gottes führen. Wie Deissler im Geleitwort ausführt, will Vf. „den Bannkreis moderner Vermessenheit durchbrechen" und sich gegen „die totale Hominisierung der Welt" zur Wehr setzen (8). Seine Arbeitsweise sei „ein Wandern zwischen zwei Welten", zwischen Bibel und moderner Geistesgeschichte. Gerade darin dürfte das Anregende dieses Büchleins liegen.

Die einzelnen Kap. sind Meditationsentwürfe. Drei davon schließen an Psalmen an: Die Vertrauenswürdigkeit der Natur als Schöpfung (Psalm 104) — Das Schöpfungsgeheimnis und der einzelne (Ps 19) — Biblischer Glaube als Lobpreis und Klage (Ps 89). — Dazu kommen noch Betrachtungen über die theologische Grundstruktur der Bücher Jona und Qohelet. Den Abschluß bilden Texte aus der Apokalypse.

*Graz* *Claus Schedl*

EGGER WILHELM, *Frohbotschaft und Lehre.* Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (Frankfurter Theol. Studien 19) (VIII u. 184.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Kart. lam. DM 37.—.

Es geht in dieser Dissertation um die 13 „Sammelberichte" (= SB) über die Tätigkeit Jesu im Mk-Ev speziell um folgende Fragen: Was ist die Eigenart dieser „SB"? Welche Traditionen liegen in ihnen vor? Wie groß ist der Anteil der Redaktion an ihnen? Welche Funktion haben sie im Evangelium? Enthalten sie Historisches über das Wirken Jesu von Nazareth? Im 1. Kap. berichtet E. instruktiv über die Forschung an den markinischen „SB". Damit werden die ganzen Probleme der „SB" sichtbar. Im 2. Kap. geht er den Merkmalen der „SB" nach (Struktur, Vokabular, Kompositionstechnik, Vergleich mit den synopt. Parr.). In den folgenden Kap. geht es dann um die einzelnen „SB", die in 4 Gruppen zusammengefaßt und entsprechend behandelt werden: Die „SB" in Mk 1 (Das Kommen und Verkündigen Jesu), die „SB" Mk 3, 7—12 und 4, 1f (Offenbarung und Geheimhaltung); die „SB" Mk 6, 30—34 und 6, 53—56 (Jesus als Lehrer und Arzt); die Lehrsummarien. Im 7. Kap. werden die Ergebnisse der Analysen der „SB" im Hinblick auf ihre Entstehung, ihren Zweck und ihre theol. Aussage vorgelegt.

Mk hat nur zwei „SB" direkt aus der Tradition übernommen, wenn auch überarbeitet (1, 32—34; 6, 53—56). Aber die verwendeten literarischen Motive sind „fast in ihrer Gesamtheit insofern als traditionell zu bezeichnen, als sich in den Einzelperikopen der Tätigkeit Jesu Parallelen zu ihnen nachweisen lassen, häufig sogar in genauer wörtlicher Übereinstimmung"; Mk übernimmt dabei aber auch Themen und Fachausdrücke der nachösterlichen Missionssprache. Die Gestaltung der „SB" durch Mk ist zwar „äußerst kunstlos", aber Mk bringt die einzelnen Elemente „in ein völlig neues Bezugssystem", wodurch die Motive sich gegenseitig interpretieren; Mk gibt den traditionellen Motiven „durch das von ihm hergestellte Bezugssystem eine völlig neue Sinnspitze". Interessanterweise zeigt sich in den „SB" kein besonderes Interesse an der Heiltätigkeit Jesu, wohl aber an seiner Lehrtätigkeit: Jesus kommt in den „SB" wie im ganzen Mk-Ev vor allem als „Lehrer" zur Geltung. Die „SB" dienen außerdem der Herstellung eines Erzählzusammenhangs, weil durch sie die Einzelperikopen zu einem einheitlichen Werk verklammert werden. Theologisch dienen sie der fortschreitenden christologischen Offenbarung; das Geheimnis Jesu wird allmählich enthüllt. Mk zeichnet in den „SB" „den historischen Sachverhalt zutreffend, wenn auch nur in wesentlichen Zügen". Sie machen die Hauptakzente des Heilshandelns Jesu bewußt. Und so geben die „SB" „die letzte und umfassendste Interpretation des Mk über das Wirken Jesu". Die markinische „Geheimnistheorie" erweist sich dabei „als Formprinzip des Mk-Ev", ja sie hat nach E. „überhaupt erst ... zur Bildung (der) Gattung Evangelium geführt"; dies müßte nochmals überprüft werden, und zwar in einem kritischen Gespräch mit W. Feneberg, der den „Sitz im Leben" für die Gattung „Evangelium" besonders in den konkreten „Lebensprozessen" der Urkirche sieht, speziell in ihrer allmählichen Absetzung von der Glaubensgemeinschaft Israel, während E. als „Sitz im Leben" für die Gattung „Evangelium" eine Gemeinde ansehen möchte, „in der die messianischen Jesusüberlieferungen und das Kerygma der Missionskirche zusammenströmen".

Jedenfalls zeigt sich nirgends der theologische Gesamtwille des Evangelisten so entschieden wie in den „SB". Diese bilden deshalb geradezu den Schlüssel zum Gesamtverständnis des Mk-Ev! Man kann Vf. zu dieser ausgezeichneten Leistung nur aufrichtig beglückwünschen. Die Arbeit verdient große Beachtung, nicht bloß seitens der Fachleute, sondern auch seitens aller, die an der Verkündigung des Evangeliums interessiert sind.

E. wird es verstehen, daß ich mich besonders mit seiner Auffassung über Mk 1, 14f beschäftigt habe, er lehnt ja meine These ab, nach der Mk 1, 15 als „Eröffnungslogion" (und nicht als „Zusammenfassung der Predigt Jesu" und darum als „SB") zu verstehen ist. Da E. Erkenntnisse der modernen Linguistik und Semantik nicht zu Rate zieht — Reflexionen über die angewandten Methoden finden sich, von der Anm. 14 (161) abgesehen, bei E. überhaupt kaum —, kennt er nicht die Funktion eines „Eröffnungstextes", der eine hermeneutische isotope Ebene für das Verständnis des Evangeliums und des Lebens Jesu schafft. Hier hilft nämlich kein Vergleich mit Mt und Lk und keine Wortstatistik weiter, sondern nur die Beachtung der „Position" eines Lexems oder eines Satzes innerhalb des Großsyntagmas des Evangeliums. Gewiß scheint das *Perfekt* „ἤγγικεν" auf ein Geschehen zurückzuschauen, also auf das Ganze des „Reichsgeschehens" in Jesus, aber das Verb „ἐγγίζειν" enthält ein futurisches Sem, was E. nicht beachtet: nämlich das Sem ἐγγύς „nahe" (also: noch nicht da, erst im Kommen begriffen, wenn dieses „Kommen" auch unmittelbar bevorsteht in dem Sinn: morgen geht es los!). Jesus kündigt dieses dynamische „Reichsgeschehen" nach Mk 1, 15 an („unmittelbar nahegekommen ist die Herrschaft Gottes") *und führt es dann durch.* So sieht Mk die Dinge, anders Mt und Lk. Dabei entsteht aber eine Spannung zum „Eröffnungstext" von Mk 1, 1 („Evangelium von Jesus Christus, *dem Sohne Gottes*"); denn hier haben wir einen eindeutigen christologischen Eröffnungstext, der die folgende Vita Jesu als Manifestation des Sohnes verstehen läßt; in Mk 1, 15 haben wir dagegen einen Eröffnungstext, der das Heilsgeschehen in Jesu als „Reichsgeschehen" sehen läßt. Wie löst Mk diese Spannung zwischen Sohnes- und Reichstheologie, also zwischen einer nachösterlichen und vorösterlichen Thematik? Er löst sie, indem er das „Reichsgeschehen" in Jesus *als Sohnesmanifestation interpretiert.* So überwindet er zugleich den Zeitendualismus „Vor Ostern"/„Nach Ostern". Ein wichtiges theologisches Mittel bei dieser Lösung bildet selbstverständlich die „Geheimnistheorie". Der zweifache „Eröffnungstext" in Mk 1 bringt eine enorme Spannung in die markinische Vita Jesu, bestimmt ihre innere Struktur und stellt, was die Lösung dieser Spannung angeht, die große theologische Leistung des Mk-Evangelisten dar. Dies verdiente jedoch eine eigene Untersuchung, die aber die übrigen Ergebnisse der hervorragenden Arbeit von E. nicht in Frage stellen würde.

*Regensburg* *Franz Mußner*

FUCHS ALBERT (Hg.), *Jesus in der Verkündigung der Kirche.* (Studien zum NT und seiner Umwelt, Serie A, Bd. 1) (205.) Eigenverlag, Linz 1976, Kart. lam. S 206.—.

9 Aufsätze zu ntl Themen hat F. vereint. Teils sind es Originalartikel, teils Neubearbeitungen von Aufsätzen einiger Vertreter der Uppsala-Schule. Im Rahmen dieser kurzen Besprechung ist es nicht möglich, jeden einzelnen Beitrag entsprechend zu würdigen. *H. Riesenfeld,* „Zur Frage nach der Einheit des Neuen Testaments" (9—25) reflektiert neuerlich und kritisch umsichtig über den eigentlichen Ansatz der biblischen Theologie und der Entstehung der ntl Schriften. Der Lösungsversuch auf dem Weg der Reduktion („Kerygmatiker") ist nicht glaubhaft. „Die Person Jesu ist nicht nur der Inhalt des christlichen Glaubens von Anfang an, sondern auch der geschichtliche Schlüssel zum Verständnis der Entstehung dieses Glaubens und seiner unlösbaren Verbindung mit dem sozialen Organismus, den wir Kirche nennen" (21). Die Frage nach der Einheit des NT sei letztlich „unablösbar von der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu" (25).

Mit „Das Sprechen von Auferstehung" (26—49) überschreibt *X. Léon-Dufour* seine eingehende Untersuchung zu diesem Thema. Die Exegese der 3 biblischen Sprachmodelle „Auferstehung", „Erhöhung" und „Leben" führt Vf. zum Ergebnis, daß „Auferstehung" und „Erhöhung" notwendige Ausdrucksweisen sind, „um in authentischer Weise das Geheimnis des Lebens nach dem Tod anzugeben" (38). Überlegungen über „Exegese, Sprache und Wort" und „Hermeneutik" (38—41) bringen ihn schließlich dazu, „zeitgenössische Sprachmodelle" zu suchen und vorzuschlagen. Gehe man vom Prinzip der Totalität aus, so ergäben sich Gedankenpaare, die unserer Zeit Sprachmodelle über die Auferstehung sein können: Person und Kollektivität, Gegenwart und Verheißung, Kontinuität und Alterität. Dabei müsse man sich bewußt bleiben, daß das Problem der „Gegenwart Jesu beim Glaubenden" das schwierigste sei und der Wert der von den Evangelisten gebrauchten Sprachmodelle hiebei immer von besonderer Bedeutung bleibe.

4 Beiträge befassen sich von je verschiedenen Ansätzen aus mit der Taufperikope. *Bo Reicke* bietet in „Die Verkündigung des Täufers nach Lukas" (50—61) eine redaktionskritische Auslegung von Lk 3, 1—18, die die zeitgenössischen Texte (Josephus, Qumran) ausführlich heranzieht. Vf. ist der Überzeugung, das luk. Werk sei „aus der Perspektive Cäsareas gestaltet" (50). Lk wolle seinen Lesern „ein konkretes Bild von der geschichtlichen Situation des Täufers vermitteln". Das eigentliche Interesse des Evangelisten sei aber „auf das geschichtliche und übergeschichtliche Drama der Heilsgeschichte" gerichtet, das sich in „geschichtlicher Dialektik" vollziehe.

*A. Fuchs* befaßt sich in seinem Aufsatz mit „Intention und Adressaten der Bußpredigt des Täufers bei Mt 3, 7—10" (62—75). Eine kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Exakte literarkitische Analysen und saubere redaktionskritische Untersuchungen versuchen, die Tendenz des Mt recht präzise zu fassen. Mit Hilfe der Tradition gehe Mt sehr konkret auf seine Gegenwart ein, greife „das dem Messias Jesus gegenüber verschlossen gebliebene Israel in seinen Führern" an und benütze die historisierende Darstellung als literarisches Mittel, um seine zeitgenössischen Gegner zu treffen (68). Mt hat die aus Q genommene Perikope in ihrem Gesamtinhalt neu adressiert, um in indirekten oder direkten Reflexionen „seiner Kirche von Jesus als dem wahren Messias" (75) zu künden.

Einen aufschlußreichen, zeitgeschichtlichen Beitrag (Qumranliteratur!) leistet *Bo Reicke* in „Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer" (76—88). Er kann die Herkunft der christlichen Taufe ein wenig aufhellen durch Hinweise auf die Täuferpraxis und ihre Einbettung. Neuerlich (vgl. F. Lentzen-Deis!) befaßt sich *L. Hartman* mit der Traditionsgeschichte von Mk 1, 9—11 parr in „Taufe, Geist und Sohnschaft" (89—109). Er versucht die Phasen in der Geschichte des Taufberichtes nachzuziehen: eine Notiz von der Taufe Jesu durch Johannes sei sehr früh mit einer deutenden Vision verbunden worden; in den Quellen der Synoptiker spiegle sich dann die explizite Gottessohn-Christologie in der Weise der Himmelsstimme „du bist mein Sohn"; in der Redequelle schließlich sei die Sohnesaussage mit einem Versuchungsbericht verknüpft worden, um durch die Exodus-Typologie die Sohnschaft Jesu und seinen Geistbesitz in ganz bestimmter Sicht zu reflektieren; Mk, Mt und Lk setzen am Schluß der Entwicklung je eigene christologische Akzente.

Das Ergebnis der Seminararbeit, das *H. Aichinger* in „Quellenkritische Untersuchungen der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat" (110—153) vorlegt, stellt die Frage nach einem präziseren Lösungsvorschlag der „Quaestio Synoptica". Die exakten synoptischen Vergleiche und stilkritischen Analysen überzeugen. Anhand dieses konkreten Abschnittes wird die Abhängigkeit des Mt und Lk von Mk nicht nur annähernd und hypothetisch geklärt, wie gerade die Untersuchungen zu Mk 2, 27 parr verdeutlichen. Durch die Einführung eines „Deuteromarkus" (vgl. die Untersuchungen von A. Fuchs und F. Neirynck) als weiterer Quellenschrift zwischen Mk und Mt/Lk wird auf die Frage nach den Gemeinsamkeiten bei Mt/Lk gegen Mk in der triplex traditio eine befriedigendere, weil einfachere Antwort gefunden. Aichinger baut die von Fuchs verteidigte Hypothese, eine Weiterführung der „Zweiquellentheorie", um ein weiteres Beispiel glaubwürdig aus.

*G. Stemberger* kann, von der religionsgeschichtlichen Fragestellung ausgehend, in „Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition" (154—174) nachweisen, daß Lk vieles einer Vorlage aus dem jüdischen Raum verdanke, aber die Rede *nicht* vom samaritanischen Einfluß allein erklärt werden dürfe. Die sorgsame Analyse des Briefschlusses Kol 4, 7—18 führt *F. Zeilinger* zu einer näheren Bestimmung der „Träger der apostolischen Tradition im Kolosserbrief" (175—190). Der formvollendete, dreiteilige Briefschluß stelle Epaphras, Tychikos und Archippos als entscheidende, wenn auch je verschieden orientierte Traditionszeugen heraus, wobei von Paulus-Epaphras über Tychikos an Archippos die „gesunde Lehre" (vgl. Past) weitergegeben wird. Eine Bibliographie zu allen Beiträgen und Register beschließen den Bd. Neben geläufigen Antworten werden neue Akzente gesetzt, insofern die Schule von Uppsala (Riesenfeld, Hartman, Bo Reicke) bekannt gemacht, das synoptische Problem neuerlich ins Bewußtsein gerufen (Fuchs, Aichinger), der Wert traditionskritischer Untersuchungen für die biblische Theologie einmal mehr erhärtet, der zeitgeschichtliche Hintergrund ntl Aussagen (Bo Reicke, Stemberger, Hartman) neu gewertet wird; theologische Klammern zum gegenwärtigen Denken (Léon-Dufour; Riesenfeld) werden aufgezeigt und Nachwuchskräfte in biblicis erhalten ein Forum.

*St. Pölten* *Ferdinand Staudinger*

## KIRCHENGESCHICHTE

OÖ. LANDESREGIERUNG (Hg.), *Der heilige Wolfgang in Geschichte, Kunst und Kult.* (Ausstellungskatalog) (160 S., 8 Farbtafeln, 48 Abb.) Linz 1976. Kart. lam. S 70.—, DM 11.—.

Wie kaum ein anderer Heiliger des Mittelalters steht der hl. Wolfgang im hellen Lichte der Reichs- und Kirchengeschichte und ist gleichzeitig durch das christliche Volk in Kult und Legende akzeptiert worden. An einem dieser Schnittpunkte von Geschichte und Legende wurde die oö. Landesausstellung in St. Wolfgang im Salzkammergut anläßlich der Tausendjahrfeier dieses Ortes veranstaltet. Der Katalog bringt eine Reihe von Beiträgen zum Leben, zur Legende, zur Wallfahrt und zum Kult des Heiligen sowie zur Bau- und Kunstgeschichte der Kirche von St. Wolfgang.

*R. Zinnhobler* bietet die Geschichte („Leben und Wirken des hl. Wolfgang", „Die Aberseelegende und ihre Entstehung"). *H. Ladenbauer-Orel* informiert über die Ausgrabungen in Wieselburg, „Die Kirche in Wieselburg a. d. E., eine Gründung des hl. Wolfgang in Niederösterreich". Weitere Beiträge:

*B. Ulm* „St. Wolfgang in der Bauforschung", „Der Pilgerbrunnen von St. Wolfgang", „Der Doppelaltar von Thomas Schwanthaler" und „Der Flügelaltar in der Wolfgangskirche zu Kefermarkt"; *N. Wibiral* „Der Flügelaltar in St. Wolfgang im Salzkammergut" und „Die Kapelle des hl. Wolfgang"; *D. Assmann* „Die Wallfahrt nach St. Wolfgang"; *F. C. Lipp* „Kult und volkstümliche Verehrung des hl. Wolfgang" und *E. Widder* „Wolfgangskirchen und -kapellen in Österreich und Südtirol".

Der Katalog begnügt sich bei den Objekten nicht bloß mit dem wissenschaftlichen Apparat; er führt auch gut in ihr Verständnis ein und deckt den legendarischen Hintergrund auf. Auch die Kirche mit dem Pacheraltar und der Wolfgangkapelle wird beschrieben, z. T. in den Farbtafeln wiedergegeben und der Altar in drei Photogrammseiten „lesbar" gemacht. Verständlicherweise stellen die Vf. die Beziehungen des Heiligen zu Oberösterreich in den Vordergrund, ohne sich aber damit zu begnügen. Bemerkenswert sind die Fortschritte im Wissen über den Aufenthalt und die Tätigkeit Wolfgangs am Abersee seit der grundlegenden Arbeit Zibermayers. Sehr informativ ist der Beitrag über Kult und Verehrung des Heiligen. Leider blieben die Arbeiten von Ulm ohne Literaturangaben. Sonst wäre der Katalog eine fast vollständige Bibliographie zur Wolfgangsfrage. Auch der Faltkarte — von der Ausstellung übernommen — fehlen die Titel (Itinerar und Verehrung). Trotzdem wird der Katalog Ausgangspunkt für die künftige Beschäftigung mit dem hl. Wolfgang sein.

*St. Pölten* *Friedrich Schragl*

SCHINNER HANS, *Breitensee — Vom Dorf zur Großstadtpfarre.* (Veröff. d. kirchenhist. Inst. d. kath. theol. Fak. Wien, Bd. 18) (224 S., 10 Abb.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 220.—, DM 31.50.

Diese anschauliche und sorgfältig gearbeitete Pfarrgeschichte wurde vom jetzigen Pfarrer verfaßt zum 75. Jahrestag der Kirchweihe und Pfarrgründung. Bis ins 19. Jh. war Breitensee ein unscheinbares Dorf der Pfarre Penzing, erst die Industrialisierung brachte eine Bevölkerungsexplosion. Die alte Kapelle genügte nicht mehr, es kam zum Neubau der heutigen Laurentiuskirche (1898 geweiht) und zur Errichtung der Stadtpfarre (1899). Obwohl die Vorgeschichte des Ortes nicht sehr ergiebig ist, hat Sch. ein Optimum herausgeholt. Bemerkenswert ist die ausführliche Verwertung zahlreicher Archivalien, die gut verarbeitet wurden. Am wertvollsten ist die Geschichte der Seelsorge in den ereignisreichen letzten hundert Jahren, die Breitensee zur Großstadtpfarre werden ließen. Beispielhaft hat Sch. damit ein Stück Seelsorgegeschichte der jüngsten Zeit vorgelegt, ein Kapitel, das in der Forschung ohnedies vernachlässigt wird.

*St. Pölten* *Friedrich Schragl*

KUPISCH KARL, *Kirchengeschichte.* Bd. III: Politik und Konfession — Die Reformation in Deutschland. (168.); Bd. IV: Das Zeitalter der Aufklärung. (160.); Bd. V: Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege, 1815—1945. (152.) (Urban Taschenbücher Bde 170—172) Kohlhammer, Stuttgart 1974/1975. Kart. lam. je DM 8.—.

Die Bde 1—2 der nunmehr abgeschlossenen Kirchengeschichte des evang. Vf. wurden in dieser Zeitschrift schon gewürdigt (1974, 198; 1975, 193f). Dabei wurde der Wunsch ausgesprochen, daß K. sein unbefangener Umgang mit den kirchengeschichtlichen Ereignissen auch bei der Darstellung der Reformation gelingen möge. Jetzt kann ihm der Erfolg bestätigt werden. Das Lutherbild des Vf. ist keine Ikone, sondern eine realistische Schilderung des Menschen, die nichts beschönigt. Freilich scheint dabei das religiöse Anliegen des Reformators und der Reformation etwas zu kurz gekommen zu sein. Bezeichnenderweise fehlt die Behandlung des Turmerlebnisses.

Der Aufklärungsband erfaßt aus Raumgründen auch die Reformation in West-, Nord- und Osteuropa. Die Bedeutung der Ehemisere Heinrichs VIII. für die Reformation in England dürfte überbewertet worden sein (IV, 8; vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 1970, 241—248). Das Kap. über die Barockkultur übergeht den kath. Beitrag, was gerade in diesem Zusammenhang verwundert. Bei Behandlung der Aufklärung wird die Erwähnung des Josephinismus vermißt. Der Abschnitt über den Pietismus ist hingegen ausgezeichnet gelungen. Der Schlußband enthält ein treffliches Kap. über den Kulturkampf. Ein Schwerpunkt dieses Bd. liegt auf der nationalsozialistischen Epoche. Auch hier fällt das Bemühen um Objektivität angenehm auf. Das Versagen der evang. Kirche wird ebenso ehrlich geschildert wie die Kräfte des Widerstands. Daß sich die kath. Kirche aufgrund anderer Strukturen relativ besser bewährt hat, wird zugegeben (V, 119). Doch erinnert Vf. auch an das zurückhaltende Agieren Pius' XII. sowie an die bedauerlichen Vorgänge in Kroatien (V, 122), die es auch dem Katholiken nicht erlauben, über jene Zeit ein Heldenepos zu schreiben.

Der flüssige, teilweise freilich etwas saloppe Stil gewährleistet jedenfalls eine angenehme Lektüre und die innere Distanz des Vf. zu den Ereignissen ein hohes Maß an Objektivität. Da die Bde für ein breites Publikum berechnet sind, wird auf die Angabe von Literatur leider völlig verzichtet. Für eine ev. Neuauflage sei auf einige Ungenauigkeiten bzw. Druckfehler verwiesen: Es heißt „Jüterbog" (nicht „Jüterborg"; III, 18). Hein-

rich VII. von England hat nicht 1491—1547 regiert, sondern 1485—1509; auch ist an der betreffenden Stelle eigentlich Heinrich VIII., 1509—1547, gemeint (III, 37). „Ignum istum" (III, 39) ist auf „ignem istum", „Putingersche Tafel" (III, 42) auf „Peutingersche Tafel" zu verbessern. Die Barockzeit ist für unsere Gegenden mit ca. 1580—1660 viel zu früh angesetzt (IV, 77). Gleich zweimal findet sich der Ausdruck „Erwähnungslehre" (statt „Erwählungslehre"; IV, 92 Z. 36, 93 Z. 8). Giordano Bruno wurde unter Clemens VIII. hingerichtet (nicht unter Sixtus V.; IV, 119). Die Ereignisse von 1848 haben nicht nur Ludwig I. v. Bayern den Thron gekostet (V, 56), auch der österreichische Kaiser Ferdinand wurde zur Resignation veranlaßt. Viele der in Bd. V verwendeten Siglen bleiben im Abkürzungsverzeichnis (V, 152) unberücksichtigt (z. B.: BK, DC, EDK).

BENZ ERNST, *Ecclesia Spiritualis.* Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation. (XV u. 481.) Kohlhammer, Stuttgart ²1964. Ln. DM 39.—.

Wenn diese Anzeige auch spät erscheint, so doch zu keinem ganz ungeeigneten Zeitpunkt, haben wir ja erst ein Franziskus-Gedächtnisjahr begangen. Das 1934 erstmals erschienene Werk ist eine Frucht eingehender Quellenstudien und stellt einen großen Wurf dar. Von protestantischer Sicht geschrieben, wird die „Franziskanerkirche" verstanden als in der Auseinandersetzung mit der „römischen Papstkirche" gescheitert. Das Wort „Reformation" läßt bereits anklingen, daß nach Auffassung des Vf. die Reformation manche Anliegen des hl. Franziskus und seiner Bewegung realisiert hat. Andererseits macht schon die Widmung („Der kommenden Kirche") deutlich, daß viele der damals an die Kirche gerichteten Anfragen immer aktuell bleiben und stets nach einer je neuen Antwort verlangen. Das in brillantem Stil und echt ökumenischem Geist geschriebene Werk enthält auch für den Katholiken viel Überdenkenswertes. Für den Kirchenhistoriker aber ist es geradezu unentbehrlich.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM (Hg.), *Biographisch — Bibliographisches Kirchenlexikon.* 11. Lfg. (Sp. 1—160). Bautz, Hamm/Westf. 1976.

Bei der Besprechung der Lieferungen 1—9 dieses Lexikons (vgl. ThPQ 1975, 297f) habe ich das „fast vollständige Fehlen von Verweisen" bedauert. Es ist zu begrüßen, daß mit der 11. Lfg. (offenbar Beginn des 2. Bd.), in viel stärkerem Maße auf die Stichworte, unter denen eine Persönlichkeit behandelt wird, hingewiesen wird. Fleiß und Umsicht des Hg. verdienen auch diesmal Erwähnung. Daß die Konfessionsgrenzen, wenigstens was die Aufnahme einzelner Stichworte betrifft, keine Rolle spielen, macht das Lexikon auch zu einem ökumenischen Unternehmen. Jeder kann von seinem Standpunkt aus den Reichtum und die Leistungen der anderen christlichen Kirchen entdecken!

Einige Mängel sollen im Interesse der Sache nicht unerwähnt bleiben. Das Anführen von Rezensionen kann im Einzelfall gerechtfertigt sein, sprengt jedoch so, wie es bei *F. P. Bartons* Werk über „Ignaz Aurelius Fessler" geschieht, den üblichen Rahmen (23). Die Nichtaufnahme des Passauer Bischofs Kardinal Leopold Ernst v. Firmian († 1783) ist schwer verständlich; hoffentlich wird nicht auch auf Joseph Dominikus von Lamberg vergessen. Bei „Fidelis von Sigmaringen", „Florian" u. a. werden erneut *Hümmelers* „Helden und Heilige", ja sogar *Hünermanns* „Der endlose Chor" zitiert. Das Weglassen dieser unwissenschaftlichen Werke würde Platz ersparen und den Wert der übrigen Literaturangaben erhöhen. Bei „Florian" habe ich vergeblich gesucht nach dem Aufsatz von *J. Wodka* in der von *G. Schwaiger* hg. „Bavaria Sancta". Auch fiel mir auf, daß die Legende als „geschichtlich wertlos" hingestellt wird. Nach den eingehenden Arbeiten von *W. Neumüller* dürfte man sie nicht mehr so undifferenziert ablehnen. So umfangreiche Literaturverweise wie bei „Franz v. Assisi" (4 Spalten im Kleindruck) wären wohl zu unterteilen. „J. Freinademetz" ist 1975 seliggesprochen worden. Diese Bemerkungen wollen dem weiteren Gelingen des Werkes, dem wir raschen Fortgang wünschen, dienen. Vielleicht kann in einem Ergänzungsband noch manchem Wunsch Rechnung getragen werden.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

KARRER OTTO, *Urchristliche Zeugen in Wort und Leben.* (160.) Ars Sacra, München 1976. Snolin. DM 19.20.

Das Büchlein, das frühchristliche Texte der ersten zwei Jh. in guter Auswahl und ansprechender Übersetzung enthält, vermag nicht nur in die religiöse und geistige Lage jener Zeit einzuführen, sondern bietet darüber hinaus „Rüstzeug für den aktiven Christen" (A. Huber). Neben der Didache kommen die Apostolischen Väter (Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna) sowie Propheten, Apologeten und Bekenner der Urkirche zu Wort; aber auch Texte des persönlichen und öffentlichen Betens sind aufgenommen. Die mehr darstellenden Kap. wie „Die Frau in der Urkirche" oder „Gegner der Kirche" fügen sich nicht ganz in den übrigen Rahmen und machen die Komplexität der angesprochenen Fragen nicht wirklich bewußt.

Für den privaten Gebrauch und den RU ist das Büchlein gut geeignet, für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frühgeschichte der Kirche ist es nicht gedacht.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

ST.-MARTINS-VERLAG EISENSTADT, *Diözese Eisenstadt — gestern, heute, morgen.* (120 S., 3 Farb-, 120 Schwarzweißbilder) Eisenstadt 1976. Kart. lam. S 120.—.

Zahlreich sind die Jubiläen, die jedes Jahr anfallen. Es müssen nicht immer Zentenarien sein, es genügen auch weniger Jahre für einen Rückblick und Ausblick. So stellt diese Schrift im 1. Teil das Werden des jungen Bistums dar, dessen Gebiet politisch von Ungarn getrennt und dem Nachkriegs-Österreich angeschlossen wurde. Vorher den Diözesen Raab und Steinamanger zugehörig, sollte es im Konkordat 1933/34 „freie Prälatur" werden, wurde jedoch bis 1949 von den Erzbischöfen Wiens als Apostolischen Administratoren verwaltet. Während der NS-Zeit war das Land aufgeteilt, nach 1945 ersteht das Burgenland wieder und entwickelt sich kirchlich zur Diözese Eisenstadt (1960). Der Hauptteil des Buches schildert die gegenwärtige Lage des Bistums, die materielle und geistige Aufbauarbeit, die religiöse Bewältigung eines soziologischen Umbruchs des früheren Agrarhandels, die Stiftung eines Diözesan-Bewußtseins bei den verschiedenen Volksgruppen, Förderung der völkischen Minderheiten, Kontakte zu den Auswanderern in den USA und vieles andere.
Möge diese gut ausgestattete Schrift mithelfen, Eifer und Schwung der „Gründerzeit" des Bistums zu erhalten und der jungen Diözese die Sympathie aller Österreicher zu erwerben.
*Linz* *Peter Gradauer*

KREMSMÜNSTER, *1200 Jahre Benediktinerstift.* (388 S., 12 Farbtafeln, 218 Schwarzweißbilder) OÖ. Landesverlag, Linz 1976. Ln. S 548.— DM 85.—.

Rechtzeitig vor dem Jubiläumsjahr 1977 erschien dieser stattliche Bd. als repräsentatives Jubiläumswerk. Kremsmünster kann als die bedeutendste Kulturstätte Oberösterreichs, ja als Nationaldenkmal, bezeichnet werden: „Ein Kloster, älter als das Hl. Römische Reich, älter als Österreich und Habsburg, und dennoch mitleidend und mitgestaltend ein Stück Österreich." 16 Autoren (zum Großteil Mitglieder des Konventes) waren bemüht, ein Spiegelbild aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu vermitteln. An der Spitze steht Abt Albert Bruckmayr mit seinen Gedanken vor den Äbtetafeln unter der Überschrift „Dauer im Wandel". Der erste, von Herzog Tassilo eingesetzte Abt hieß Fater; im Verbrüderungsbuch der Erzabtei St. Peter in Salzburg aus dem Jahre 784 (7 Jahre nach der Gründung Kremsmünsters) ist sein Name vermerkt: die Gebetsverbrüderung beider Häuser dauert nun schon fast 1200 Jahre! 71 Ölmedaillons mit den Äbten des Stiftes weisen in Bild und Lebensdaten auf den wechselvollen Ablauf ihres Dienstes an einer großen Idee hin. Das Stift als Geschichts- und Baudenkmal behandelt Otto Wutzel. Die Anlage zeigt einen mächtigen Baukomplex, um 6 Höfe gelagert, reich gegliedert, von der doppeltürmigen Westfassade der Stiftskirche und dem 50 m hohen „Mathematischen Turm" der Sternwarte überragt. Berühmteste Baumeister waren Carlo Antonio Carlone und Jakob Prandtauer. Mit der Bedeutung des Klosters in der Geschichte setzt sich Willibrord Neumüller auseinander, sowohl in einer anschaulichen Schilderung der Gründung und ihrer Zeitumstände als auch in blitzlichtartig aufgehellten Episoden aus der neueren und neuesten Zeit. Weitere Beiträge weisen hin auf die kulturellen Leistungen des Stiftes durch die Pflege von Musik, Kunst und Wissenschaft, Erziehung und Unterricht, durch die Führung von Schulen, von der Volksschule über das Gymnasium, das seit Jahrhunderten hohes Ansehen genießt, bis zur Ritterakademie und zu den phil.-theol. Vorlesungen, die allerdings nur von zeitlich begrenzter Dauer waren. Ein Wahrzeichen Kremsmünsters ist die Sternwarte, das erste Hochhaus Europas. Eine eingehende Würdigung erfahren auch die Kunstsammlungen des Stiftes. Größte Kostbarkeit ist der berühmte Tassilo-Kelch, ein Denkmal des frühen, aber schon gesicherten katholischen Christentums in Bayern, der Kelch zur Vermählung Tassilos mit Liutpirg, der langobardischen Königstochter: er wird heute noch am Stiftertag als Meßkelch und bei der Abtwahl als Wahlurne verwendet. Die Tassilo-Leuchter sind wahrscheinlich aus dem Zepter des Herzogs gearbeitet worden. Das kostbarste Stück der Bibliothek, die für sich allein schon sehenswert ist, stellt der Codex millenarius dar, eine Evangelienhandschrift aus der Zeit um 800 in einem kunstvollen Einband aus 1595.
Kremsmünster versteht sich aber nicht als Museum: das Stift ist durch alle Jahrhunderte seiner Hauptaufgabe treu geblieben: Seelsorge auszuüben in dem großen Grenzgebiet, das ihm bei der Gründung zugewiesen wurde, auf dem nach geringfügigen Änderungen im Laufe der Geschichte heute 27 Pfarren eingerichtet sind. Seit 1966 wird auch Österreichs Nationalheiligtum Mariazell von Kremsmünster aus seelsorglich betreut; am 15. August 1970 hat der Konvent außerdem — als Jubiläumsgeschenk an die Dritte Welt — in der Diözese Barra im Innern von Brasilien die Großpfarre Barreiras als Seelsorgegebiet übernommen. Eine moderne Form der Seelsorge in der Heimat stellt die 1965 begonnene Einrichtung des „Klosters auf Zeit" dar. Ein Überblick über die Restaurierungen in Kremsmünster 1964—1976, ein Verzeichnis der Äbte und der Konvent-Mitglieder von heute sowie eine Bibliographie mit 502 Nummern schließen die Dokumentation ab. Die Schriftleitung der Festschrift hatte R. W. Litschel. Er stellt dem Buch

drei Aufgaben: es soll für jedermann lesbar, eine Bestandsaufnahme des Stiftes in der heutigen Zeit und schließlich ein repräsentatives Werk sein. Alle drei Aufgaben sind voll erfüllt. Diese Festschrift stellt ein sprechendes und würdiges Dokument für das große Jubiläum dar. Dem Stift gelten unsere Glückwünsche für einen weiterhin segensreichen Weg in ein weiteres Jahrhundert des Bestandes und ins dritte Jahrtausend des Christentums!

*Linz* *Peter Gradauer*

LOIDL FRANZ (Hg.), *Aspekte und Kontakte eines Kirchenhistorikers.* Kirche und Welt in ihrer Begegnung. (Wiener Beiträge zur Theologie 52) (230.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 260.—, DM 37.50.

Diese Festgabe zum 70. Geburtstag des nunmehrigen Emeritus der Kirchengeschichte (Wien) bringt fast durchwegs klassische Detailforschung, so daß eine zünftige Rez. einfach ausufern würde, obgleich Themen wie Durchführung zu einer Diskussion durchaus reizen. Ich möchte daher nur eine unvollständige und notwendig oberflächliche Charakterisierung einzelner Beiträge wagen. Die autobiographischen und zeitgeschichtlichen Beiträge des Jubilars sind eine Art Denkmal und werden von all denen gern gelesen werden, die ihn schätzen und verehren. Dem Seelsorger Loidl ist Abraham a Sancta Clara ein zweites Ich geworden.

J. Lenzenwegers Abhandlung über einen Erzbischof und Pfründenjäger des 14. Jh. beeindruckt durch stupende Quellenkenntnis und minutiöse Gelehrsamkeit. Der Leser vermutet nur gelegentlich den Schalk zwischen den Zeilen und weiß manchmal nicht, wie ihm geschieht. Die Beweisführung von I. W. Frank, daß der Wiener Konziliarismus des 15. Jh. nicht wesentlich ernster genommen werden soll als ein politisches Instrument, hat mich eigentlich sehr überzeugt. H. Größings reichen Artikel über den Hexenwahn liest man mit großem Interesse. Man müßte einmal eine Arbeit über Hexenwahn und Gegenreformation schreiben. Über die Wurzeln dieses Aberglaubens teile ich vielfach nicht die Meinung des Vf. und finde die Darstellung im einzelnen anfechtbar. Der militärgeschichtliche Beitrag von L. Jedlicka erschien mir methodisch bemerkenswert (Artefaktmethode, Feldforschung) und kommt vor allem nostalgischen Gefühlen für Kakanien entgegen. Auch die quellenkritischen Aufsätze von A. H. Benna (Haus-, Hof- und Staatsarchiv) und A. Staudinger fand ich registrierungswürdig.

*Regensburg* *Gerhard B. Winkler*

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.—.

V. versucht aus fundamentaltheologischer Sicht, d. h. unter Heranziehung exegetischer, philosophischer, religionsgeschichtlicher und theologischer Erkenntnisse, die „Unerfindbarkeit Jesu Christi als Erweis seiner göttlichen Sendung nachzuweisen" (11). Die Kategorie der Unerfindbarkeit setzt dabei einerseits ein Wissen um das voraus, was dem Menschen als Menschen kraft seines Wesens (und seiner Erfahrung) nicht zukommt und was — nicht als ideale Synthese (Mythus) — andererseits in einer geschichtlichen Gestalt historisch glaubwürdig nachweisbar in Verbindung mit echt Menschlichem begegnet. Sowohl die Apologetik als auch die Exegese, die von Christen betriebene vergleichende Religionsgeschichte und die Christologie arbeiten in bezug auf Jesus von Nazaret, seine Botschaft und sein Schicksal, von jeher mit den Kategorien des Ungewöhnlichen, Unvergleichlichen, des Einmaligen, des Paradoxen und der paradoxen Synthese von Allmachtsanspruch und geschichtlichem Wirken. Eine grundlegende, überzeugende, sowohl historische, und das heißt exegetische, als auch systematische Gesichtspunkte bewußt reflektierende Untersuchung aus fundamentaltheologischer Sicht fehlte bisher. Schon von hier aus kann diese Untersuchung mit breiter Aufmerksamkeit rechnen.

V. reflektiert zunächst ausführlich in knappen, alle wesentlichen Gesichtspunkte bedenkenden Kap. über die Kategorie des Unerfindbaren als philosophisches und methodisches Problem, wobei er von der Anlage des Menschen auf echte metaphysische Transzendenz als Ansatzpunkt anthropologischer Art ausgeht. Er bestimmt diese Transzendenz als eine leere, offene, sich selbst nicht genügende, das Gegenüber höchstens ahnende Grundgegebenheit. Dadurch erfährt sich der Mensch zugleich als unvollkommenes, der Geschichte unterworfenes, unerfülltes Wesen. Von dieser Grenzerfahrung her ergibt sich der Ansatzpunkt für das „Unerfindbare". Es ist die Selbsterfahrung und Verhaltensweise eines Menschen, dessen Wesensmitte von der Begegnung, ja von einer dauernden inneren Verbindung mit dem Absoluten, mit Gott geprägt ist. Dieses Unerfindbare ist daher auch mit dem Begriff des Geheimnisses bezeichenbar. Dieses Unerfindbare muß sich dabei sowohl ausweisen als nicht vorher real Ausdenkbares, aber auch als etwas, das eine neue, gültige Sinnantwort auf die Existenzfrage des Menschen zu geben vermag.

Daß dies für Jesus von Nazaret tatsächlich zutrifft, zeigt V. sodann im Hauptteil seiner Arbeit auf an dessen Reich-Gottes-Botschaft, an der Forderung zur Nachfolge, an der Liebespredigt, am Heilbringeranspruch, an seinem Selbstbewußtsein, näherhin daran,

daß Jesus kein Abstandsbewußtsein Gott gegenüber hat, daß er Sünden vergibt und daß er sich selbst über die Naturordnungen des Lebens: Familie, Kinder, ja auch über das Leben seiner Anhänger stellt. Er setzt die wichtigsten Ergebnisse der Exegese voraus und schaut auf das Gesamtbild, das diese Forschungsergebnisse von Jesus ermöglichen. Es ist ihm dabei grundsätzlich recht zu geben in der Feststellung (im Anschluß an H. U. von Balthasar), daß es auf Farbenblindheit beruhe, die Einmaligkeit und Unerfindbarkeit der Heilbringergestalt Jesu nicht zu sehen und statt dessen „mit professoralen Facettenaugen am biblischen Befund herumzumikroskopieren" (143). Er gibt jedoch gleichzeitig zu, daß sein Ergebnis der Ergänzung noch bedürfe, besonders in Hinsicht auf die Antworten Jesu zu den Problemen der menschlichen Grenzerfahrungen, besonders den Tod, auf die Einzigartigkeit Jesu in religiös-phänomenologischer Hinsicht und besonders auf das „Ereignis" der Auferstehung. Weitergehende exegetische Untersuchungen zum Proprium Jesu können hierfür entscheidende Erkenntnisansätze liefern. Sicherlich hat V. recht, wenn er meint, der Aufweis der Unerfindbarkeit Jesu ergänze wesenhaft die traditionellen Beweise der Fundamentaltheologie, die sog. philosophisch-historische Glaubensbegründung und die Immanenzapologetik.
Zwar wäre im einzelnen exegetisch und bibeltheologisch vielerlei anzumerken, jedoch würde dadurch das Gesamtergebnis und vor allem der Ansatz nicht in Frage gestellt. Insgesamt leistet diese Untersuchung auch dem Exegeten und Bibeltheologen einen notwendigen Dienst, indem sie ihm hilft, das Phänomen Jesus methodisch umfassender zu reflektieren und philosophisch-theologisch ganzheitlich abzuwägen. Dieser Ansatz führt die Forschung wirklich weiter.

*Passau* *Otto Knoch*

FITZGERALD M. / KHOURY A. TH. / WANZURA W. (Hg.), *Moslems und Christen — Partner?* (Islam und westliche Welt, Bd. 1) (205.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 180.—, DM 25.—.

„Der 1. Bd. will mit einer Einführung in die Denk- und Lebenswelt der Moslems zunächst die Grundvoraussetzungen zum Verstehen des Islams schaffen. Daneben wird ein Bericht gegeben über den aktuellen Stand der Beziehungen, betrachtet vor allem aus moslemischer Sicht. Die folgenden Bde. werden dann jeweils besondere Aspekte des Islams erschließen" (10—11). Um einen Überblick über das Gebotene zu gewinnen, seien die Kapitelüberschriften angeführt: Der Islam als religiöses Phänomen — Der Koran und die islamische Theologie — Einleitung zum Lesen des Korans — Zum islamischen Gesellschaftssystem — Möglichkeiten einer Ökumene zwischen Christentum und Islam — Islam und Dialog — Bibel und Koran — Situation der Moslems in Deutschland. — Diese Themen werden von 8 Autoren bearbeitet. Daher könnte man die neue Reihe *„Islam und westliche Welt"* der Gattung der informativen Zeitschriften zurechnen. Am aufschlußreichsten ist daher der Artikel über die Beziehungen zwischen der r.-k. Kirche und dem Islam: „Der Islam hat sein Ja zur Allianz mit der römisch-katholischen Kirche gesagt, das beweisen die Gespräche und Vereinbarungen des Jahres 1974, das eine Wende in den Beziehungen zwischen „Krummstab und Kalima", zwischen Moslems und kath. Christen gebracht hat" (137). Dagegen seien die Kontaktgespräche mit den protest. Kirchen auf den Nullpunkt herabgesunken. Die systematischen Kapitel informieren zwar allgemein, im besonderen müßte man aber etliche Fragezeichen setzen. Immerhin ist es zu begrüßen, daß ein solches Buch erschien, um über ein Problem zu informieren, das heute viele Geister bewegt. Da mehrere Bände geplant sind, sollen einige Desiderata angemeldet werden:

a) *Umschrift der arabischen Wörter:* Zwar wird eine Tabelle zur Umschrift der arabischen Buchstaben gebracht (14), der Text selbst bringt aber ein Misch-Masch französisch-englischer Transkriptionen. Bei einer deutschen Ausgabe sollte man sich doch an die in deutschsprachigen Publikationen übliche Umschrift halten, wie sie etwa im *Lexikon der arabischen Welt*, Artemisverlag 1972, S. IX angegeben wird. Auch die Koranausgabe von *R. Paret*, nach der die Suren zitiert werden, hält sich an diese Umschrift.

b) *Die Namen der Suren* (76f): Hier berufen sich die Hg. eigens auf Paret; doch die Schreibweise der Namen hat mit Paret überhaupt nichts zu tun. So wird der arabische Artikel *al* dem Wort nachgesetzt; folgerichtig hätte man das gleiche auch in der deutschen Übersetzung tun müssen. — Obwohl der Kehllaut Ajin angegeben wird (14), wird er in der Transkription nirgends verwendet. Dazu ist eine Menge von Schreibfehlern zu vermerken; Sure 41 heißt nicht *fushshilat* sondern *fussilat*, Sure 15 nicht *Al-Hyr* sondern *al-higr*, usw.

c) Ferner hätte man in der Übersetzung der ursprünglich wohl englisch oder französisch verfaßten Artikel auf die übliche deutsche Sprachweise achten sollen; etwa statt Omaijad-Ottoman-Kalifen (58), die Omaijaden oder die osmanischen Kalifen. Schließlich stellen wir zur Frage, ob man statt Moslems nicht schlicht und einfach Muslime sagen sollte.

Diese Schönheitsfehler könnten leicht vermieden werden, was den weiteren Bänden sicher zugute käme.

*Graz* *Claus Schedl*

WOLTERSDORF HANS WERNER, *Die Schöpfung war ganz anders.* Irrtum und Wende. (296.) Olten 1976. Ln. DM/sfr 36.—.

W. verspricht durch den etwas reißerisch formulierten Titel (zumal durch den Untertitel!) viel — erfüllt er sein Versprechen? Schlicht geantwortet: Nein! Er bringt eine Fülle von modernen Forschungsergebnissen aus dem Gebiet der Nerven- bzw. Gehirnphysiologie und diskutiert sie, so daß der Leser das *erste* Anliegen des Vf. erkennt und bejaht, daß nämlich eine rein materialistische Weltinterpretation nicht mehr als *wissenschaftlich* vertreten werden kann. Insofern ist das Buch wertvoll: „Daß wir uns mit dieser Aussage in einen unerbittlichen Gegensatz zum dialektischen Materialismus begeben und damit nicht nur die naturphilosophischen, sondern auch gesellschaftswissenschaftlichen Grundlagen in ihr Gegenteil — nämlich vom Materialismus zum Idealismus — umkehren, damit werden wir uns früher oder später ohnehin abfinden müssen" (236).

W. greift aber auch Forschungsergebnisse aus dem Bereich der Atom- und Astrophysik auf, wobei er wohl nicht mehr ganz zuständig ist (vgl. 232: „Da wir aber nicht professionell Physiker sind..."). Daß aus dem Andromedanebel ein Dromedarnebel (165) wurde, ist wohl durch einen Schreibfehler verursacht; wieso der Spin für die Nukleonen *lebens*wichtig ist (222), ist nicht zu erkennen — es sei denn, man huldigt einem Panvitalismus; „Rotlichtverschiebung" (213) ist mißverständlich. So kommt W. zu sehr vagen Spekulationen über die Einbettung der dreidimensionalen materiellen Raum-Zeit-Welt in ein (vierdimensionales) Gravitationsfeld, „das zugleich überall — und damit immer — ist, unendlich wirksam und unendlich wirkungslos" (183/4). „So sind auch Raum, Masse, Wirkung oder Zeit *Ereignisse* ... Sie sind mittelbar oder unmittelbar Produkte der Gravitation" (227). Nun gibt es aber auch Geist! Gravitation und Geist sind jedoch „in einem Atemzug" (231) zu nennen, beide sind „gleichartige außerphysikalische Medien" (235), ja „sie sind miteinander identisch" (ebenda). Wie es nur *eine* Gravitation gibt, so gibt es auch nur *einen* Geist — wirksam z. B. in den Ameisen (272) oder im Menschen — wobei W. pointiert formuliert: „Nicht *wir* denken, sondern *es* denkt" (256, Unterstreichung von W.!).

W. greift noch weiter, so schreibt er: „Eine vernünftige Konsequenz des Unendlichen finden wir übrigens in der biblischen Beschreibung der göttlichen Ewigkeit. Sie stellt diese Ewigkeit nicht nur als eine überall gleichzeitige und immerwährende Präsenz dar, sondern verbindet sie zugleich mit dem Wesen des Schöpfers mit seiner Allmacht, Allwissenheit, Güte und Strenge. Diese allmächtige Potenz rekrutiert sich aus der dialektisch umstrittenen Dreieinigkeit von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Übersetzen wir diese Symbolik von Vater als Materie, Sohn als Energie und Heiliger Geist schlechthin als das außerphysikalische Medium Geist, das in seinen qualitativen Eigenschaften identisch ist mit der Gravitation, dann hätten wir eine vernünftige Aussage über das Wesen des Kosmos und seiner Schöpfung. Ist die Physik mit dem Dualismus von Materie und Energie allein nicht in der Lage, die Schöpfung darzustellen, weil daraus der ordnende Sinn nicht erklärt werden kann, so komplettiert sich das Weltbild, wenn wir das außerphysikalische Medium Geist oder Gravitation als einen komplementären Partner in den Dualismus der Energiematerie einbeziehen" (227/8).

Und wo bleibt bei allem „Schöpfung"? Erschaffung aus dem Nichts? Diese gibt es nicht. Die Wiedergabe des biblischen Schöpfungsglaubens ist unüberbietbar banal (vgl. z. B. 254); ein derartiges Nichts gibt es nicht, „so lehrt uns die Heisenberg'sche allgemeine Feldgleichung" (258). „Betrachten wir hingegen Gott als die ideale Schöpferfigur, so hätte sie der relativ nüchternen Gravitation, der wir ja gleichfalls Allmacht und Ewigkeit unterstellen, das voraus, daß er seine Schöpfungen *sinnvoll* zu betreiben pflegt. Neben der energetischen Potenz, die wir auch der Gravitation zusprechen, besaß Gott als Heiliger Geist auch noch jene geistige Potenz, welche das Sinnvolle der Schöpfung repräsentiert. — Wir haben bei unserem Versuch einer neuen Schöpfungstheorie bisher auf eine Gottesfigur mit ihren mystischen Ambitionen verzichtet; ob wir ohne sie auskommen werden, hängt letztlich davon ab, ob ein solches Glaubensbekenntnis naturwissenschaftlich definierbar ist" (232).

Unbegreiflich, welch' ein Widerspruch! Um den Materialismus zu widerlegen, will W. aufweisen, daß es Wirklichkeit gibt, die *nicht* durch naturwissenschaftliche Mittel erkennbar ist und auch dann Wirklichkeit bleibt, wenn sie von einem, der nur dieses Mittel anerkennt, geleugnet wird — die *Glaubens*aussage von der Schöpfung zwängt er jedoch in das Prokrustes-Bett naturwissenschaftlicher Definition bzw. Theorie.

*Bonn* *Heimo Dolch*

## DOGMATIK

CASPER BERNHARD u. a., *Jesus — Ort der Erfahrung Gottes.* (248.) Herder, Freiburg 1976. Linson. DM 29.80.—.

Das Buch enthält eine Sammlung von 9 Untersuchungen, die dem Freiburger Religionsphilosophen und Theologen B. Welte zur Vollendung seines 70. Lebensjahres (1976) gewidmet wurden. Namhafte Theologen und Philosophen, ehemalige Schüler des Geehrten, ließen sich von der immer wieder erhobenen Forderung ihres Lehrers anregen,

angesichts des radikal gewandelten Seinsverständnisses das Geheimnis Jesu zu bedenken.

Im 1. Beitrag nimmt *M. Theunissen* (Heidelberg) das Thema auf, das sich als roter Faden durch alle Beiträge zieht: Zeit und Geschichte als Zentrum der christologischen Neubesinnung. „Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins": Unter diesem Titel geht es Th. um eine tief angelegte, in kritischer Orientierung an Kierkegaard und Heidegger versuchte Deutung des „Leidens an der Zeit", das nur mit der befreienden Kraft des Glaubens überwunden werden kann. *B. Casper* (Augsburg) bringt „Einige sprachphilosophische Überlegungen im Hinblick auf das Sprechen Jesu", die vor allem den appellativen, Freiheit wirkenden Charakter dieses einzigartigen Sprechens würdigen. *Kl. Hemmerle* (Aachen) bedenkt „Die Wahrheit Jesu". Sie ist — im Gegensatz zu unseren modernen Wahrheitsauffassungen — Ereignis des Neuen, Aufgang des Göttlichen. So ist Jesus — er selbst die Wahrheit — Theophanie des Vaters. *Th. Schulz* (Freiburg) stellt „Menschsein als Handeln Gottes" dar. Die christologischen Grundaussagen sollen „nicht von einer Metaphysik des Wesens, sondern vom Grundphänomen des Handelns, der Freiheit gelesen werden" (116). *E. de Guerenu* (Bilbao) formuliert unter dem Titel „Im Anfang" 32 Thesen zum Schöpfungsbericht in rechtstheologischer Absicht im Hinblick auf das Problem einer biblisch fundierten lex aeterna. Mit dem Zentralthema im direkten Zusammenhang steht der umfangreiche Beitrag von *R. Pesch* (Frankfurt/M.) „Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth". Das Gleichnis vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11—32) auslegend, sucht P. die Wirklichkeit Jesu als Ort der Gotteserfahrung bewußt zu machen. *K. Lehmann* (Freiburg) legt „Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie" dar, vor allem am Modell des Dogmas von Nikaia werden einige Prinzipien entfaltet, die auf Sinn und Grenze einer Lehrformel aufmerksam machen. *P. Hünermann* (Münster) verfolgt eine ähnliche Linie mit seinem Beitrag „Gottes Sohn in der Zeit". Die Formel von Chalkedon (in der Auslegung von B. Welte) wird vorausgesetzt, hinzugenommen werden die christologische Perichoresenlehre des Johannes von Damaskus und eine Reflexion auf Zeit und Geschichte, um den im Titel genannten Begriff zu entwickeln. *H. Riedlinger* (Freiburg) geht es in einem meditativen Gedankengang um die Frage nach einem „Weg des Glaubens zum Herrn der Zukunft".

Die Beiträge mit ihrer Konzentration auf das Geheimnis Jesu erschließen der Christologie unserer Tage neue Perspektiven. Dem Leser wird zwar alle Anstrengung des Denkens abverlangt, doch sind viele Anregungen auch für die persönliche Lebensgestaltung im Zeichen der „Erfahrung Gottes" heute einfach notwendig.

*Graz* *Winfried Gruber*

BAUCH A. / GLÄSSER A. / SEYBOLD M. (Hg.), *Zehn Jahre Vaticanum II.* (115.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. lam. DM 9.80.

Der Fachbereich Kath. Theologie der Gesamthochschule Eichstätt hat eine öffentliche Ringvorlesung unter dem Thema „Zehn Jahre Vaticanum II" durchgeführt. Theologen, Konzilsexperten, führende Männer der Kirche und des öffentlichen Lebens nahmen zu Schwerpunkten der Konzilsthematik Stellung. Der Bayerische Kultusminister *H. Maier* sprach zum Thema „Der zeitgeschichtliche Ort des Vaticanum II" und wies auf die durch das Konzil gewandelte Haltung der Kirche gegenüber Demokratie, Verfassungsstaat, Menschen- und Bürgerrechten hin. *J. Ratzinger* umschrieb den „Weltdienst der Kirche" und betonte, daß die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" im Horizont der dogmatischen Konstitution über die Kirche zu lesen sei, um nicht einem unverantwortlichen Optimismus in der Weltzuwendung zu erliegen. In dieser Konstitution sieht R. „eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus" (39). Hart vertrat der Kirchenrechtler *Kl. Mörsdorf* in seinem Beitrag „Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung" die Forderung einer wieder verstärkten Handhabung des Kirchenbannes als entscheidendes Glaubwürdigkeitskriterium der Kirche. Auch behauptete er, daß in dem diözesanen Rätesystem der Versuch des Aufbaues einer anderen Hierarchie stecke. Kardinal *Willebrands* hob in seinem Referat „Die Zukunft der ökumenischen Bewegung" den Begriff der „Communio" hervor und erschließt aus der darin enthaltenen „Vielheit in der Einheit" die Möglichkeit, den päpstlichen Primat stärker in ein System von Patriarchaten zu stellen. Kardinal *König* zeigte in seinem Vortrag „Atheismus und Humanismus" die Herausforderung des Christentums durch diese beiden Strömungen auf, hob einige ihrer Wesenselemente hervor und unterstrich den seit dem Konzil verstärkt in Gang gekommenen Dialog mit dem Atheismus in seiner Bedeutung für die Zukunft.

Die Diskussionsberichte (von M. Seybold erstellt) geben einen guten Einblick in die reichhaltigen Anregungen und Perspektiven dieser Referate und führen teilweise (wie die Diskussion des Referates von J. Ratzinger) zu weiteren fruchtbaren Fragestellungen.

*Graz* *Winfried Gruber*

WEIER REINHOLD, *Das Theologieverständnis Martin Luthers.* (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Studien, Bd. 36) (317.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976, Leinen DM 40.—.

Die Untersuchung stellt die erste Monographie zum Thema dar. Als Grund für das Fehlen eines entsprechenden Werkes vermutet W. die Tatsache, daß das Wort „Theologieverständnis" in den Schriften Luthers nicht vorkommt. Es geht um die Frage: Was versteht Luther unter Theologie? „Luther spricht in den sehr zahlreichen Praefationes, die er zu eigenen oder fremden Werken geschrieben hat, häufig *über* Theologie. Solches Schreiben *über* Theologie ist eben Darlegung von Theologieverständnis" (19). In den Praefationes liegt denn auch der Grundstock für das Material der Untersuchung, die darüber hinaus „die Riesenmasse des Stoffes" berücksichtigt und gründlich verarbeitet, die aus anderen Werken Luthers eingesammelt werden kann.

Da die Ausgestaltung der Theologie Luthers in einem großen Gärungsprozeß erfolgte, geht W. von „Luthers Theologieverständnis etwa seit dem Jahre 1518" aus (I. Teil). Hier zeigt sich besonders stark das „Verständnis von Theologie als theologia crucis im Gegensatz zur Theologie des Scheins und falschen Glanzes" (22), beginnend mit den Thesen zur Heidelberger Disputation (1518). Die Entwicklung dieses Themas führt hin zur „Beurteilung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie" (49 ff). Die Bedeutung der „reformatorischen Grunderkenntnis", d. h. der Rechtfertigung aus dem Glauben, für das Theologieverständnis wird überzeugend dargestellt. Dem neuen Theologieverständnis folgen als Konsequenzen Theologiereform, eine neue Einstellung zur theologischen Tradition, eine vertiefte Erkenntnis des praktischen Charakters der Theologie, vor allem die Bemühungen um Erneuerung der Predigt. Den einzelnen Themen wird mit großer Akribie und eingehender Quellenforschung nachgegangen.

Erst im II. Teil werden die frühen und frühesten Texte Luthers zum Theologieverständnis untersucht: „Äußerungen über Theologie in der Vorlesung zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/10) und in ihrem engeren und weiteren Umkreis." Schon hier zeigen sich deutlich die Tendenzen, echte Theologie aus der Überwucherung durch Philosophie herauszuarbeiten. Sodann werden die „Dictata super Psalterium (1513—15) als Grundlage für die weitere Entwicklung" untersucht. Die einzelnen Kap. wenden sich u. a. folgenden Themen zu: Der Literalsinn der Schrift als sensus secundum carnem; der Gegensatz biblischer und scholastischer Begrifflichkeit nach den Dictata und der Römerbriefvorlesung (1515/16); das Verhältnis von Theologie und Hermeneutik; das Ringen um theologische Grundpositionen in den Dictata.

Der III. Teil bringt die „Einbettung von Luthers Theologieverständnis in die theologische Entwicklung seiner Zeit". Hier wird die geistige Situation, aus der heraus Luther gedacht hat, beschrieben. Das Theologieverständnis des Gabriel Biel wird als typisches Beispiel „scholastischer" Theologieauffassung vorgestellt. Luther versteht unter „scholastischer Theologie" den Inbegriff von uneigentlicher und verderblicher Theologie. Ein weiterer Schritt führt zu „Verständnisweisen von Theologie im geistigen Umkreis von Luther und mit innerer Nähe zu seinem Denken". Dazu gehören: Augustinus, Johannes von Staupitz, Johannes Tauler, Die Theologia deutsch, Bernhard von Clairvaux. Das Verhältnis Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus wird im Blick auf dessen Vertreter untersucht, ebenso das Theologieverständnis der führenden Theologen der „devotio moderna" (G. Groote u. a.). Im Rahmen der Beschreibung der „geistigen Atmosphäre" Luthers kommen in den beiden letzten Kap. „Repräsentanten des Humanismus" zur Sprache: Erasmus von Rotterdam und Faber Stapulensis.

Exakte Nachweise der Quellen und umfangreiche Literatur sowie ein Personenverzeichnis erleichtern die Orientierung in dem übersichtlich disponierten Werk. Das Buch stellt mit seiner Materialfülle und den eindringlichen Analysen eine imposante Leistung dar, die wohl auch im Raum der evang. Theologie verdiente Anerkennung finden wird. Den Bemühungen um ein authentisches Lutherbild wird ein unschätzbarer ökumenischer Dienst erwiesen.

*Graz* *Winfried Gruber*

MÖDLHAMMER JOHANN WERNER, *Anbetung und Freiheit.* Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. (112.) Müller, Salzburg 1976. Kart. lam. S 134.—.

Im Unterschied zu vielen Untersuchungen zur Theologie Bonhoeffers geht es dieser Studie nicht um die viel zitierte „mündig gewordene Welt" und die sich daraus ergebenden Folgen, sondern um jenes Zentrum seines Denkens, das „theologisch der eigentliche Bezugspunkt seiner Aussagen ist... Es handelt sich um die Frage: Wer ist Gott, der in Jesus Christus offenbare Gott?" (9), spezifiziert zur Frage, wer dieser Gott heute für uns sei. Von dieser Mitte des theologischen Anliegens Bonhoeffers her gelingt es M., überraschende Perspektiven aufzuzeigen, denen bisher kaum genügend Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Methodisch handelt es sich um „Interpretation und auf theologisch wesentliche Implikationen und Konsequenzen bedachte Reflexion des 2. Kap. vom ‚Entwurf einer Arbeit' (WE — d. h. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; Anm. d. Rez. — 413—416) aus der letzten Schaffenszeit Bonhoeffers, hier wiederum vor allem des Abschnitts b)" (12). So entsteht ein Entwurf

einer Theologie des „Für-Seins", der für unser Ringen um eine letzte Begründung von Gemeinschaft und Solidarität nicht ernst genug genommen werden kann.

I. „Wer ist Gott?" Er ist für Bonhoeffer der Für-Seiende, die Liebe, wie sie heilsgeschichtlich in Christus, dem Gekreuzigten, dem „Menschen-für-andere" erscheint: in ihm wird Gott als der sich aus der Freiheit der Liebe bindende Gott-für-uns offenbar. Aus diesem christologischen Für-uns entfaltet Bonhoeffer den Trinitätsglauben der Kirche. M. arbeitet Bonhoeffers personalen Transzendenzbegriff überzeugend heraus: als Transzendenz des Für-Seins der Liebe.

II. Anbetung ist die Antwort des aus der Freiheit Gottes aufgerufenen Menschen. Es ist glaubende, nicht „religiöse" — weil als Antwort auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus gefaßte — Anbetung, in der der Mensch sein eigenes Für-Sein vollzieht. Hier herrscht nicht Furcht, sondern Freiheit der Liebe, die durch die mitmenschliche Dimension Anbetung und Dienst an den Menschen zusammenfaßt. M. deutet den Begriff der Anbetung auch aus anderen Schriften Bonhoeffers, um die „innere Kohärenz und Konsequenz" seines Denkens auszuleuchten (46).

III. „Weitere theologisch-anthropologische Implikationen und Konsequenzen", die in dem Ansatz des Gottesverhältnisses des Menschen gegeben sind, bilden den Rahmen für die „grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung bzw. Glaube und Erfahrung" (61), wo deutlich herausgearbeitet wird, daß die Sinnfrage durchaus zur Wirklichkeit des Glaubens gehört. Weitere Konsequenzen sind „für das Verständnis des Heilsgeschehens hilfreich ..., besonders im Hinblick auf die Einheit des Menschengeschlechtes in Christus und das Mysterium der Stellvertretung" (68), theologische Grundbegriffe, die hier in ihrer personalen Tiefe und Bedeutung verständlich gemacht werden. „Das Personale als Christianum und Humanum" (74) wird in diesen Analysen freigelegt. M. macht auch zum Schluß seiner Untersuchungen nochmals auf den christologischen Trinitätsglauben aufmerksam: „Christliche Anthropologie führt über die Christologie zur Trinitätstheologie" (77 f), weil erst im Für-Sein des dreifaltigen Gottes der letzte Grund für Personalität und Freiheit gefunden werden kann.

Reiche Anregungen geben auch die zahlreichen Anmerkungen, die gemeinsam mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis und einem Namenregister die Arbeit fundieren. Die Konzentration auf die Wirklichkeit und Bedeutung des „Personalen", das M. aus den Schriften Bonhoeffers nachzuweisen vermag, leistet ohne Zweifel auch der Verkündigung in unserer Zeit einen großen Dienst, wie es M. mit Recht von seiner gründlichen Arbeit erhofft (8).

*Graz* *Winfried Gruber*

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO (Hg.), Theologische Akademie Bd. 13. (120.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Brosch. DM 15.80.

Im Vorwort zu diesem Bd. der bewährten Reihe wird auf die „Konvergenz im wesentlichen und die Divergenz der theologischen Ansatzpunkte und Entwürfe" hingewiesen. Die Konvergenz kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß auf religiöse Grundfragen unserer Zeit eingegangen wird und jedes Referat für sich eine Einladung zu weiteren Antworten darstellt. Das spricht für die Offenheit bzw. für den vertretbaren Pluralismus der hier von Frankfurter und Berliner Jesuiten gebotenen Beiträge.

*P. Knauer* beschreibt in seinem Referat „Einzigartigkeit des Christentums" die Aufgabe, „die innere Einheit der Glaubensaussagen und ihren Zusammenhang mit unserer Erfahrung neu zu erfassen" (11), um die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen in einer heute verantwortbaren Weise einer Lösung zuzuführen. *M. Kehl* deutet „Eucharistie als Begegnung" und sucht zu zeigen, daß verschiedene neue Tendenzen der eucharistischen Feier theologisch zu verantworten sind. *J. B. Hirschmann* stellt in der „Wandelbarkeit sittlicher Normen" das Unwandelbare fest, das als solches schwierig festzustellen ist, „sobald man von einer gewissen abstrakten Behandlung der Probleme in die Konkretheit der sittlichen Normen übergeht" (48). Das Erscheinungsbild der heutigen „charismatischen Erneuerung der Kirche" stellt *N. Baumert* vor und verdeutlicht die dahinterstehende Pneumatologie. Das brisante Thema „Kirche und Staat" behandelt *R. Sebott*, der von grundsätzlichen Überlegungen ausgehend auch die Hamburger Kirchenthesen der FDP (1973) in die Diskussion einbezieht. Klarheit der Darstellung und Sprache zeichnet die hier gesammelten Beiträge aus, ohne unnötigen wissenschaftlichen Ballast wird beste Information geboten.

*Graz* *Winfried Gruber*

SCHLÖSSER FELIX, *Thema Welt.* Gottes Ja zur Welt, Schöpfungsglaube, Zukunft der Welt, Neues Weltverhalten, Spannungsfelder. (185.) (Reihe: Thematische Verkündigung). Herder. Freiburg 1976. Kart. lam. S 140.—, DM 21.80.

Heute ist die traditionelle christliche Weltnegation sehr oft ersetzt durch eine Weltresignation, wie sie in einem Satz in einem Film von Ingmar Bergman zum Ausdruck kommt, den Sch. an den Anfang seines Bu-

ches setzt: „Es ist ungehörig, in der Welt zu leben." Vf. möchte beiden Fehlhaltungen gegenüber eine positive Sicht des Themas Welt vermitteln. Adressaten dieser Bemühungen sind im weitesten Sinn die Erwachsenen, die am RU weiterführender Schulen (als „junge Erwachsene") oder an kirchlichen Bildungsveranstaltungen teilnehmen. Den Dozenten oder Veranstaltern wird ausgewähltes Material an die Hand gegeben, um Seminare, Kurse oder dergl. zu veranstalten. Der 1. Teil bietet eine theol. Grundlegung, in der die wichtigsten Fragen aus Kosmologie, Protologie, Christologie und Eschatologie knapp und leicht verständlich erörtert werden, soweit sie mit der Thematik verbunden sind. Sch. rezipiert in ausgedehntem Maß die Gedanken Teilhard de Chardins. Der 2. Teil gibt didaktische und methodische Hilfen für die Durchführung von Arbeitskreisen. Im Mittelpunkt steht dabei die Synodenvorlage (z. Zt. der Abfassung) „Unsere Hoffnung". Teil 3 bietet 28 Texte verschiedenster literarischer Gattungen, die das Thema noch einmal von unterschiedlichen Aspekten her aufrollen. Der Bd. bietet eine ausgezeichnete praktische Hilfe für die Glaubensverkündigung, wird aber auch dem Verkündiger selbst noch manchen Hinweis zu einem tieferen Verständnis der Sache geben. Die Materialien des letzten Teils regen zur Auseinandersetzung an. Die Arbeitshilfe würde durch ein Register an Wert noch gewinnen.

*Bochum* *Wolfgang Beinert*

SAUTER GERHARD / STOCK ALEX, *Arbeitsweisen systematischer Theologie.* Eine Anleitung (studium theologie 2). Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 18.—.

Das neuerwachte Interesse für die Theologie und ihre Arbeit in der heutigen Kirche führen zu einer Besinnung über deren Wesen und Aufgaben. Fundamentale theologische Fragestellungen sind darum von besonderer Wichtigkeit. Die beiden Vf., ausgewiesen durch einschlägige Vorarbeiten, bieten dem Leser eine Einleitung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen dogmatischer Theologie. Nachdem über die Aufgaben, die Arbeitsmöglichkeiten und das Ziel der Systematischen Theologie Auskunft gegeben ist, wird der Aufbau der spezifischen Argumentation behandelt. Dabei wird vor allem der strukturalen Textanalyse breiter Raum eingeräumt. Der 3. Teil untersucht die theol. Grundbegriffe nach ihrer Struktur. Der Bd. wird abgerundet durch kurze Hinweise für das Studium und die wichtigsten Literaturverweise zur Thematik. Formal sind die einzelnen Abschnitte so aufgebaut, daß zunächst die Problematik erörtert wird; anschließend wird das Gesagte an einem Beispiel erläutert und durch Fragen oder Aufgabenstellungen erschlossen. Auch hier fehlen Hinweise auf entsprechende weiterführende Werke nicht.

Die Adressaten des Buches sind in erster Linie Dozenten und Studenten der Theologie. Darüber hinaus wird es aber alle jene interessieren, die sich heute mit theol. Denken und Sprechen auseinandersetzen wollen oder müssen. Grundsätzlich kann eine solche Anleitung nur lebhaft begrüßt werden, zumal im allgemeinen Wissenschaftsbetrieb nur selten die Zeit gegeben ist, ausdrücklich und ausführlich über die eigene Arbeitsweise zu reflektieren. Konkret stellt sich allerdings die Frage, ob das Buch diese Aufgabe optimal erfüllt. Trotz der Bemühung um modellhafte Darstellung bleiben die Vf. weithin im Begrifflichen stecken. Die vor allem in den von Sauter geschriebenen Partien oft undurchsichtige Diktion macht den Zugang zur Sache schwierig. Für den Anfänger dürfte die Materie leider streckenweise unzugänglich bleiben. Wer sich allerdings bereits ein nicht allzu summarisches Vorverständnis von Theologie angeeignet hat, für den wird der Leitfaden eine echte Verständnishilfe sein.

GANOCZY ALEXANDRE, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (200.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 25.50.

Der schöngeistig anmutende Titel läßt nicht vermuten, daß es sich um eine höchst erregende theologische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen philosophischen Denken handelt, die von höchster Aktualität nicht nur für das phil.-theol. Gespräch, sondern für die Glaubensverkündigung auf allen Ebenen ist. Das seit dem 17. Jh. in der Folge der Wende des abendländischen Denkens vom objektiven Ordo Gottes zum Subjekt einsetzende emanzipatorische Drängen führte zu einer „Machtübernahme der neuzeitlichen Philosophie über das Schöpfungsdenken" (108). Dies wird an einem überaus klaren übersichtlichen Aufriß der Systeme Descartes, Kants, Hegels, Marx', Nietzsches, Sartres und des heutigen phil. Positivismus überzeugend dargelegt. Das Ergebnis war eine totale Verkehrung der traditionellen Anschauungen: Nicht mehr der Mensch ist das Ebenbild des schöpferischen Gottes, dieser hat vielmehr sein Urbild am schöpferischen Menschen, dessen Projektion allein er seine Existenz verdankt (Lukács). Der damit sich einstellende Optimismus eines kreativen Menschenbildes ist nun aber der Erkenntnis gewichen, daß von ihm aus nicht unendlicher Fortschritt, sondern tragisches Versagen und Existenzbedrohung zu erwarten ist. Die Frage nach der Möglichkeit einer besseren Zukunft ist nicht mehr theoriebezogen, sondern muß auf Grund von kybernetischen Hochrechnungen gestellt werden.

G. nutzt die Situation nicht zu einem überlegenen Hinweis aus, wir Christen hätten das schon immer gewußt, sondern versucht,

unter Zuhilfenahme der besonders seit P. Tillich wieder aktuellen Methode der Korrelation die Desiderate der neuzeitlichen Denker mit der biblisch-kirchlichen Protologie zu konfrontieren und auf Grund der dort vorhandenen Potenzen zu korrigieren, aufzufüllen und zu ergänzen. Dabei zeigt sich, daß im Gegensatz zur mittelalterlich-neuscholastischen Abhandlung der Schöpfungstheologie diese nicht so sehr kosmologisch als anthropologisch orientiert ist. Sie vermag daher befruchtende Anregungen zur Diskussion augenblicklich so bedeutsamer Themen wie Freiheit, Sinnfrage, Negativität in der Welt, Zukunftsbezüge und Praxisrelevanz des Glaubens zu bieten. Wieder einmal ergibt sich, daß die Protologie ebenso wie die Eschatologie mehr ist als ein Teiltraktat der Dogmatik: in beiden Fällen geht es um eine Grundkategorie christlichen Denkens, die allem theologisch-systematischen Denken inhärent ist und die Einzelaussagen maßgeblich mitbestimmt. Diese werden dadurch in eine heilsame Dynamik gebracht, die bei der Wahrung der Treue zum überlieferten Glauben eine zeitgerechte Antwort auf die Probleme von heute ermöglicht, die nicht mehr nur die einer philosophischen Elite sind, sondern, bedenkt man die futurologisch extrapolierten Grenzen unkontrollierter menschlicher Expansion, jeden wachen Zeitgenossen bedrücken.

Unter dieser Rücksicht ist dieses Werk ein gelungenes Beispiel dogmatischer Neuinterpretation. Daß sie auch Fragen aufwirft, verschweigt der Autor selber nicht. Sie sollen in dieser Rez. nicht erörtert werden; sie darf trotzdem das Buch jedem empfehlen, der sich denkerisch mit der Zeit und Welt von heute auseinandersetzen möchte oder muß. Er findet reiche Anregung, erfreuliche Hilfe, notwendige Klärung.

*Bochum* *Wolfgang Beinert*

PRO ORIENTE (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens.* 2. Bd. (196.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Kart. lam. S 240.—, DM 36.—.

Der Sammelband bietet die Referate und Protokolle des 1. ekklesiologischen Kolloquiums — Koinonia — zwischen orthodoxen und röm.-kath. Theologen, das vom Stiftungsfonds PRO ORIENTE in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des ökumenischen Patriarchates (Chambésy) und dem Sekretariat für die Einheit der Christen (Rom) veranstaltet wurde (1.—7. 4. 1974). Die zwei Predigten, von P. Duprey in der griechisch-orthodoxen Kathedrale während der orth. Messe und von Metr. Damaskinos Papandreou im Dom zu St. Stephan während der kath. Abschlußmesse, u. a. Texte sind ebenfalls aufgenommen.

Die Hauptthemen des ekklesiologischen Kolloquiums sind jeweils von beiden Seiten behandelt worden. Sie befassen sich mit dem theol. Inhalt der seit 1958—1971 zwischen Rom und Konstantinopel ausgetauschten und im Tomos Agapis (Rome-Istanbul 1971) veröffentlichten Dokumenten und mit der theol. Bedeutung der innerhalb dieser Zeit stattgefundenen Ereignisse, vor allem aber mit der am 7. Dezember 1965 vollzogenen Aufhebung der Exkommunikationen des Jahres 1054 zwischen Rom und Konstantinopel. Den Stand des auf Grund der Vorarbeiten erreichten objektiven Dialogs formuliert Papandreou folgendermaßen: „Wir leben in einer Zeit der freien gegenseitigen Begegnung, eines echten Dialogs, der darin besteht, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, zugleich aber auch bereit ist, zuzuhören und, wenn es sich als notwendig erweist, die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen" (11). Die Einheit in der Vielheit wurde von den ersten Referenten, Theodorou und Giblet, unterstrichen und als Grundlage des theol. Dialogs dargestellt. Wichtig sind die Feststellung von Meyendorf, daß 1054 nicht als das Jahr des Schismas bezeichnet werden kann (42), wie auch seine Darstellungen bezüglich des Konzils von 879/880, und sein Vorschlag zur gemeinsamen Anerkennung dieses Konzils als das 8. Ökumenische. Die Analyse des Breves „Anno ineunte" und der Bezeichnung „Schwesterkirche" und deren Schlußfolgerungen von E. Lanne sind interessant, wenn auch „zu optimistisch" (W. de Vries, 84) und auf Grund anderer Äußerungen des Papstes „schwierig" (Ratzinger, 85). Auch die von Phidas getroffene Feststellung zeigt das Neue in den Beziehungen der zwei Kirchen nach der Aufhebung der Exkommunikationen d. J. 1054: „Durch die Aufhebung der Anathemata wurde sozusagen die kanonische Entscheidung aufgehoben und das endgültige Schisma von Ost und West in eine schismatische Situation gewandelt" (100).

Dieses Neue formuliert Ratzinger positiver: „Die Grundkategorie des Vorganges lautet ‚Wiederherstellung der Liebe'. Es handelt sich um ekklesiale, nicht um private Liebe. Diese ekklesiale Agape ist nicht schon Kommuniongemeinschaft, trägt aber die Dynamik dazu in sich" (105). Die Exkommunikationen d. J. 1054 sind durch die Aufhebung „im Akt der Verzeihung vernichtet" (107). Bei der Aufhebung selbst handelt es sich „nicht bloß um einen rein kirchenrechtlichen Vorgang, sondern um ein Ereignis von eigentlich theologischer Qualität und dies bedingt zugleich die über sich hinausweisende Dynamik des Ganzen" (108). Ratzinger schenkt dem besondere Aufmerksamkeit, wie Patriarch Athenagoras Papst Paul VI. in Phanar (25. 7. 1967) begrüßte: „Wider alle Erwartung ist unter uns der Bischof von Rom, der erste an Ehre unter uns, der ‚der den Vorsitz hat in der Liebe' (Ignatius von Antiochien,

Röm. Prol. PG 5, 801)", um danach die Frage zu stellen: „es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‚Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an ‚Ehre' (τιμή) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte" (110). Später formulierte es Ratzinger bei einer anderen Gelegenheit in Graz (10 Jahre nach der Aufhebung der Exkommunikationen, Ökum. Akademie am 26. 1. 1976) positiver. Bei dieser Begrüßung des Patriarchen „findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muß* Rom nicht verlangen". Die folgenden Referate und Diskussionen sind ebenso interessant wie offen und ergänzen das Bild der Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer sakramentalen bzw. kanonischen Gemeinschaft zwischen der orth. und kath. Kirche. Eine klare und gute Zusammenfassung bildet der von allen Teilnehmern angenommene Bericht über die Tagung (163 f).

Diese Publikation kann für den bereits offiziell von beiden Seiten angekündigten theol. Dialog zwischen der orth. und der kath. Kirche sehr hilfreich sein. Sie bildet auch eine gute und offene Information über den theol. Stand der Beziehungen beider Kirchen, und sie verweist auf unsere „zwingende Pflicht, uns für die Wiederherstellung der Einheit einzusetzen" (165).

*Graz* *Gregor Larentzakis*

KEHL MEDARD, *Kirche als Institution.* Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie. (Frankfurter Theol. Studien, 22) (XVI u. 338.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Kart. lam. DM 48.—.

Wort und Begriff „Institution" lösen leicht Emotionen oder gar Allergien aus: Institution erscheint als Formalismus, Juridismus, Bürokratismus, Administration etc., und damit sofort als Beengung oder Hindernis der konkreten Freiheit des einzelnen. Nicht anders in der Kirche, die doch den Freiheitsraum der Kinder Gottes ermöglichen und garantieren muß, wenn sie nicht ihrem eigenen Wesen widersprechen will. Besonders die gesellschaftskritische Theologie hat viele für das auch in der Kirche geschehene und geschehende Unrecht sensibilisiert, ihren Unmut deutlich ausgesprochen und manche restaurativen Tendenzen der kirchlichen Gegenwart angeprangert. Daß viele dieser „herrschaftsfreien" und charismatischen Kirchenmodelle utopisch und nach aller historischen Erfahrung sogar höchst suspekt und gefährlich sind, daß der Gegensatz zu einer Rechtskirche nicht sogleich eine Liebes-, sondern eher eine Unrechts-Kirche ist, entbindet den Theologen nicht der Aufgabe, sich über das Zusammenspiel dieses Geistes der Freiheit der Kinder Gottes und dessen Vermittlung in einer kirchlichen institutionellen Gemeinschaft Gedanken zu machen und ihr Wesen deutlicher herauszuarbeiten.

In dieser sauberen Untersuchung geht K. dem genannten Problem umsichtig und mit abgewogenem Urteil nach. Zunächst werden in einer sozialphil. Einleitung der Zusammenhang von konkreter Freiheit im Sinne Hegels mit der notwendigen Begrenzung in einer auf Dauer gestellten intersubjektiven Institution dargelegt, sodann moderne sozialwissenschaftliche Modelle und Institutionstheorien vorgeführt (Gehlen, Schelsky, Luhmann, Habermas etc.), die aber für eine letzte Begründung kirchlicher Institution offenbar nicht ausreichen, wenn sie auch wesentliche Erkenntnisse zu vermitteln vermögen. Eine kritische Sichtung überkommener Institutionsvorstellungen in der kath. Ekklesiologie schließt sich an. Der Hauptteil der Arbeit bringt 3 theologische Entwürfe im deutschsprachigen Raum zur Begründung des institutionellen Charakters der Kirche: Küngs Vorstellung von der Kirche als der von Gott zu ihrer Rechtfertigung zusammengerufenen Gemeinde der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; Rahners Konzeption von der bleibenden sakramentalen Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte (Kirche als Ursakrament) und H. U. von Balthasars mystisch-theologisches Bild von der Kirche als „Leib" und „Braut Christi", als (marianische und eucharistische) Gestaltung der Menschheit in die christliche Weise der Gegenwart der gekreuzigten Liebe Gottes zur erlösungsbedürftigen Welt. Am Ende fügt er noch Folgerungen an, die von Amtsträgern wie Kirchenvolk wohl bedacht sein wollen, um nicht vorschnell das „offene System" Kirche wieder zu schließen durch eine neue Gesetzlichkeit und einen tötenden Buchstabendienst.

Ich habe das Buch mit reichem Gewinn durchgearbeitet. Wäre nur zu wünschen, daß es nicht einsame Wissenschaft bleibt, sondern klärend und befruchtend in die Diskussion und in die Praxis der Kirche eingeht.

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

## MORALTHEOLOGIE

HÖRMANN KARL (Hg.), *Lexikon der christlichen Moral* (1976 Sp. u. 63 S.) Innsbruck, Tyrolia ²1976. Ln. S 850.—, DM 98.—.

Der Tyrolia-Verlag war gut beraten, als er 1969 K. Hörmann bewog, anstelle einer Neuauflage seines „Handbuches der christlichen Moral" (1958) ein moraltheol. Lexikon herauszubringen. Durch diese 2. Aufl. wird hinreichend dokumentiert, daß die auf eine Reihe von Stichwörtern verteilte — und natürlich in gewisser Weise reduzierte — Moral eher zur Kenntnis genommen und anerkannt wird als eine unter dem Anspruch der

Ganzheit und des Systems stehende Handbuch-Moral. Daß die Antwort derer, die sich durch das moraltheol. Lexikon ansprechen ließen, so positiv ausgefallen ist, verdient um so mehr Beachtung, als H. mit dem Abschied von seinem „Handbuch" nicht auch die darin niedergelegte Moral selbst und das, „was die Moraltheologen im Lauf der langen Geschichte ihrer Disziplin erarbeitet haben" (Vorwort), verabschieden wollte. Offenbar ist also das Wissen um die Bedeutung der Tradition — zumal für die Theologie — noch viel mehr lebendig, als gewöhnlich angenommen wird.

Indem H. seine Moraltheologie auch im neuaufgelegten „Lexikon der christlichen Moral" (= LchM) bewußt an die Tradition bindet, bekennt er sich zu dem der christlichen Theologie zuinnerst eigenen Gedanken, daß diese in erster Linie Empfangenes weiterzugeben und ihr Augenmerk vordringlich darauf zu richten habe, daß dieses Empfangene als tragfähig und damit als das Bewährte sich erweise, damit es mit dem Anspruch allgemeine Verbindlichkeit weitergegeben werden könne. Daß gerade dieser theol. Ansatz einen Moraltheologen zur lebendigen Auseinandersetzung mit den aktuellen Stoffen seiner Disziplin führen kann, zeigt der Wandel, dem H. das LchM von der 1. zur 2. Aufl. unterworfen hat. War das 1969 erstmals erschienene LchM ganz und gar sein Werk, so ist die Neuauflage (1976) von 38 Wissenschaftern (Theologen, Soziologen, Ärzten, Psychologen, Juristen...) mitgetragen.

Am deutlichsten aber kann dieser Wandel an den 56 neuen Stichwörtern abgelesen werden, mit deren Behandlung nicht so sehr das Angebot an Informationen gesteigert, als vielmehr allgemeine Grundtendenzen moraltheol. Argumentierens heute geltend gemacht werden. Die 56 neuen Stichwörter, denen 35 ausgeschiedene bzw. in größeren Rahmenartikeln subsumierte Stichwörter gegenüberstehen, unterstreichen 1. den theol. Charakter der Moraltheologie beziehungsweise die Eigenart der christlichen Sittlichkeit als einer „wesenhaft religiösen, nach Form und Inhalt völlig innerhalb der christlichen Lebenswirklichkeit" (R. Hofmann) zu verstehenden und zu realisierenden Größe (vgl. die Stichwörter: atl Ethik, Biblische Theologie, Gehorsam, Geistliche Theologie, Gnade, Heilig, Religion); die neuen Stichwörter berücksichtigen 2. die zunehmende Bedeutung der Humanwissenschaften und ihrer Einsichten in die Abhängigkeit des Entscheidens bzw. Handelns des Menschen von den geistigen, kulturellen, politischen, sozialen und materiellen Bedingungen der Welt, in der er als sittliches Subjekt dem unverrückbaren sittlichen Anspruch seines Menschseins gerecht zu werden hat (vgl. die Stichwörter: Anthropologie, Bildung, Ethnologie, Frauenfrage, Freiheit, Geschlechtlichkeit, Gesellschaftliche Geltung, Kompromiß, Mitbestimmung, Moralstatistik, Neurose, Pluralismus, Politik, Richtungssittlichkeit, Soziathik, Sozialkritik, Sozialreform, Sucht, Tiefenpsychologie, Tourismus, Verhaltensforschung); die neuen Stichwörter betreffen endlich 3. die Eigenart des sittlichen Fragens und Antwortens in der Gegenwart, insofern dieses charakterisierbar ist als die aktuelle Auseinandersetzung mit Problemen, für die die Moraltheologen „keine fertigen Lösungen" (Vorwort) anzubieten haben (vgl. die Stichwörter: Anmaßung fremden Eigentums, Arbeitskampf, Ehescheidung, Epikie, Ethik der Gegenwart, Freizeit, Kolonialismus und Entkolonialisierung, Mittelbare Gottesverehrung, Nichtkatholiken, Norm und Normfindung, Revolution). Mit anderen Worten: die neuen Stichwörter unterstreichen (auch in jenen Fällen, da sie das bereits in der 1. Aufl. Gebotene lediglich in einem neuen Zusammenhang darstellen) den Willen der Vf. bzw. des Hg., das LchM vor allem an „den Einsichten vom wünschenswerten Charakter der Moraltheologie" (Vorwort) auszurichten.

Auch wenn H. diese Einsichten nirgends ausdrücklich beim Namen genannt und aufgezählt hat, so sind sie doch allenthalben deutlich wirksam. Es handelt sich

1. um das unverzichtbare Wissen, daß moraltheol. Fragen und Argumentieren allein im Festhalten an einem ganzheitlichen Verständnis der Sittlichkeit seinen Gegenstand erreichen und ihm auch theologisch gerecht werden kann,
2. um die klare und jedem Soziologen selbstverständliche Erkenntnis, daß die christliche Moral, losgelöst von der (immer auch als Gesellschaft zu begreifenden) Kirche, eine Unmöglichkeit darstellt, und
3. um die in der moraltheol. Erkenntnis- und Methodenlehre immer festgehaltene Überzeugung, daß Inhalt und Gestalt des aus dem Menschsein erfließenden sittlichen Anspruchs nur im Schöpfen aus *allen* Quellen der sittlichen Erkenntnis theologisch bestimmt werden können.

Wie bereits die 1. so ist auch die 2. Aufl. des LchM ohne Vorbehalt an einer Moraltheologie interessiert, für die die Bindung an die Theologie bewußt festgehalten und ausgedrückt wird. Damit freilich setzt sich H. von vornherein der Kritik derer aus, die „den so belasteten Ausdruck ‚Moraltheologie' immer mehr durch ‚theologische Ethik' zu ersetzen" (F. Furger) suchen. Diese Kritik geht ins Grundsätzliche, aber gerade eine ins Grundsätzliche gehende Auseinandersetzung brauchen die hinter dem LchM stehenden Autoren nicht zu scheuen. Man kann ihnen zwar nachsagen, daß sie sich gegenüber dem Neuen, das sich unter den mannigfaltigsten Namen auf dem Sektor der Ethik — gelegentlich sogar marktschreierisch

— angekündigt hat, sehr reserviert verhalten, aber man kann ihnen nicht den Vorwurf machen, daß sie sich nicht darum kümmern, was sie der Moraltheologie als theol. Disziplin methodisch schuldig sind. Daß diese methodische Bindung jedenfalls keine Engführung bedeuten muß, wird besonders eindrucksvoll in dem Artikel über die Ehescheidung demonstriert, in dem H. den sittlich sehr relevanten Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit für die sittliche Praxis bis an die äußerste Grenze des sittlich Vertretbaren nutzbar macht. An Stellungnahmen dieser Art wird deutlich, daß das LchM über seine erste Aufgabe, Geltendes zu registrieren, hinaus auch zur aktuellen Diskussion einen Beitrag leistet.

*Regensburg* *Josef Rief*

GLADIGOW BURKHARD (Hg.), *Religion und Moral.* (232.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 28.—.

Der Bd. ist aus einer religionswissenschaftlichen Ringvorlesung an der Universität Tübingen erwachsen. Die 12 Beiträge behandeln das Hauptthema unter sehr verschiedenen Einzelaspekten. Sehr informativ sind die Ausführungen über die ethischen Konsequenzen der Wiedergeburtslehre in Indien, über den Konfuzianismus in Ostasien und über den ethischen Rigorismus im Islam. Hier wird deutlich, daß verschiedene theol. Grundpositionen zu sehr verschiedenen Formen von Ethik führen. Auf diesem Hintergrund wird dann auch klarer, worin die Eigenart christlicher Moral besteht. Mit dem christlichen Ethos beschäftigen sich mehrere Beiträge. Einer behandelt das Verhältnis von delphisch-sokratischer und ntl Moral, ein weiterer die Entstehung der christlichen Sexualmoral, ein dritter das Problem der Versöhnung in einer christlichen Ethik. Den Praktiker wird ein besonders ausführliches Kap. über erziehungswissenschaftliche und theol. Probleme der Moralerziehung heute interessieren.

Im ganzen bietet der Bd. ein großes Ausmaß an Information, besonders religionswissenschaftlicher Art, das manche Fragen beantwortet, aber auch neue Fragestellungen und Aufgaben sichtbar werden läßt. Eine bessere Kenntnis, anderer Religionen und Moralsysteme dürfte jedenfalls auch zu einem besseren Verständnis des christlichen Ethos führen.

*Innsbruck* *Hans Rotter*

## *KIRCHENRECHT*

NEUMANN JOHANNES, *Menschenrechte — auch in der Kirche?* (200.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr. 14.80.

Die in den letzten Jahren in der kath. Kirche viel diskutierte Grundrechtsproblematik strebt auf wissenschaftliche Reife hin. N. kommt dabei nicht nur das Verdienst zu, eine systematische Sizze zu bieten, sondern vor allem, den Schwierigkeiten nicht auszuweichen, die in der detaillierten Anwendung stecken. Der 1. Teil legt kurz Begriff und Geschichte der Menschenrechte in der profanen Gesellschaft und in der Kirche dar und schließt sich der Forderung nach einer Kodifizierung in der Kirche an, warnt aber vor unangepaßter Übernahme. Als Anwendungsbeispiel geht der Autor u. a. auf die fälschliche Berufung von Amtsträgern auf die Gewissensfreiheit bei Verletzung objektiven Rechtes ein. An „evangelischen", d. h. spezifisch christlichen Grundrechten werden dann genannt: Recht zur Solidarität und Mitverantwortung (Anwendung: Mitbestimmungsrecht der Gläubigen), Recht auf Einheit, auf Gottesdienst (Anwendung: Infragestellung der Bindung der Ordination an das männliche Geschlecht und an den zölibatären Lebensstand), auf religiöse Unterweisung, auf geistliche Ausbildung und Freiheit der theologischen Forschung, auf freie Standeswahl.

Die 2. Hälfte befaßt sich mit der rechtlichen Seite des Verhältnisses von Theologie und autoritativem Lehramt, insofern dabei grundlegende Rechte der Theologen betroffen sind. N. analysiert dabei nicht nur die Verfahrensordnung der Glaubenskongregation (mit eher negativem Ergebnis) und das Lehrbeanstandungsverfahren der Deutschen Bischofskonferenz (positiver, doch wird die tatsächliche Anwendung vermißt), er holt viel weiter aus: „Es fehlt bis heute eine theologisch begründete wissenschaftstheoretische Reflexion über das dialogische Zuordnungsverhältnis des pastoralen Lehramtes zum theologischen Lehramt" (126). Er fordert „eine theologiegerechte Einstellung des kirchlichen Lehramtes, sich nämlich argumentativ und theologisch, nicht nur verwaltungsmäßig und politisch, mit theologischen Lehrmeinungen auseinanderzusetzen" (183), und macht grundsätzliche Vorschläge für die Neuordnung des Verfahrens.

Anfang und Ende des Buches sind einer Apologie des Rechtes in der Kirche gewidmet. „Unrecht breitet sich besonders gern unter dem Mantel der Liebe aus" (7). Der Leser erfährt auf das Fragezeichen des Titels manche Antwort des Ja und Nein, vor allem aber Anregungen, das Fragen und Mühen weiterzuführen.

*Graz* *Hans Heimerl*

GERINGER KARL-THEODOR, *Das Recht auf Verteidigung im kanonischen Prozeß.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 50) (115.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 165.—, DM 23.60.

Das Verteidigungsrecht gehört zum Wesen des Prozesses, der ein geordneter Kampf zwischen Kläger und Beklagtem ist; es stellt

ein natürliches Recht des Menschen dar, beinhaltend das Recht auf Widerspruch und das Recht auf Gehör. Das zeigt G. zunächst auf und beschäftigt sich dann mit der Nichtigkeit des Verfahrens bei Verkürzung des Verteidigungsrechtes im kanonischen Prozeß; er plädiert mit ausführlicher Begründung dafür, daß es sich dabei um eine unheilbare Nichtigkeit handle. Der 2. Teil stellt das Verteidigungsrecht im besonderen dar. Den Bezug zum Thema nicht verlierend, wird auf die freie Anwaltswahl, auf die Prozeßeinreden und dann auf die einzelnen Prozeßabschnitte eingegangen. Dabei werden viele theoretische und praktische Fragen, die in den üblichen Handbüchern kaum angeschnitten werden, diskutiert.
Die Ansicht, der Bischof könne die Zulassung eines Anwaltes außer von seiner Eignung auch noch von anderen, gesetzlich nicht festgelegten Kriterien abhängig machen (39), mag äußerlich probabel sein, rückt aber das Ermessen in die Nähe der Willkür. Vehement setzt sich G. für die These ein, daß die positiv-rechtlichen Bestimmungen über die Ladung zunächst die Herstellung des Streitverhältnisses bezwecken und nur mittelbar das Verteidigungsrecht ermöglichen sollen. In diesem Zusammenhang finden sich scharfe Worte gegen Rotaentscheidungen. Zustimmen muß man den abschließend erhobenen Forderungen, im Eheprozeß Parteien- und Bandanwalt mit gleichen Rechten auszustatten und das prozessuale Streitverhältnis formal nicht so sehr zwischen den Parteien untereinander als gegenüber dem Ehebandverteidiger herzustellen sowie in Prozessen ohne Anwalt jede Entscheidung mit einer Rechtsmittelbelehrung zu versehen (114 f). Ein Buch, das im kirchlichen Gerichtswesen mit Nutzen konsultiert werden kann.

*Graz* *Hans Heimerl*

HERR THEODOR, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments.* (Abh. z. Sozialethik, 11) (298.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 42.—.

Mit diesem Buch legt H. bereits die 2. umfassende Studie zum Problemkreis Naturrecht vor (vgl. Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München 1972). Während es sich bei der ersten Arbeit um eine Untersuchung auf dem Gebiet der Sozialethik handelt, begibt sich H. nun in ein 2. Fachgebiet, um zu klären, inwieweit naturrechtliche Prinzipien aus den ntl Schriften zu erheben sind und von dort auch begründet werden können, bzw., ob sie überhaupt in Einklang mit den ethischen Aussagen verschiedener Texte des NT zu bringen sind. Bei dieser Fragestellung muß sich H. einer zweifachen Schwierigkeit bewußt sein: einerseits besteht die Gefahr, an das NT eine Problematik heranzutragen, die diesem selbst und der Zeit seiner Entstehung vollkommen fremd ist. H. betont, daß zunächst Textgattungen auszuwählen sind, die sich am ehesten mit Aussagen befassen, die heute in naturrechtlichem Kontext gesehen werden (vgl. 10—11). Die Abgrenzung gegen einen solchen auch hermeneutisch irreführenden Weg hält H. im Zuge der Arbeit auch durch. Andererseits begibt sich der Sozialethiker hier auf das Arbeitsgebiet einer zweiten theol. Fachdisziplin. Die Anwendung der neueren Methoden biblischer Exegese gelingt H. besonders bei der Untersuchung der Einzeltexte. Es liegt in der Natur der Problemstellung, daß die systematisierende Zusammenfassung von Einzelbeobachtungen an verschiedenen Texten ein schwieriges Unterfangen bleibt; trotzdem ist auch hier das Geschick des Vf. hervorzuheben.
Den Ansatzpunkt seiner Analyse sieht H. in den paränetischen Texten des NT. Der Analyse solcher Abschnitte, deren Sitz im Leben wohl richtig in der apostolischen Verkündigung angesetzt wird (24), ist der I. Teil zugeordnet (21—133). Die erste untersuchte Textgruppe sind die ntl Haustafeln, die H. besonders im Hinblick auf ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund, ihr Schema und ihre christlich geprägte Überarbeitung untersucht: durch das immer wieder eingefügte und betonte ἐν κυρίῳ wird die Verchristlichung jeden Lebensvollzuges und jeder sozialen Lebensstellung hervorgehoben. Ähnliche Akzentsetzungen findet H. in den Gemeindeordnungen der Pastoralbriefe gegeben: die notwendige Institutionalisierung der kirchlichen Gemeinden wird vom Christusgeheimnis her gesehen und näher bestimmt. Schließlich zeigt die Abhebung der ntl Tugend- und Lasterkataloge von ihrem stoischdiatribischen Hintergrund den Kernpunkt christlicher Überarbeitung und Neuinterpretation: Leitfaden ist die Forderung der ἀγάπη, die in Christus gegründet ist. In der Zusammenfassung stellt H. der ntl Ethik die Grundzüge stoisch-sittlichen Verhaltens gegenüber: Vom rational und intellektuell begründeten Verhaltensschema, das keine außermenschlichen Größen kennt, heben sich die Aussagen ntl Texte deutlich ab, die kein geschlossenes Schema aufbauen, vielmehr die Bewältigung der jeweils verschiedenen Existenz in Christus vorzeichnen wollen (128—133).
Im II. Teil seiner Arbeit sucht H. nach einer aus einzelnen ntl Texten ableitbaren und begründbaren Qualifikation des Naturrechtes. Zunächst orientiert er sich an den Aussagen über die natürliche Erkenntnismöglichkeit des Menschen (Röm 1, 18—32; 2, 12—16; 1 Kor 1, 18—2, 16; Apg 17, 16—34), ohne hier ein eindeutiges Urteil ableiten zu können; in einem 2. Schritt untersucht er die ntl Interpretation des Schöpfungsglaubens im Hinblick auf eine darin enthaltene Grundlage für menschlich-objektives Erkennen. H.

gibt hier einen Überblick über die Schöpfungsaussagen des AT und NT, die grundsätzlich das Schöpfungsgeschehen in das Heilsgeschehen einordnen und miteinbeziehen. Daraus ergibt sich für ihn die Forderung nach einer „personal, dynamisch, soteriologisch" (184) ausgerichteten Aussage eines in diesen Rahmen gestellten naturrechtlichen Konzeptes. Die ntl, besonders bei Paulus stark christologisch akzentuierte Sicht der Schöpfung kann dieses Postulat nur bestätigen, muß aber um eine deutlich geschichtlich-eschatologische Dimension ausgeweitet werden. Abschließend nimmt H. die Einwände vorweg, die ihm von der Sicht des radikal formulierten ntl Ethos gemacht werden können: Hier geht er auf die Frage nach der Freiheit des Menschen und auf die eschatologisch bestimmte Grundlinie ntl Ethik ein, wie sie besonders in der Bergpredigt deutlich wird. Beachtenswert ist, daß Vf. hier keinen Gegensatz zum Naturrechtsdenken sehen möchte, sondern vielmehr eine immer neue Herausforderung durch die ntl Aussagen, die notwendigerweise bis in das erfüllte Ethos des Eschatons reichen muß (249—251, 259—262). Ntl Aussagen und die Prinzipien des Naturrechts widersprechen sich nicht in einander ausschließender Weise, sondern stehen in jeder neuen geschichtlichen Situation miteinander in wetteiferndem Widerstreit (276 f).

Die großangelegte Studie ist wissenschaftlich genau durchgeführt; Namen- und Sachregister erleichtern das Auffinden von Einzelpunkten; ein Schriftstellenregister wäre aus der Sicht des Neutestamentlers wünschenswert. H. hat mit seiner Arbeit eine schwierige Frage aufgegriffen und einen sachlich fundierten Lösungsvorschlag erarbeitet. Die — hoffentlich auch von ntl Seite — weitergeführte Diskussion wird hier ansetzen und antworten müssen.

*Wien* *Walter Kirchschläger*

SCHEUERMANN A. / EILER R. / WINKLER G. (Hg.), *Convivium utriusque iuris.* FS. f. A. Dordett. (460.) Dom-V., Wien 1976, Kart. S 870.—, DM 125.—.

Zum 60. Geburtstag des bekannten Lehrers für Kirchenrecht an der theol. Fakultät Wien hat sich ein Freundeskreis aus Österreich, Deutschland, Holland und Italien zu einem Convivium versammelt, bei dem eine Reihe grundlegender Fragen aus dem Kirchenrecht und dem Zivilrecht behandelt wird. 31 Beiträge sind zu einer stattlichen Festgabe vereinigt. Rez. hat es schwer, aus der Fülle des Gebotenen das je Wissenswerteste für die Leser anzuzeigen. Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, werden hauptsächlich jene Beiträge genannt, die seelsorgliche Themen und Fragen aus der Praxis des Kanonisten betreffen. Die einleitenden Beiträge sprechen einen breiteren Interessentenkreis an: „Das Recht — ein Instrument des Friedens?" (Günther Winkler); „Die Demokratie in der Lehre der katholischen Kirche" (Herbert Schambeck); „Zur Begründung der Menschenrechte" (Johannes Messner) und „Jus resistendi, Zum Widerstandsrecht im deutschen Staatsdenken" (Christoph Link). In diesem Kreis von Juristen kommt mit Karl Hörmann auch ein Vertreter der Moraltheologie zu Wort, der mit seinem Diskussionsbeitrag über die Epikie um verständnisvolle Anwendung dieser „Tugend" auch für Einzelfälle im Kirchenrecht wirbt.

Sehr aktuell ist ferner das Problem, das Erwin Melichar anschneidet: „Das Erkenntnis des österreichischen Verfassungsgerichtshofes über die sogenannte ‚Fristenlösung'." Peter Huizing behandelt — lateinisch! — eine der Grundfragen des Kirchenrechts: „Sacramentum et ius". In einer Zeit, da die Kontakte mit den orthodoxen Christen immer dichter werden, gewinnt auch die Frage nach der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer zwischen Orthodoxen ohne „ritus sacer" geschlossenen Ehe immer mehr an Aktualität.

In der „Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht" kommt Bruno Primetshofer zu der Auffassung, es sollte als Grundnorm gelten, daß nicht der Getaufte schlechthin, sondern nur der Katholik Normadressat des rein positiven Kirchenrechts ist. Charlotte Leitmaier weist hin auf die Assenspflicht des Christen; sie meint den Glaubensgehorsam und berührt damit konkret die tieferen Schichten des Christseins. Das Eherecht kommt in mehreren Beiträgen zur Sprache. Der Fortschritt in der Mischehenregelung seitens des Kirchenrechtes wird aufgezeigt durch Richard A. Strigl: „Cautiones fictae, Abgesang auf ein Problem". Wünsche an das kommende Eherecht spricht Ulrich Mosiek aus: „Metus ab intrinseco incussus als Ehenichtigkeitsgrund". Ein doch wohl seltenes rechtliches und auch menschliches Schicksal beleuchtet Carl Holböck: „Irrwege und Umwege eines Eheprozesses durch 30 Jahre". Durch ein in jüngster Zeit erschienenes römisches Dokument wurde die Aufmerksamkeit auf ein Problem gelenkt, das nun Hugo Schwendenwein anschneidet: „Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozeß".

Einige Beiträge zum Themenkreis „Kirche und Staat" greifen in derzeit aktuelle Auseinandersetzungen ein: „Religionsfreiheit im sozialistischen Staat? Theorien, Aporien und Überlegungen" (Rudolf Weiler), sowie: „Zur Funktion der kirchlichen Autonomie nach Art. 15 des österreichischen Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte des Staatsbürgers (StGG)" (Johann Schima jun.). In den sehr bewegten und doch wenig bekannten Übergang von der großen Donaumonarchie in die kleine Republik Österreich in staatskirchenrechtlicher Hinsicht bringt

Inge Gampl neues Licht: „Österreichisches Staatskirchenrecht 1918 bis 1920". Einen aufschlußreichen Überblick über die neuere kirchenrechtliche Entwicklung in Deutschland bietet Audomar Scheuermann: „Das Bayerische Konkordat 1924 bis 1974" (ein Druckversehen auf S. 409 unten: der Vertrag von 1803 heißt Reichsdeputationshauptschluß).

Wie die Festschriften allgemein stellt auch diese eine ergiebige Fundgrube praktischer und interessanter Informationen in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen und der zivilen Rechtswissenschaft dar, gleich wertvoll für Kanonisten, Staatskirchenrechtler und auch Seelsorger; ein Register würde wohl den Wert und die Nützlichkeit noch um einiges erhöhen. Die am Convivium teilnehmenden Autoren haben dem Jubilar eine würdige und verdiente Ehrengabe dargereicht.

*Linz* *Peter Gradauer*

## PASTORALTHEOLOGIE

ZULEHNER PAUL M., *Heirat — Geburt — Tod.* Eine Pastoral zu den Lebenswenden. (279.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 196.—, DM 32.—.

Was an Zulehners „Auswahlchristenpastoral" zunächst auffällt, ist das Literaturverzeichnis, das die ganze Breite der in Rede stehenden Problematik betrifft. Das Buch ist geradezu lexikal angelegt (639 Zitate; viele davon geben mehrere Werke an!). Aus vielen soziologischen Untersuchungen wurden Analysen der pastoralen Situation zusammengetragen. Der Vf. legt mit diesem Werk die in seinem Buch „Religion nach Wahl" (Wien 1974) angekündigte Konkretisierung seiner Grundthesen vor. Er greift damit ein Thema auf, das jeden Seelsorger beschäftigt: Wie können jene Christen, die nur noch bei bestimmten Anlässen kirchliche Dienste in Anspruch nehmen, wieder mehr am Leben der Gemeinden beteiligt werden?

Eine Beurteilung des Werkes hängt u. a. vom Urteil über die Brauchbarkeit des begrifflichen Instrumentariums ab. Der zentrale Begriff „Auswahlchristen" ist sprachlich nicht eindeutig. Es handelt sich nämlich nicht um *ausgewählte* Christen im Sinne einer Auswahlmannschaft (Elite), sondern um *auswählende* Christen, also solche, die auf dem Markt der Weltanschauungen unter anderem auch kirchliche Angebote auswählen. Sie wären richtiger „Auswählchristen" zu nennen. Es ist auch die Frage, ob es sich bei ihnen überhaupt um Christen handelt, zumal ihnen der Zustand eines neuartigen Unglaubens (23, 48, 184) zugeschrieben und ihre Religiosität von Gläubigkeit unterschieden wird (130), was die Begriffe nicht klarer macht. Trotz aller Unterscheidungsversuche von „kritischen Christen", die sich nur teilweise mit der Kirche identifizieren (an die Stelle kritisierter Aussagen und Verhaltensmuster jedoch neue, aber ebenfalls christliche setzen, 14), ist der Unterschied zu diesen nicht ganz überzeugend. Z. faßt den Begriff so, daß sich „Auswahlchristen" von den von ihnen nicht ausgewählten christlichen Inhalten ersatzlos distanzieren (14) bzw. daß sie diese negieren (Religion nach Wahl, 23). Insofern sie zentrale christliche Inhalte bewußt negieren, sind sie aber im vollen Sinn nicht mehr Christen. Ob man ein so gemeintes Prädikat „Auswahlchrist" siebzig Prozent der Christen in unserem Land verleihen kann (vgl. die Graphik auf dem Umschlag von „Religion nach Wahl"), ist denn doch die Frage.

Was als „Auswahlchristenpastoral" vorgelegt wird, ist der Versuch, Sakramente als kirchliche Vollzüge an den Lebenswenden anzusehen. Dies hat den Nachteil, daß es Sakramente gibt, die nicht an bestimmten Lebenswenden angesiedelt sind (z. B. die Eucharistie), daß es aber auch viele Lebenswenden gibt, an denen kein Sakrament vorgesehen ist, wie z. B. Pubertät, Berufseintritt, Pensionierung, die Wende zum Alter u. a. m. Die Kirche hat sich immer dagegen gewehrt, aus der Firmung einen „Mannbarkeitsritus" zu machen, was in der Diskussion um das Firmalter immer wieder aufklang. Ebenso wehrt sie sich dagegen, aus der Krankensalbung ein Sakrament der Lebenswende zum Alter zu machen. Das II. Vatikanum hat große Anstrengungen unternommen, ihr auch den Charakter eines Sterbesakramentes zu nehmen, obwohl es sich doch als solches an der „letzten Lebenswende" angeboten hätte. Es erhebt sich hier ein grundsätzliches Bedenken gegen die gebrachte Interpretation der Sakramente: Die Sakramente sind nicht Mittel zur Bewältigung von Lebenswenden (wie heidnische Riten), sondern es können höchstens per accidens einige Sakramente auch eine derartige Funktion übernehmen. Ob man aber in der Pastoral den Akzent so stark auf diesen einen möglichen Aspekt legen soll — und dies gerade bei Fernstehenden —, ist eine andere Frage.

Im einzelnen wird dieses Bedenken deutlich, wenn etwa der Versuch unternommen wird, in der Taufe auch ein Mittel zur Aufarbeitung ambivalenter Gefühle der Eltern nach der Geburt eines Kindes zu sehen. Abgesehen von der theologischen Problematik kann die Taufe eine solche Funktion höchstens bei einer Spendung als Säuglingstaufe (mit)übernehmen. Die heute immer üblicher werdende Praxis, mit der Taufe einige Monate zuzuwarten, läßt es nicht mehr ohneweiteres zu, von der Situation der Geburt auszugehen. Auch bei der Eheschließung fragt es sich, ob man so selbstverständlich vom Erlebnis einer Lebenswende ausgehen kann. Z. selbst beschreibt die Partnerwahl als einen „langsamen und allmählichen Konzentrationsvorgang" (70). Gerade heute haben viele bei der Eheschließung nicht das

Bewußtsein einer Wende. Sie feiern ein Fest und bringen die getroffene Entscheidung damit an die Öffentlichkeit. Bei der letzten Lebenswende verzichtet Z. von vornherein auf eine Erörterung der kirchlichen Sterbehilfe, sondern deutet das Erlebnis der Hinterbliebenen als Lebenswende, für deren Bewältigung das kirchliche Begräbnis eine — wenn auch nicht sakramentale — Hilfe ist.

Eine Konzentration der Pastoral für Fernstehende auf die drei aufgezeigten Lebenswenden wäre wohl nicht anzuraten. Man vermißt bei einer „Auswahlchristenpastoral" die Erwähnung weiterer Methoden, die bei uns möglich und doch recht wirksam sind: Der Religionsunterricht, die Katholische Erwachsenenbildung, Bücher, Zeitungen und Zeitschriften, Rundfunk und Fernsehen, die Arbeit der katholischen Verbände. Auch die kirchlichen Dienste der Caritas mit ihren zahllosen Einrichtungen, die kirchlichen Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser wirken oft überzeugend auf Fernstehende. Ebenso haben der Kirchenbau und die gesamte kirchliche Kunst einen großen Einfluß auf jene, die sonst am kirchlichen Leben nicht so intensiv teilnehmen.
Es ist zweifellos ein Verdienst des Vf., den Blick von einer Kirche der Vollchristen und Aktivisten wieder auf die Sorge um die gemeindlich nicht Integrierten gelenkt zu haben. Bekehrung, Christlichkeit und Kirchlichkeit sind ja keine fixen Größen, sondern sie unterliegen einem Prozeß mit vielen Stufen und auch Rückschlägen. Trotz des immer wieder zitierten Satzes von H. Swoboda „Ein schwerer Fehler der Seelsorge ist es, wenn immer nur diejenigen bekehrt werden, die schon bekehrt sind", darf doch gefragt werden: Wer ist „schon bekehrt"? So wie Gott selbst den glimmenden Docht nicht löscht, so muß auch die Kirche (wieder) lernen, sich wenigstens über das Glimmen zu freuen und es als Zeichen der Hoffnung zu werten.

*Linz* *Wilhelm Zauner*

BOMMER JOSEF, *Befreiung von Schuld-Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis.* (119.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 13.80.

Es wird gut sein, die gegenwärtige Diskussion um Buße und Bußformen und deren Sakramentalität in einen größeren Zusammenhang zu setzen, also nicht nur objektiv nach Weisungen und Vorschriften zu fragen, sondern vor allem zu bedenken, daß die Sakramente „propter homines" bestehen. Diesen anthropologischen Aspekt stellt der Luzerner Pastoraltheologe in den Vordergrund. Vielleicht wird mancher argwöhnen, darüber käme nun das „Sakrament" zu kurz. Ich meine aber, erst so bekäme es seinen heute vertretbaren Ort in der Gemeindepastoral und im individuellen Leben eines Christen. Alles Lamentieren über die Abnahme der Beichthäufigkeit nützt letztlich nichts. Ein kluger Seelsorger wird vielmehr zu ergründen suchen, wo den heutigen Menschen der Schuh drückt, um dann einen gangbaren Weg zu suchen auf eine wirklich notwendige Zielvorstellung hin.
Im 1. Kap. werden einige theologische, am Gegenwartsmenschen verifizierte Vorbemerkungen gemacht: moraltheologische um Schuld und Sünde, biblische um Umkehr und Vergebung. Auf dieser Basis bespricht B. dann die vielfältigen Formen der Buße und Sündenvergebung in der Kirche. Als wichtigste und stets notwendige Weise der Umkehr steht zunächst die „Beichte vor Gott" im Vordergrund; sie ist die Grundbedingung aller Buße, oftmals schon die ausreichende. Die 2. Form, das Gespräch oder die „Beichte vor dem Bruder" ist biblisch gut begründet (Mt 18, 14 ff), aber oftmals vernachlässigt. Gerade in diesem Zusammenhang verspürt man das seelsorgliche Engagement des früheren Stadtpfarrers so sehr, daß diese Frage um das seelsorgliche Gespräch fast die Proportionalität des Buches zu sprengen droht. Doch sind die Erkenntnisse heilsam und zukunftsweisend. Im 3. Abschnitt ist dann vom Sakrament der Buße als der „Beichte vor der Kirche" die Rede, sowohl in der Einzelbeichte wie in den Formen der Bußgottesdienste. Mir hat das Buch außerordentlich gefallen und ich empfehle es gern. Es ist geeignet, über eine Engführung der Diskussion hinwegzuhelfen.

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

PAUS ANSGAR (Hg.), *Grenzerfahrung Tod.* (347.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 340.—, DM 47.—.

Der Bd. enthält die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1975, deren Thematik ein starkes Echo gefunden hat. „Mit Würde sterben" ist ein viel diskutiertes Thema geworden. Der heutige Mensch hat zwar das Sterben zu verdrängen gesucht, der sterbende Mensch wird in die Krankenhäuser abgeschoben, isoliert, alleingelassen. Sterben läßt sich aber auf längere Sicht nicht verdrängen, es wird immer wieder bedacht werden. „Die Kunst zu sterben" muß gelernt werden. Der Dialog der Wissenschaften, wie er in den Salzburger Hochschulwochen gepflegt wird und hier seinen Niederschlag findet, bietet dem Leser eine Fülle von Denkanstößen und Überlegungen.
Der einmalige und unwiederholbare Tod als eine zum Leben gehörende erlittene Grundgegebenheit wirkt sich in ausnahmslos allen Problem- und Gestaltungsbereichen des Daseins (wie Theologie, Medizin, Recht, Literatur, Musik etc.) aus und zwingt vor die Frage nach dem Sinn des endlichen Lebens (Vorwort). Die einzelnen Beiträge geben Einblick in Zeiten, in denen sich der Mensch

offenen Auges für das undurchdringliche Dunkel des Todes in sein künftiges Sterben einzuüben suchte, in denen eine ars moriendi gepflegt wurde. Aber der Leser wird auch mit Epochen und Strömungen konfrontiert, in denen die Angst vor dem Tod durch die totale Zuwendung an ein rauschendes Diesseits in die Vergessenheit verdrängt wurde. Aus dem Inhalt: Eberhard Jüngel (Tübingen): Der Tod als Geheimnis des Lebens; Ulrich Mann (München): Der Tod in der Vorstellungswelt der Zeiten und Kulturkreise; Johannes B. Lotz (München): Der Tod in theologischer Sicht; Marc Rocelaar (Wien): Das Leben mit dem Tode in der Antike; Friedrich Kienecker (Paderborn): Der Tod in der Dichtung des 20. Jahrhunderts; Wilhelm Revers (Salzburg): Zeit und Zeiten des Menschen; Erwin Ringel (Wien): Suizid und Euthanasie; Elisabeth Küebler-Ross (Flossmoor): Menschlich sterben.

*Linz* *Eugen Mensdorff-Pouilly*

KLOSTERMANN FERDINAND, *Kirche — Ereignis und Institution.* Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche (156.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 134.—, DM 21.80.

Der Konzilstheologe und Ordinarius für Praktische Theologie in Wien sprach über dieses Thema anläßlich von Gastvorlesungen an der Linzer Theologischen Hochschule. Daraus erwuchs dieses Buch, das zu einer „existentiellen Ekklesiologie" hinführen, eine Sozialethik der Kirche entwerfen und einige Hauptlinien des neuen, umfassenden Standardwerkes Klostermanns, Gemeinde-Kirche der Zukunft (2 Bde, Herder Freiburg 1974) nachzeichnen will. K. zeigt auf, daß die Bipolarität „Charisma—Amt, Bewegung—Establishment, Freiheit des Geistes—Law and Order" auch im Raum der Kirche Christi gegeben und zur Bewältigung aufgegeben ist. Im 1. Abschnitt zeigt sich die Dynamik des Kircheseins im Ereignis des personalen und kommunitären Glaubens; auf dem Hintergrund der religiösen Erfahrungsgeschichte der Menschheit und der atl Glaubensgeschichte treten Kontinuität und Diskontinuität der Gemeinde zutage, wie sie Jesus gestiftet hat und wie sie sich selbst als vom österlichen Pneuma Jesu geschaffen und getrieben erfahren hat und daraus Sinn und Aufgaben ihres Daseins und Wirkens wahrnimmt. Der 2. Teil handelt, da sich die ganze Kirche als Subjekt ihrer Vollzüge weiß, vom Ereignis „Kirche" in der konkreten Gemeinde als ihrem Ort und deren verschiedenen Gestalten, den Funktionen und Diensten, die sie als „universale sacramentum salutis" konstituieren und ihre Sendung zu den Menschen, mitten in diese Welt hinein, motivieren.

Das Problem der Herrschaft und Institution in der Kirche ist Thema des 3. Teiles. K. gruppiert die institutionskritischen Anmerkungen um die Aspekte des Verhaltens Jesu zum AB, den Inhalt und die Ausübung der Exusia bei Jesus selbst und seinen Jüngern, bei Paulus und seinen Mitarbeitern, um Trends, die sich in der nachapostolischen Zeit herausbildeten. Anhand des geschichtlich-biblischen Befundes analysiert K. die Schlüsselbegriffe wie Macht, Gewalt, Herrschaft; Legitimität, Organisation, Institution; Amt, Autorität und die den Untergebenen zur Verfügung stehenden Machtmittel. Phänomenologie, Aitiologie und Finalität der gegenwärtigen Kirchenkrise sind Inhalt des 4. Abschnittes. Damit zeigen sich die tieferen Wurzeln des Unbehagens der Kirche gegenüber, wie es die Christen im allgemeinen, die Amtsträger, Ordensleute und Theologen im besonderen äußern. 5 Thesen erheben Postulate zur Bewältigung der Krise durch Ernstnehmen des Anspruchs Jesu und seiner Botschaft sowie der hier und jetzt uns gegebenen Möglichkeiten; durch neues Verständnis des Amtes und seiner Ausübung; durch Wille und Fähigkeit, mit Konflikten zu leben; durch Mobilisierung der Basis mittels Prozessen der Gemeindebildung. Dann gibt K. Hinweise zur Überwindung der Amtskrise durch Integration der Theologen, wache Theologie und lebendige Verkündigung mittels entsprechender Aus-, Fort- und Weiterbildung der Verkündigungsträger.

Es ist zu wünschen, daß die begründeten und wirklichkeitsbezogenen Einsichten und Anstöße des Vf. Entwurf und Praxis der Kirche heute inspirieren mögen!

*Rom* *Rafael J. Kleiner*

LELL JOACHIM / MENNE FERDINAND W. (Hg.), *Religiöse Gruppen.* Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. (208.) Patmos, Düsseldorf/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. DM 19.80.

Das Werk, im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) herausgegeben, beschäftigt sich mit dem Phänomen der immer noch zunehmenden Bildung religiöser Spontangruppen verschiedenster Art in den christlichen Groß- und Freikirchen zunächst der BRD. Es sollten Gruppenphänomene gesammelt, verglichen und auf ihre Bedeutsamkeit befragt werden sowie die Wertung solcher formeller und informeller Gruppen seitens der Kirchen und deren Haltung zu ihnen, aber auch die Sicht der Kirchen seitens der Gruppen untersucht werden. Die Probleme wurden an Hand eines Fragenkatalogs in 7 Gruppendiskussionen an verschiedenen Orten der BRD behandelt.

Im 1. Teil des Werkes berichtet Menne über den Gang des Unternehmens und die Ergebnisse der Gespräche vor dem DÖSTA. Es werden regressive (Angst vor allem Experimentellen und Neuen), affirmative (Reform im Rahmen der großkirchlichen Mög-

lichkeiten) und progressive Gruppen (energischer Wille zur Erneuerung) unterschieden, wobei sich alle auf die Bibel und die urchristlichen Traditionen berufen. Menne informiert dann über die Entstehungssituation, über Programmfragen (religiöse und praktische Programme, konfessionelle Unterschiede und ökumenische Bestrebungen), über Organisationsfragen und über die wechselseitige Einschätzung von Großkirchen und Gruppen.

Der 2. Teil (79—126) bringt 15 „Stellungnahmen zum Bericht"; etwa 100 „Interessierte unterschiedlichster Orientierung" waren um solche gebeten worden. Sie bieten Bestätigungen, Ergänzungen, auch aus den Niederlanden und Italien, z. T. aber auch kritische Fragen und Anmerkungen zum zugrunde liegenden Schema „progressiv-regressiv" oder überhaupt zu Methode und Inhalt. Ein 3. Teil (127—182) bringt drei „Weiterführende und ergänzende Beiträge": einen „Zur ökumenischen Relevanz der spontanen Gruppen", einen Vergleich der deutschen religiösen Subkultur mit der nordamerikanischen und einen interessanten „ethnologischen Beitrag zum Problem des religiösen Erlebens" mit Hilfe psychedelischer Substanzen. Sehr wertvoll ist die angeschlossene „Bibliographie zum Thema und zu angrenzenden Gebieten" (183—204).

Der Arbeitsbericht und die gleich mitgelieferte Kritik sollten die Kirchen wie die verschiedenen religiösen Gruppen in gleicher Weise interessieren und zu „kritischer Rückbesinnung" anregen, die ersteren, „wie weit sie die Defizite der eigenen Ekklesiologie", die letzteren, „wie weit sie ihre Sonderinteressen und Erfahrungen gesamtchristlich verantworten können und dürfen" (9). Dieser Hoffnung des Vorwortes kann sich der Rez. nur anschließen.

*Wien* *Ferdinand Klostermann*

HARSCH HELMUT, *Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige.* (234.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 24.—.

Vf. besitzt seit 1974 eine pastoralpsychologische Professur am Theologischen Seminar der Evang. Kirche in Hessen und Nassau und ist durch verschiedene Veröffentlichungen für neue Formen der Pastoral eingetreten. In diesem Buch beschäftigt er sich mit dem Problem der Drogenabhängigen, die in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum eine besorgniserregende Zunahme erfahren haben. H. hat seine Erfahrungen in der Hazelden-Klinik in Minnesota, USA, gesammelt und sie für deutsche Verhältnisse ausgewertet. Die im 1. Abschnitt „Das Verständnis der Drogenabhängigkeit und ihrer Auswirkungen" gemachten Ausführungen geben guten Einblick in die Ursachen der Drogenabhängigkeit, ihre Entwicklung und ihre Auswirkungen. Es wird in einem Überblick der gesamte Verlauf der Therapie besprochen. Im 2. Kap. werden die zwölf Schritte zur Wiederherstellung eingehend behandelt: Der Durchbruch zur Realität, der Anfang des neuen Lebens durch Vertrauen und Hoffnung, der Entschluß, sich dem Leben zu überlassen, die Konfrontation mit Vergangenheit, um freizuwerden für die Zukunft; das Gespräch über die persönliche Inventur als Tiefenbegegnung mit mir selber und einem anderen Menschen; die Bewährung der neugewonnenen Nüchternheit im Alltag. Daraus wird ersichtlich, daß es sich hier um eine totale Umkehr des bisherigen negativen Lebensverlaufes handelt, der in vielen Bereichen der religiösen Beichte und Buße ähnelt. Die Erfolge dieser Wiederherstellung sind beachtlich.

Im 3. Kap. werden die Hilfsagenturen für Alkoholiker und andere Drogenabhängige besprochen. Eine besondere Bedeutung hat die Familie, ebenso muß die Möglichkeit der Hilfe durch Arbeitgeber und Arbeitskollegen in Anspruch genommen werden. Eine führende Rolle kommt dem Arzt und dem Pfarrer zu, da gerade durch die ärztliche und seelsorgliche Tätigkeit entscheidende Hilfen für die Heilung der Suchtkranken geboten werden können. Im Anhang werden wertvolle Hilfen und therapeutische Anweisungen gegeben. Das anregende Buch mit seinen vielen Fallbeispielen und Übungen gehört heute zu den besten Hilfen für den Seelsorger, um sich die modernen Kenntnisse auf dem Gebiet des Alkoholismus und der Drogenabhängigkeit zu erwerben und für die Wiederherstellung der Kranken einsetzen zu können.

MÜLLER JOSEF, *Gemeindekatechese.* Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. (116.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 14.80.

In der pastoraltheologischen Literatur gewinnt die Gemeindekatechese immer mehr Raum. Sie setzt sich ab von der theol. Erwachsenenbildung und der allgemeinen kirchlichen Glaubensunterweisung. Katechese bedeutet nicht sosehr Belehrung, sondern Begründung und Vertiefung des Glaubens und stellt einen Aufruf zum Anschluß an die Gemeinde dar. Gemeinde wird nicht als Objekt, sondern als Subjekt der Katechese, also als dynamische Gemeinde verstanden. In ihr erscheinen die einzelnen Gesprächsgruppen als Kristallisationspunkte, der Priester selber ist Mitarbeiter der Gemeinde und die Liturgie ist eine Feier der gesamten Gemeinde.

Der Verkündigungsauftrag ist Dienst der Glaubensgemeinschaft, sie alle wirken am Glaubenssinn mit. Gemeindekatechese darf den schulischen RU nicht beeinträchtigen, soll vielmehr die gesamte Gemeinde als eine Lern- und Handlungsgemeinschaft anstreben. Gegenüber der theol. Erwachsenenbil-

dung müssen auch hier die Bereiche abgeklärt werden. Die Sakramentenpastoral leidet an der Verschulung, die verhindert, daß Heranwachsende durch ein schulisches Reglement zu einer wirklichen Christusbegegnung gelangen. Hier gilt besonders, daß Glauben unmittelbar aus der Glaubenserfahrung der Gemeinde erwächst. Die Sakramentenkatechese gilt als vordringlicher Bereich eines Standardprogramms gemeindlicher Katechese. Die Bildung und Intensivierung von Gruppen in den Gemeinden erfolgt aus dem Anlaß, die Kinder zur Beichte, zur Erstkommunion und zur Firmung vorzubereiten. Aus den Kreisen der Helfer und Gruppenleiter könnten sich Gesprächskreise für die theol. Erwachsenenbildung und missionarische Glaubensinformation an Fernstehende bilden. Vf. hat dazu ein Schema für die Planung und Durchführung der katechetischen Pastoral entworfen.
Im 2. Teil werden die Taufgespräche als wichtiger Schritt auf dem Weg einer katechetischen Pastoral hervorgehoben, ebenso werden Eltern dazu geschult, ihre Kinder zur Buße und Beichte zu führen, wodurch Buße als Neuorientierung des Lebens und als Lernprozeß neues Gewicht erhält. Dazu werden mehrere Kursmodelle angeboten. Die immer wachsende Zahl der Fernstehenden bildet geradezu eine Herausforderung an das katechetische Wirken der Gemeinde. Im 3. Teil wird eine Fülle von Materialien, Modellen und Medien für eine gemeindliche Pastoral angeboten. Das Buch ist ein hervorragender Behelf für Seelsorger, Pfarrgemeinderäte, Katecheten und für die Verantwortlichen in der Priester- und Katechetenausbildung.

FRIELINGSDORF KARL / STÖCKLIN GÜNTER, *Seelsorge als Sorge um Menschen.* Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. (203.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 22.50.

Die berufliche Vorbildung von Priestern und Pastoralassistenten ist zu einem lebenslangen Lernen geworden. Das Buch bringt in 5 größeren Abschnitten ein wichtiges Ausbildungsprogramm, dessen sich jeder Seelsorger unterziehen sollte. K. Frielingsdorf behandelt ausführlich das pastoralpsychologische Kursprogramm mit einem Grundkurs für seelsorgliche Beratung und zwei Aufbaukursen mit einer Einführung in die Struktur- und Transaktionsanalyse und einer Neurosenlehre. G. Stöcklin bietet eine psychotherapeutische Zusatzausbildung für Priester, Ordensleute und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, wobei nicht nur über die Inhalte, Ziele, Methoden und Techniken, sondern auch über den Kursablauf anhand von Fallbeispielen informiert wird. Im 3. Kap. wird ein Fortbildungskurs über Kommunikation und partnerschaftliche Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich von K. Frielingsdorf angeboten. Freilich wird zur Lektüre jeweils auch der eigene Lernprozeß in einer Selbsterfahrungsgruppe kommen müssen, um die Methoden zu erlernen.
Im 4. Kap. werden Wege der partnerschaftlichen Führung in der Kirche angeboten, die eine wertvolle Hilfe für die gegenwärtige Autoritäts- und Führungskrise sein können. Zum Abschluß wird noch ein Fortbildungskurs für die berufliche und persönliche Identitäts- und Glaubensfindung von G. Stöcklin angeboten, der gerade für berufliche Krisen eine wertvolle Hilfe sein kann. Das Buch ist bestens geeignet für jene, die bereits Erfahrungen mit pastoralpsychologischen Kursen gemacht haben, da sie in ihm die notwendigen Ergänzungen und systematischen Übersichten finden werden.
*Graz* *Karl Gastgeber*

WIESNET E. / GAREIS B., *Schuld und Gewissen bei jugendlichen Rechtsbrechern.* Eine pastoraltheologische Untersuchung über Schuldfähigkeit, Gewissen und Schuldverarbeitung. (272.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 19.80.

Die beiden in der Gefangenenseelsorge besonders ausgebildeten Pastoraltheologen haben die steigende Jugendkriminalität und besonders die Gefühls- und Gewissenslosigkeit solcher Delikte mit der broken-home-Situation in Verbindung gebracht. Durch die neuen Erkenntnisse über Sozialisation und Gewissensbildung in der Frühkindheit werden auch die frühkindlichen psychosozialen Schädigungen als disponierende Faktoren für spätere Dissozialität und Kriminalität besser faßbar.
Im 1. Abschnitt wird eine Reihe solcher Schädigungssymptome genannt: soziale Resignation, Bindungsunfähigkeit, mangelnde Frustrationstoleranz, Neigung zu Ersatzhandlungen, Aktivitätshemmungen. Nebenbei wird auf die Isolationsfolgen beim Tier hingewiesen. Ausgelöst werden solche Schädigungen durch gestörte Familienverhältnisse wie unvollständige Familie, uneheliche Geburt, Scheidung (Verwaisung), Multiproblemfamilie, Erziehungsunfähigkeit, Fremderziehung, Heimeinweisung und unerwünschte Geburt. Da das frühkindliche Basisgewissen schon ab dem 3. Lebensjahr gebildet wird, bewirken Schädigungen Langzeitwirkungen wie Normabwehr, emotionale Abstumpfung, Gier nach Sofortbefriedigung, Gewissenlosigkeit durch Verwöhnung und soziale Labilität mit Versuchungsanfälligkeit. Zusammenfassend bezeichnen die Vf. solche pathologische Erscheinungen als Soziose oder neurotische Verwahrlosung.
Der 2. Teil bringt eine empirische Untersuchung über Gewissen und Schulderleben bei jugendlichen Strafgefangenen. Die Ergebnisse wurden in übersichtlichen Tabellen und zahlreichen Fallschilderungen festgehal-

ten, die in überzeugender Weise die im 1. Abschnitt aufgestellten Hypothesen bestätigen. Abschließend wird in einem Plädoyer für einen Vollzug der sozialen Hilfe an den frühgeschädigten, frühverwahrlosten Entwicklungstätern mit Gewissensatrophie das Wort geredet. Eine Strategie der Vorbeugung wird entwickelt. Die neue Sicht des straffälligen Menschen fordert kriminalpädagogische Konsequenzen. Das Prinzip des Helfens steht im Vordergrund, besonders in der Form eines Nachholverfahrens unterlassener, aber lebensnotwendiger Sozialisationsschritte. Dazu kann die Kriminalpastoral schon jetzt Erziehungsprogramme und personale Problemlösungstechniken anbieten. Beiden Vf. ist für ihre gut fundierte wissenschaftliche Untersuchung zu danken, am besten wohl dadurch, daß in der Kriminalpastoral ihre Erkenntnisse und Vorschläge Anwendung finden.

*Graz* *Karl Gastgeber*

KLEINER RAFAEL J., *Basisgemeinden in der Kirche.* Was sie arbeiten — wie sie wirken. (278.) Styria, Graz 1976. Kart. S 259.—, DM 36.—.

Die sog. Basisgemeinden, d. h. christliche, mehr oder minder spontan von unten her entstandene Gruppierungen, gehören zweifellos zu den interessantesten Phänomenen der jüngsten Kirchengeschichte, über die man (wenigstens in deutschen Landen) bisher eigentlich nur durch einzelne Selbstdarstellungen und mehr oder minder zufällige Berichte von Journalisten unterrichtet wurde. Um so dankbarer ist man dem Vf. für dieses informative Werk. Dabei kamen ihm nicht nur seine eigene Gemeindeerfahrung im pastoralen Dienst der Erzdiözese Salzburg, und seine Arbeitsurlaube in den USA und in Paris zugute, sondern vor allem auch sein beruflicher Italienaufenthalt (seit 1972) und seine mehrjährigen und regelmäßigen unmittelbaren Kontakte mit römischen Basisgemeinden.

Das 1. Kap. (17—69) konfrontiert mit dem Phänomen „Spontangruppe" als kirchensoziologisches Problem und bietet einen Überblick über solche Gruppen in den verschiedenen Ländern der Welt außer Italien. Das 2. Kap. (71—118) stellt auf dem Hintergrund des Gestaltwandels des italienischen Katholizismus „die informellen Gruppen und Basisgemeinden" in Italien „als Alternativen zur gegenwärtigen Sozialform der italienischen Kirche" (95) dar. Dabei werden 7 der bekanntesten Basisgemeinden des Landes vorgestellt. Schon werden eine reformistische und eine mehr revolutionäre Richtung sichtbar. Das 3. Kap. (119—168) behandelt „kirchliche Gruppen und Basisgemeinden in Rom" auf Grund einer konkreten religionssoziologischen „Fallstudie". Nach der Beschreibung des Projekts und einer Skizze der stadtrömischen Situation wird die Entwicklung der römischen Basisgemeinden an konkreten Beispielen aufgezeigt, wobei 2 typische Modelle eingehender dargestellt werden; schließlich wird über Verbindungen und Zusammenschlüsse der römischen Basisgemeinden referiert.

Das 4. Kap. (169—197) bringt die Auswertung der in Rom erhobenen Daten, wobei der Typ der engagierten Katholiken ausgewählt wird, weil er über die Mitglieder der Basisgemeinden und Spontangruppen am ehesten Auskunft geben kann. Dieser Typ umfaßt 13,3 Prozent der Gesamtbevölkerung (gegenüber 26 Prozent Entfremdeten, 46,6 Prozent Milieukatholiken und 13,4 Prozent observanten Katholiken: S. 127); zu den engagierten Katholiken werden 8,7 Prozent der Katholischen Aktion und 4,7 Prozent an Basisgemeinden zugerechnet. Es wird nun auf Grund der Untersuchungsergebnisse zunächst über Glaubenswissen, Haltung und Praxis der Mitglieder der Basisgemeinden informiert, dann ein Profil von 2 Gruppen von Basisgemeinden erstellt und schließlich eine Klassifikation der römischen Basisgemeinden entworfen, die auch außer Rom hilfreich sein kann. Das 5. Kap. (199—236) versucht eine theol. Analyse der erhobenen Fakten, wobei es vor allem um Kriterien der Kirchlichkeit von Basisgemeinden, um die Beurteilung ihrer ekklesialen Grundfunktionen, ihrer Praxis und ihrer Sozialform geht. Im letzten Teil (237—247) werden noch einige „Pastorale Imperative für die kirchliche Praxis" herausgestellt, die dieses neue Phänomen kirchlichen Lebens den einzelnen Ortskirchen wie der Gesamtkirche stellt.

Es ist verständlich, daß der Verlag an einer Publizierung des wissenschaftlichen Apparates und der einzelnen Unterlagen (Fragebogen, Interview, Tabellen usf.) der dem 3. und 4. Teil zugrunde liegenden Untersuchung nicht sehr interessiert sein konnte; der Wissenschafter wird das freilich eher bedauern. Umsomehr ist zu hoffen, daß die in der pastoralen Praxis aller kirchlichen Ebenen Stehenden nach diesem Werk greifen, die ja der wissenschaftliche Apparat eher von der Lektüre abhält. Sie werden sich über das bei aller Kritik und bei allem Engagement ausgewogene Urteil des Vf. freuen. Das Werk geht uns alle an: „Für das Christsein ist es eine Lebensfrage, daß (es) an der Basis der Kirche Wirklichkeit wird" (248). Weh uns, wenn wir den Anruf des Geistes, der in den hier geschilderten Phänomenen an uns ergeht, nicht hören und den Geist wieder einmal auszulöschen versuchen (1 Th 5, 10).

*Wien* *Ferdinand Klostermann*

LOBINGER FRITZ, *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika.* (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 14.80.

L. versucht, praktische kirchliche Pastoralerfahrung aus Afrika für die allgemeine Gemeindepraxis, besonders für die Verhältnisse in der BRD nutzbar zu machen. Eine Einführung von A. Exeler bringt eine systematische Zusammenstellung der pastoralen Probleme in der heutigen christlichen Gemeinde. Dann geht es im I. Teil um ehrenamtliche Laiendienste in der kath. Kirche und in anderen Kirchen in Südafrika. Ein II. Teil untersucht dann grundsätzlich die Möglichkeiten für ehrenamtliche Laiendienste in der kath. Kirche und entwickelt 6 Alternativmodelle: 1. Einsatz von mehr hauptamtlichen Laien im Gemeindedienst, 2. aktive Gemeinden ohne offizielle Dienste, 3. aktive Gemeinden mit offiziellen Diensten, 4. der Katechist als Gemeindepriester, 5. aktive Gemeinden mit einem (gebildeten) Mann als ehrenamtlichem Priester, 6. aktive Gemeinden mit einem Team von ehrenamtlichen Priestern. Hierauf erfolgt eine vergleichende Erörterung dieser Modelle, und es wird weiter ausgeführt, welche Hindernisse einer „Gemeinde auf eigenen Füßen" noch entgegenstehen, was die ersten Schritte zu ihrer Verwirklichung sein müßten und mit welchen Zeiträumen man dabei zu rechnen hätte.

Aus der Lektüre des Buches geht hervor, daß eine größere Beteiligung der Laien am Gemeindeleben überall dort verwirklicht werden kann, wo sie aufrichtig gewünscht wird. Außerdem zeigt sich, daß eine klerikalistische Struktur dem Wesen der Kirche im Wege steht. Aber die Aufteilung des Volkes Gottes in zwei Blöcke — Laien und Klerus — wird weniger durch Worte verschwinden, als durch viele Gruppen von Gläubigen, die einem zivilen Beruf nachgehen und zugleich Dienste in der Gemeinde und für die Gemeinde ausüben. Freilich gibt es darüber hinaus Fähigkeiten und Fertigkeiten, die einer jahrelangen Schulung bedürfen und die nicht von ehrenamtlichen Kräften ausgeübt werden können. Die Darlegungen werden mit reichen statistischen Angaben und graphischen Darstellungen zu den einzelnen Modellen unterbaut und einsichtig gemacht. Für den, der in der praktischen Seelsorge tätig ist oder dafür in höherer Stellung Verantwortung trägt, kann die Lektüre der Broschüre nur wärmstens empfohlen werden.

*Wien* *Anton Vorbichler*

## LITURGIK

RICHTER K. / PROBST M. / PLOCK H. (Hg.), *Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.* Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. (176.) Benziger, Zürich/ Herder, Freiburg 1975. Kart. DM 19.80.

Das Buch ist auf die Praxis ausgerichtet: Theoretische Ausführungen werden nur so weit gebracht, wie sie für das Verständnis erforderlich sind. Die Texthilfen (Gebete in der Sterbestunde, in Gebetsgottesdiensten zwischen Tod und Begräbnis, auch Vorschläge für die Todesnachricht, Kranzschleifen und Grabinschriften) stehen im Vordergrund. Eine solche Handreichung wird vielen willkommen sein. Sie ist aber keineswegs kurzschlüssig-praktisch, sondern wohlüberlegt und -begründet. Jeder weiß, wie gerade Kleinigkeiten letztlich das Gesamt bestimmen und wie gering oft der christliche Zeugnis- und Verkündigungscharakter des Todes in unserer säkularisierten Gesellschaft geworden ist. So setzt dieser Bd. unmittelbar an der Basis an, um das Geschehen bei Sterben und Beerdigung aus dem Glauben heraus zu erleben und zu gestalten. In 4 Kap.: Das Sterben des Christen (Sorge der Kirche für die Sterbenden, Gebete in der Sterbestunde); zwischen Tod und Begräbnis (Gebet und Brauchtum in Familie, Nachbarschaft und Gemeinde, das Andenken an den Verstorbenen); christliches Begräbnis; Totengedenken in der Gemeinde (Sechswochenamt, Jahrgedächtnis, Allerseelen, Friedhofssegnung) werden viele konkrete Anregungen gegeben, die heute pastoral vertretbar und glaubwürdig sind.

PROBST M. / RICHTER K. (Hg.), *Heilssorge für die Kranken.* Und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments. (158.) Herder, Freiburg/Benziger, Zürich 1975. Kart. lam. DM 19.50.

Das in langer Tradition entstandene Mißverständnis der Krankensalbung als „Sterbesakrament" oder „Letzte Ölung" wird nicht so schnell zum Besseren zu wenden sein. Nicht nur psychologische Gründe für verängstigte Kranke wie deren Angehörige, die das Sakrament aus naheliegenden Gründen möglichst weit bis in die Todesstunde hinein oder gar noch darüber hinaus aufschoben, sondern ernsthafte theologische und biblische Besinnungen haben nun seit dem Konzil dazu geführt, das Krankensakrament wieder an seine richtige Stelle zu rücken. Doch wird es noch vieler Mühen bedürfen, das auch für die Gemeinden zu erreichen. Dazu ist dieses Buch hilfreich. Es beschränkt sich nicht auf einen Kommentar zum neuen Ritus, sondern zeigt zunächst die christliche Sicht von Krankheit und Heil nach der Schrift auf (Kl. Richter, K. Kertelge und H. Frankemölle). E. J. Lengeling steuert zwei wesentliche Artikel über die Entwicklung des Sakraments und seine jetzige Erneuerung bei. Nachdem so ein tragfähiges Fundament für das richtige Verständnis gelegt ist, zeigen Kl. Richter, M. Probst und H. Reifenberg die Ritus-Neuformung und den sinnvollen Vollzug auf. Dabei kommt die eigentliche Praxis keineswegs zu kurz, wenn sie auch nicht unmittelbar im Vordergrund steht. Vielmehr werden die wesentlichen Grundlagen, die stets miterwogen sein wollen, besonders hervorgekehrt. So ist das Buch zu einem guten

Kompendium geworden, das man uneingeschränkt empfehlen kann.

BAUMGARTNER JAKOB (Hg.), *Gläubiger Umgang mit der Welt.* Die Segnungen der Kirche (144.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 21.—.

Eine schwierige Materie der Liturgiereform sind die Segnungen. Die Reform der Sakramentsspendungen war nahezu problemlos, sobald einmal die ritusgeschichtlichen und dogmatischen Grundlagen abgeklärt waren. Aber bei den Segnungen erhebt sich die Frage weniger nach dem „Wie" der Reform, sondern nach dem „Ob überhaupt noch". Sind Segnungen in der heutigen Zeit sinnvoll? Sind sie nicht „magischer Rest", etwa wenn ein schlichter Gläubiger annimmt, die gesegneten Dinge seien geradezu innerlich verändert, mit übernatürlicher Macht geladen? Wenn die Kirche nur aus Nostalgie oder folkloristischen Gründen oder weil die Leute sie wollen, daran festhielte, wäre sie schlecht beraten, ja geradezu unwahrhaftig. Aber das Liturgiedekret sagt am Ende von Art. 61: „Auch bewirken sie (Sakramente und Sakramentalien), daß es kaum einen rechten Gebrauch materieller Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben." In der rühmenden Anrufung des Namens Gottes über den Dingen, kommt also der sakramentale Sinn der Welt zur Sprache. Die Dinge bekommen durch sie eine neue Ausrichtung, über ihre Geschöpflichkeit hinaus. Segnung ist Zeichen des Glaubens, Schule des rechten Umgangs mit den irdischen Dingen, Ausdruck der priesterlichen Grundsituation des Menschen, der in den Segenshandlungen die stumme Sprache der Kreatur laut werden läßt und sie Gott rühmend und danksagend zurückgibt. Bei aller Machbarkeit der Welt kann der Christ nicht so tun, als sei Gott tot. Im Segnen der Dinge macht der gläubige Mensch, sei er Amtspriester oder Glied des priesterlichen Gottesvolkes, die Welt durchsichtig auf ihren Ursprung und auf ihr Ziel hin. Sein Segnen ist signifikantester Ausdruck seiner Weltsicht aus Glauben. Auf dieser Grundlage, die besonders deutlich und eindrücklich der Hg. herausarbeitet, sind Segnungen der Kirche tatsächlich unabdinglich. R. Schmid, der Luzerner Bibliker, macht das zudem aus dem AT wie NT deutlich, wo die Segnung (= beracha) nicht ein magisches „Aufladen" des Kreatürlichen ist, sondern Preis Gottes über den Dingen. Der Fundamentaltheologe D. Wiederkehr bestimmt den theologischen Ort der Benediktionen, der Volkskundler W. Heim bringt wesentliche Aspekte des Volkskirchlichen bei. Ein vorzügliches Buch.

PROBST M. / PLOCK H. / RICHTER K. (Hg.), *Katechumenat heute.* Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche. (160.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 22.80.

In den Art. 64—66 des Liturgiedekrets, noch ausführlicher und detaillierter in den Art. 13 und 14 des Missionsdekrets, wird vom Vaticanum II die Wiederherstellung des mehrstufigen Katechumenats für erwachsene Taufbewerber gefordert. Dem entspricht der Ordo initiationis Christianae adultorum von 1972, für den deutschsprachigen Bereich die einstweilige Studienausgabe: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem Rituale Romanum (Einsiedeln 1975). Da nach dem Wunsch des Konzils die örtlichen sozialen und kulturellen Bedingungen mitbedacht werden sollen, ist ein erheblicher Ermessensspielraum gegeben. Da hierzulande das Verhältnis von Kinder- zu Erwachsenentaufen nur etwa 1 : 1000 ist, scheint das Problem des Erwachsenenkatechumenats vielen noch nicht sehr dringend, obwohl etwa in München die Zahl der nicht im 1. Lebensjahr getauften Kinder von 1970 bis 1974 von rund 24 Prozent auf 42 Prozent angestiegen ist. Vor diesem Faktum kann die Pastoral nicht einfach kapitulieren; hat sie aber missionarisch Erfolg, wird in Zukunft die Zahl der im Schulalter stehenden oder bereits erwachsenen Täuflinge erheblich ansteigen.

Das Buch geht nicht deduktiv vor, sondern bewußt umgekehrt: es setzt einerseits bei der konkreten Situation an, betrachtet und wertet zum anderen die angebotene Studienausgabe, zeigt dann Wege auf zu einer möglichen Praxis und koppelt erst am Ende zurück auf Theologie und Ritusgeschichte. Beigegebene Dokumente der jüngsten Zeit ersparen langes Suchen und Nachschlagen. Für die Pastoral und Liturgie der Eingliederung bietet A. Exeler aus der gegenwärtigen Erfahrung pastoraltheologische Perspektiven an, B. Fischer Leitmotive für die vorgesehene Neuordnung, B. Kleinheyer Anregungen für eine liturgische Erneuerung der österlichen Bußzeit im Hinblick auf die Taufe, speziell der 3 Taufsonntage nach der Leseordnung A.

Die Hg. führen dann die neue Ordnung nach der deutschen Studienausgabe vor. Besonders wertvoll ist, daß Struktur und Elemente des neuen, zunächst etwas kompliziert erscheinenden Ritus klar und durchsichtig herausgearbeitet sind und zugleich praktische Modelle geboten werden. Die konkrete Hinführung zur neuen Praxis bezwecken zwei Rechenschaftsberichte von bereits gemachten Erfahrungen, so in Frankreich mit Katechumenatsgruppen (D. Zimmermann) und in Köln innerhalb der Stelle für Glaubensinformation (R. Arndt). Erst am Schluß des Bd. folgen die theologische Betrachtung der Einheit und Zuordnung der drei Initiationssakramente (Kl. Richter) und die Geschichte des gestuften Katechumenats in der kirch-

lichen Entwicklung über Blüte, Verfall und Neuansatz (E. J. Lengeling).
Der Bd. enthält eine Fülle von Informationen, Anregungen und praktikablen Modellen und empfiehlt sich selbst.
*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

MAAS-EWERD TH. / RICHTER K. (Hg.), *Gemeinde im Herrenmahl.* Zur Praxis der Meßfeier. (FS. f. E. J. Lengeling) (399.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 44.—.

Festschriften sammeln oft „höchst disparate Beiträge"; dieser Bd. teilt nicht die Schwächen dieses literarischen Genus. Er bringt gezielt „Studien zur Praxis der Meßfeier"; denn er will als „flankierende Maßnahme" zum Erscheinen des neuen Meßbuches verstanden werden. Der 1. Teil enthält 17 Aufsätze „zur Pastoral der Meßfeier" (35—190); sie sind in Gruppen geordnet: Messe als Gemeindefeier (4), die Sonntagsmesse (4), die Gemeinde (Kinder, Jugend, bischöflich visitierte Gemeinde, Konzelebration, ohne Gemeinde), die Feier mit besonderem Anliegen (2): „Motivmessen", Heiligengedächtnis, schließlich Messe und geistliches Leben (3). Der 2. Teil bringt 21 „Studien zur Meßliturgie" (191—374). Zu den einzelnen Teilen der Meßliturgie werden geschichtliche Informationen, Verständnishilfen und Vorschläge für die praktische Gestaltung gebracht. Geschlossen wird dieser Teil mit „Evangelische Reflexe auf die neue Ordnung der Eucharistiefeier", mit Überlegungen über das Kirchengebäude auf Grund der erneuerten Meßordnung, und mit Gedanken über den Sinn der Paramente. In einem Anhang (373—399) werden die „Erklärung der deutschen Bischöfe zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches", das Curriculum vitae und die Bibliographie der Werke Lengelings (176 Nummern!) sowie ein Personen- und Sachregister gebracht. Die Bearbeiter der 41 Beiträge sind Bischöfe, führende Liturgiewissenschaftler, Pastoraltheologen und Pfarrer.
In der Erklärung der deutschen Bischöfe zur Einführung des neuen deutschen Meßbuches heißt es: „Vor uns steht eine große Aufgabe. Nachdem das definitive Buch für die Eucharistiefeier vorliegt, muß nun mit aller Kraft versucht werden, auf der Grundlage der theologischen und spirituellen Aussagen dieses Buches, seiner Gebete und seiner Anweisungen für eine vertiefte Feier des eucharistischen Opfers eine erneuerte eucharistische Frömmigkeit in unseren Gemeinden zu wekken... Wir hoffen, daß von sachkundiger Seite Einführungen und Kommentare zu den neuen Texten des Meßbesuches geschrieben werden, die den Seelsorgern ihre Aufgaben erleichtern." Diese Festschrift ist ein geglückter Beitrag zur Erfüllung dieser Hoffnung.
*St. Pölten* *Alois Stöger*

KAMPE WALTHER, *Einführung in das neue Meßbuch.* (80.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Snolin DM 9.80.

Das neue Meßbuch enthält keine „Rubriken" im alten Sinne: Diese stammten aus den Handbüchlein der Zeremoniäre beim päpstlichen oder bischöflichen Gottesdienst und wurden später für die Privatmesse des Priesters als Vorspann des Meßbuchs adaptiert. Man hat solche Hauptanweisungen rot (lat. ruber) später in die Texte des Meßbuchs interpoliert. Sie sagten nur an, welcher Teil auf welchen folgte, waren also Ritusbeschreibungen im knappsten Sinne, erhielten im Laufe der Zeit (besonders nach dem Tridentinum) geradezu sakramentenrechtliche Bedeutung und garantierten „Richtigkeit" und „Gültigkeit" des Ritus. Rubrizistisch erzogene Liturgen hatten sie gern, weil sie langes Nachdenken ersparen. Was aber in der Liturgie nicht nur förderlich ist!
Die neue Einleitung des Meßbuchs geht über diesen Rubriken-Zweck weit hinaus. Sie sagt nicht bloß, wie etwas zu machen ist, sondern auch, warum es theologisch so sein soll und wie weit man die Weisungen an den jeweiligen Teilnehmerkreis und die konkrete Lage anpassen kann oder muß, damit eine wirklich tätige, bewußte und fruchtbare Teilnahme möglich wird. Diese Grundgesinnung der Allgemeinen Einleitung nimmt der Weihbischof von Limburg bewußt auf: Er beschreibt die aufeinander folgenden Riten, deutet sie theologisch und spirituell, fragt, wo es nötig ist, historisch zurück, um einen sinnvollen Vollzug zu ermöglichen. Er will die Lektüre der Allgemeinen Einleitung keineswegs überflüssig machen. Wer sein Büchlein aufmerksam liest, hat mehr als nur eine Einführung für die Zelebration, sondern dazu noch die klar herausgearbeitete Struktur der Messe, ein Koordinatennetz, in das er die Einzelangaben der umfänglichen Einleitung einsetzen kann. So ist dieses schmale Bänddchen außerordentlich hilfreich für Zelebranten und Gemeinde.
*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

WEISS BARDO, *Themenschlüssel zum Meßbuch.* Eine pastoralliturgische Arbeitshilfe. (142.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM/sfr 17.80, S 137.10.

Das neue Meßbuch enthält einen großen Schatz geistlicher Anregungen. Es will nicht als tote Vorlage benutzt werden, sondern bedarf der dauernden Bemühung um einen gemeindenahen Vollzug. Wir waren zu lange gewöhnt, unser Meßbuch erst in der Sakristei aufzuschlagen, das ist mit dem neuen Meßbuch grundlegend anders. Manche mögen das bedauern und in geistiger Trägheit wie früher verfahren, der neue Freiheitsraum wird dann aber nicht genutzt! Die Allgemeine Einleitung zum Meßbuch Kapitel VII „Die Auswahl der Meßformulare und ihrer einzel-

nen Teile" sagt im Artikel 313: „Die Meßfeier wird/pastoral wirksamer, wenn Lesungen, Orationen und Gesänge so ausgewählt werden, daß sie nach Möglichkeit der jeweiligen Situation und der religiösen wie geistigen Fassungskraft der Teilnehmer entsprechen." Von dieser Mühe der sorgfältigen Vorbereitung kann sich so leicht kein Liturge dispensieren.

Dieses Buch ist ein sehr nützliches Hilfsmittel, eine „Wortkonkordanz" zum neuen Meßbuch nach Art der gebräuchlichen Bibelkonkordanzen. Begriffe und Namen sind alphabetisch geordnet und die entsprechenden Stellen nach dem Deutschen Meßbuch (dem blauen Band bzw. der kleineren grünen Handausgabe) und nach dem Meßbuch von Schott (Sonntagsband und 2 Werktagsbände) verzeichnet. So wird man leicht Passendes zusammenbringen können, zum geistlichen Nutzen der Gemeinde und auch als guten Meditationsstoff bei der Zusammenstellung des Meßformulars für eine spezielle Situation. Das Buch ist Liturgen und Liturgieausschüssen uneingeschränkt zu empfehlen. Aber auch für das persönliche liturgienahe Gebet aller ist es äußerst nützlich.

SCHNITZLER THEODOR, *Was die Messe bedeutet.* Hilfen zur Mitfeier. (223.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 24.—.

Vf., Pfarrer von St. Aposteln in Köln, hat lange Jahre im Essener Priesterseminar Liturgik doziert und war Berater bei konziliaren und nachkonziliaren Gremien für die Neugestaltung der Liturgie. Durch seine Veröffentlichungen hat er viel beigetragen, daß die Messe nicht nur persolviert, sondern Eigentum der Gläubigen wird und die christliche Spiritualität sich von den liturgischen Texten her nährt. Das ist jetzt die dringlichste Aufgabe, nachdem die neuen gottesdienstlichen Bücher vorliegen. Je größer die Zahl fundierter und kompetenter Handreichungen dafür ist, desto eher wird jeder auch das ihm am meisten Entsprechende finden und Anregungen daraus schöpfen. So kann man dieses Buch nur auf das lebhafteste begrüßen. Die Gliederung ist vom Vollzug der Messe her vorgegeben, die Methode ist nicht eigentlich streng systematisch, sondern eher „assoziativ": Zu den Texten (vor allem des Ordinariums) werden immer wieder und recht bunt vielerlei Gesichtspunkte beigezogen, aus der Geschichte und der Schrift, aus dem Alltag und dem Brauchtum, einmal historisch-genetisch, dann wieder aktuierend und vertiefend. Die Diktion ist daher locker und feuilletonistisch im guten Sinne, Zeugnis einer wendigen, affablen und gelegentlich auch humorigen Intelligenz. So eignet sich das Buch als Informationsquelle für Prediger und Katecheten in gleicher Weise wie auch für den aufgeschlossenen „Endverbraucher". Das Buch wird sicher viele Freunde finden und viel Gutes bewirken.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG-TRIER-ZÜRICH (Hg.), *Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe.* Studienausgabe. (140.) Herder, Freiburg / Benziger, Zürich 1976. Kart. DM 22.80.

1973 hat die römische Gottesdienstkongregation einen weiteren Faszikel des neuen Rituale herausgebracht, der hier in einer deutschen Studienausgabe vorgelegt wird. Das 1. Kap. behandelt „die hl. Kommunion außerhalb der Messe" nach Berechtigung, Gelegenheit, Spender, Spendungsform und -ort und den notwendigen Voraussetzungen. Für die Spendung selbst sind 2 Riten angeboten, ein erweiterter und ein kurzer Wortgottesdienst. Das erste Angebot ist praktisch zugleich ein Direktorium für einen (Sonntags-)Wortgottesdienst ohne Priester, aber mit einer Art Präsanktifikatenliturgie, wie die Feier in Gemeinden ohne eigenen Priester zu begehen wäre, freilich unter Verwendung von weiteren Schriftperikopen und anderen Texten, wie sie im Anhang angeboten sind. Der kürzere Ritus mit Lesung und Vaterunser wird verwendet, wenn nur der eine oder andere zu kommunizieren wünscht und eine wirkliche Gemeindefeier nicht möglich ist. Das 2. Kap. betrifft die Krankenkommunion mit außerordentlichem Spender (Laien). Die Spendung durch einen Priester oder Diakon ist im Faszikel über die „Feier der Krankensakramente" (1972) geordnet. Das 3. Kap. beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen der Verehrung des Allerheiligsten (Aussetzung und eucharistischer Segen; eucharistische Prozessionen; eucharistischer Kongreß). Das 4. Kap. (vom Umfang her mehr als die Hälfte des Bd.) bringt eine reiche Auswahl von liturgischen Texten und Lesungen, die über die römische Vorlage hinausgehen und exemplifizieren, was in der Einleitung des Faszikels gefordert wird: Die Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit auch des privaten Eucharistieempfangs bzw. der Verehrung kommt klar zum Ausdruck und wird der neuen Sicht der Sakramente viel besser gerecht als die frühere Privatheit mit dem Verdacht eines Heilsindividualismus.

Daß dieser Bd. eine Studienausgabe ist, sollte keinen Seelsorger davon abhalten, ihn schon jetzt zu benutzen; im Gegenteil: es ist ja der uns von der Kirche schon seit 3 Jahren aufgegebene Ritus. Es wären gerade im 4. Kap. noch die Erfahrungen des Praktikers hierzulande einzubringen. Man sollte diese Gelegenheit nützen: Ritualien fallen nicht fertig vom Himmel, sondern sind das Ergebnis vieler Bemühungen, nicht nur auf dem Schreibtisch einiger Liturgiker oder im Büro einer Kongregation. Die Brauchbarkeit entscheidet sich an der Basis der Pfarre.

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

KÜNG HANS, *Gottesdienst — warum?* (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng 43) (40.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr. 7.80.

Das schmale Bändchen argumentiert nicht für den liturgischen Insider, sondern innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen für die, denen der sonntägliche Gottesdienst zum Problem oder schon zu einer völlig erledigten Sache geworden ist. Es ist im wesentlichen entstanden aus der Predigt in einem ökumenischen Studentengottesdienst in Tübingen. So geht es also gar nicht um einen sakramententheologischen Traktat, sondern um plausible Gründe dafür, daß Gläubige sich zum Gottesdienst versammeln, allein schon deshalb, um Menschen im Vollsinn zu bleiben. Allerdings wären da auch von den Kirchen Forderungen zu berücksichtigen, die vom Vf. deutlich angemeldet sind. Man täte K. gewiß unrecht, wollte man annehmen, er hätte zum Gottesdienst nichts Theologischeres zu sagen. Das will er hier noch gar nicht; er setzt viel früher beim heutigen fragenden und suchenden Gutwilligen an, ermuntert ihn mit herzlichen und gewinnenden Argumenten. Das Büchlein eignet sich zum eigenen Bedenken, aber auch zum Verschenken an solche, denen man zu neuem Mittun Mut und Freude geben möchte.

MUMM REINHARD / KREMS G. (Hg.), *Ordination und kirchliches Amt.* (Veröff. d. Ökum. Arbeitskreises evang. u. kath. Theologen) (176.) Bonifaciusdruckerei, Paderborn / Luther-V., Bielefeld 1976. Kart. DM 15.80.

Der ökumenische Arbeitskreis evang. und kath. Theologen, bald nach dem letzten Krieg unter dem damaligen Erzbischof Lorenz Jaeger (Paderborn) und dem niedersächsischen Bischof Wilhelm Stählin (Oldenburg) aus den kompetentesten deutschen Universitätslehrern beider Konfessionen zusammengerufen, befaßte sich auf seiner 35. Arbeitstagung im April 1974 in Friedewald bei Betzdorf-Sieg mit der Frage der Ordination unter Bezug auf die geltenden Ordinationsformulare. Liturgische Agenden sind zwar keine systematische Dogmatik, aber sie sagen aus, wozu der Amtsträger bestellt wird und was seines Amtes ist. Landesbischof B. Lohse gibt in diesem Sammelband zunächst Rechenschaft über die Ordination in der Reformation nach der Auffassung Luthers, der lutherischen Bekenntnisschriften und Calvins. Der Überblick ist präzise, straff und für den Katholiken höchst bedeutsam und einsichtig. Demgegenüber behandelt K. Lehmann katholischerseits das theol. Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe. Die Ritusgeschichte ist höchst eindrücklich: Sie spiegelt die jeweils zeitgenössische Auffassung vom kath. Priestertum sehr genau wider und macht deutlich, wie der neue, vom Vaticanum II. inaugurierte Weiheritus — von einigen noch notwendigen Retuschen abgesehen —, sehr genau die heutige Auffassung vom Amt in der kath. Kirche wiedergibt. Der Beitrag zeigt evident, wie sehr die Liturgie eine — oft verkannte — Quelle des Dogmatikers sein kann und muß.
Von höchstem Interesse sind dann die freimütigen Auseinandersetzungen mit den gegenwärtigen Ordinationsriten der Reformationskirchen. Bischof Kunst (Bonn) gibt ein Bild der gegenwärtigen — unterdessen etwas abgeebbten — Ordinationskritik unter vielen jungen Theologen und Vikaren, die stark von Vorstellungen einer herrschaftsfreien Kirche ohne ausdrückliches Amt getragen sind. P. Brunner (Heidelberg) untersucht im umfangreichsten Vortrag (er nimmt die Hälfte des ganzen Bandes ein) die geltenden protestantischen Ordinationsformulare auf ihre Vorstellung vom Amt. Er geht sehr sorgsam, aber auch unerbittlich mit den Texten um, ohne alle Schönfärberei. Am Ende meldet P. Bläser (Paderborn) einen wohlabgewogenen Vorbehalt gegen neuere Entwicklungen in den evangelischen Agenden an, die sich eher vom Ökumenisch-Gemeinsamen fortzuentwickeln scheinen.
Der Bd. ist sehr redlich und ehrlich und von höchster Verantwortung getragen. Sehr rasche Erfolge sind sicher nicht zu erwarten; doch gibt die einstimmige Schlußentschließung auch wieder Hoffnung.

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

PROBST MANFRED, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit.* Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. (Studien zur Pastoralliturgie 2) (328.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. DM 56.—.

J. M. Sailer, von 1822 bis 1832 Bischof in Regensburg, kath. Aufklärer und Führer einer kath. romantischen Restauration in einem, ist von solchem Format, daß er sinnvollerweise immer wieder zum Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung werden kann. Obendrein waren seine liturgiepastoralen Bestrebungen noch nie systematisch behandelt worden. Von daher ist die Arbeit eindeutig zu begrüßen. Sie wird für viele Interessierte ein Lesebuch sein für die entsprechenden Ansätze, Versuche und Ideen einer Zeit, der wir in Österreich die Haydn- und Schubertmesse verdanken. Ich glaube, daß man der Schlußfolgerung (294) des Vf. beipflichten darf, daß Sailer (übrigens wie so viele andere) zu den verpaßten Gelegenheiten der allgemeinen Kirche gehört. Die Frage ist nur, ob 150 Jahre auf oder ab im Wandel einer 2000jährigen Wirklichkeit so erheblich sind und ob angesichts ganz anderer gnadenhafter Potenzen Methodenfragen der Pastoral, so wichtig sie auch sein mögen,

verdienen, übermäßig wichtig genommen zu werden. Daß allerdings verpaßte Gelegenheiten später zu radikalen Entwicklungen, ja Brüchen führen können, ist bekannt und veranlaßt uns wiederum, dem Phänomen die gebührende Beachtung zu schenken.

Bei der Kritik des Buches ist vorher zu überlegen, ob man es als Dissertation oder als ausgereifte Gelehrtenarbeit beurteilt. Als Dissertation ist es vorbildlich gegliedert, schulmäßig sauber und gut lesbar geschrieben; bei Anwendung des strengeren Maßstabs bleiben einige offene Fragen: Die Zweiteilung der Arbeit in einen historischen und einen systematischen Teil ist methodisch vertretbar. Nur hat der Leser dann ein Recht, sich in diesem wirklich spekulative Verarbeitung, nicht aber wiederum mehr oder weniger unreflektierte Stoffdarbietung zu erwarten. Doktoranden wird immer wieder ein reicher Zettelkasten zur Gefahr. Ich möchte dafür nur 2 Beispiele anführen: Vf. referiert Sailers Ansicht von der Liturgie als „heiliger Kunst" (290). Ich meine nun, daß im Zusammenhang mit den romantischen Kunsttheorien hier Grundsätzlicheres und Weiterführendes zu sagen wäre, als es die angeführten Textzitate tun. Sollte dieser Gesichtspunkt für das Verständnis der gesamten Liturgiekonzeption Sailers jedoch wirklich nichts Erhebliches hergeben, so müßte das auch kritisch angemerkt werden. Vielleicht war Sailer als Liturgietheoretiker wirklich unbedeutend. Diese Frage würde aber die Wissenschaft legitimerweise interessieren.

Als 2. Beispiel sei das Problem Amtspriestertum und allgemeines Priestertum erwähnt. Jedermann weiß, welche historische Brisanz diesem Thema über Jahrhunderte hin eignete. Sollte Sailer dazu wirklich nichts Bedeutenderes ausgesagt haben, als (291, 234) angedeutet wird (was ich allerdings nicht glaube), dann müßte das entsprechend herausgestellt werden. Es würde etwa zeigen, daß hier dem Romantiker (aus welchen Gründen auch immer) das Geschichtsbewußtsein in entscheidenden kirchlichen Angelegenheiten gefehlt hat. Kritik, die über ein bloßes Referieren hinausgeht, ist hier für die Erstellung eines entsprechenden historischen Porträts unbedingt erforderlich. Ich möchte daher sagen, daß der systematische Teil nicht das bringt, was sich der Rez. davon erwartet hat.

Aber auch der historisch-positive Teil läßt Wünsche offen. Ich wehre mich gegen die Auffassung, daß es gute Historie gibt ohne wenigstens ein Minimum an Reflexion. Selbst bei „narrativen" Historikern kann man, wenn sie gut sind, Absatz für Absatz zeigen, warum sie ein Faktum erzählen oder nicht und wie sie es tun. Ein bloßes Referieren von Lesefrüchten ist für mich noch keine Geschichtsdarstellung. Folgende Beispiele mögen das erhellen: Die Frage von Exorzismus, Hexenwahn und Teufelsaberglauben (44) (heute wiederum überaus aktuell) wird im Zusammenhang mit Sailer berichtet, jedoch historisch weder eingeordnet noch interpretiert. Das mehrbändige Werk von Riezler hätte hier gerade für den bayrischen Raum Material genug geliefert. Das Thema Volkstheater und Liturgie (45) müßte gerade für Bayern und Österreich pastoralhistorisch untersucht werden. Die Beschwerden von staatlicher wie kirchlicher Seite sind bekannt. Hätte nicht ein Pastoraltheologe vom Format Sailers die Fähigkeit des Bajuwaren fürs Theater liturgisch taufen sollen? Oder hat hier der Königsberger Gottsched mit seinem Reinheitsfimmel bayrische Volkskultur schlecht gemacht? Unreflektierte Vorstellungen, daß der bayrische Landesvater für den Besuch der Christenlehre zu sorgen habe (35), dürften nicht ohne Kommentar berichtet werden. Gelegentlich rafft sich Vf. zur Kritik auf, wenn er die Erstkommunionfeier Sailers (94) als zu moralisierend bezeichnet.

Die wenigen Beispiele mögen zeigen, daß hier die historische Reflexion oder, anders ausgedrückt, die motivgeschichtliche Durchdringung weithin fehlt. Hätte Vf. das im 1. Teil geleistet, hätte er sich vielleicht den 2. Teil überhaupt schenken können. Die Arbeit wäre dann gestraffter und essentieller geworden. Doch ist mir klar, daß oft das Bessere ein Feind des Guten ist. Mit der ausgeführten Anforderung wäre das Buch vielleicht nie geschrieben worden. Und das wäre denn doch zu bedauern.

*Regensburg* *Gerhard B. Winkler*

# Für Predigt und Katechese

GRÜNEWALD

Willi Hoffsümmer

**133 Kinderpredigten**

Mit ca. 14 Zeichnungen von Andreas Wittig, ca. 144 Seiten, Kt. ca. 16.80 DM.

Kinderpredigten wollen über die Dinge des Alltags zu Gott und seiner Botschaft hinführen. Willi Hoffsümmer gibt dem Prediger eine Fülle erprobter Vorschläge an die Hand, die einer anschaulichen und lebendigen Verkündigung dienen.

Franz Kaspar (Hg.)

**Predigten zum Lesejahr A**

Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Heinz Ulbricht, Dieter Zeller und Leo Zirker.

Ca. 144 Seiten, Kt. ca. 16.80 DM.
Kurze, übersichtlich gegliederte Predigten zum Lesejahr A (Matthäus-Jahr), die der Erschließung und Aneignung der biblischen Texte und Themen dienen.

Franz Kamphaus / Rolf Zerfaß (Hg.)

**Ethische Predigt und Alltagsverhalten**

Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche, in Gemeinschaft mit dem Christian.

Kaiser-Verlag, ca. 145 Seiten, Kt. ca. 14.80 DM.
Anhand von Referaten, Werkstattberichten und Predigtbeispielen wird deutlich, wie christlich-appellative Predigt heute aussehen kann, anregend und wegweisend für jeden Prediger sowie für alle, die mit der Aus- und Fortbildung befaßt sind.

Heinz Manfred Schulz

**Katechese und Gottesdienst mit Kindern**

Vorschläge aus der Praxis

128 S., Kt. 13.80 DM

Dem Buch ist anzumerken, daß es wirklich aus der Praxis und für die Praxis geschrieben ist. Es weist einen Weg, auf dem auch Gottesdienstleiter und -helfer, die weniger Initiative, Zeit oder Phantasie in den Gottesdienst mit Kindern intensivieren können, zu einer lebendigen, freien, kindgemäßen Gestaltung finden können.

Theol. Prakt. Quartalschrift

Willi Hoffsümmer

**Wir freuen uns auf die Predigt**

Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste mit 17, teils mehrfarbigen Abbildungen, 123 S., Kt. 15.80 DM.

Der Autor schöpft die Möglichkeiten, sich in der Verkündigung verständlich zu machen, voll aus. Eine Fülle von Ideen und Beispielen können vielen Gemeinden als Anregung dienen.

Kath. Sonntagsblatt, Rottenburg

Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz

# Linzer Phil.-theol. Reihe
# Zwei Neuerscheinungen

Band 6

## Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink.
186 Seiten Text, kart., zweifarbiges Titelbild, S 120.—, DM 18.50.

Die Beiträge, die in dem Band vorgelegt werden, möchten den Beweis versuchen, daß die Aufmerksamkeit auf die Literatur der Theologie gut tut.

Den Quellen kann nichts hinzugefügt werden, aber die Mittel der Übersetzung und Vergegenwärtigung sind nicht ausgeschöpft durch das, was die auslegende und ordnende Wissenschaft bietet. Die Betrachtung, wie sich die christliche Botschaft in der Literatur spiegelt, enthält für die Theologie unentbehrliche Hinweise:

— auf den Geist der Zeit und sein Verhältnis zum christlichen Wort;
— auf die Kraft der Erschließung, die vom sprachlichen Kunstwerk ausgeht;
— auf die Macht der Phantasie, die hinter dem Eifer für rechte Formen und Begriffe verwelken muß;
— auf die Sprache, das empfindliche Medium jeder Vergegenwärtigung;
— nicht zuletzt auf die Tatsache, daß die Bibel immer ausgelegt wird im Brennpunkt des einzelnen Lebens.

Band 7

Günter Rombold

## Kunst – Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst

118 Seiten, 8 Abbildungen im Text und 16 Bildtafeln, zweifarbiges Titelbild, kart., S 128.—, DM 20.—.

Diese „Anthropologie der Kunst" ist aus sechs Vorlesungen erwachsen, die an der Universität Birmingham gehalten wurden.

Der Mensch wird von seiner Fähigkeit her begriffen, sich selbst (seinen Leib und seine Bewegung, seine Sprache) und seine Umwelt (durch Werkzeuge) zu gestalten. Er findet sich im Raum vor, erobert und umbaut ihn. Kunst umfaßt das Ganze des menschlichen Daseins: Alltag und Fest, Arbeit und Spiel. Sie ist von Anfang an der Religion verschwistert, steht aber auch in ständiger Rivalität zu ihr. Sie hat zeichenhaften Charakter; der semiotische Ansatz zu ihrem Verständnis kann heute nicht mehr übersehen werden.

Zuletzt wird die gesellschaftliche Relevanz der Kunst untersucht. Es zeigt sich, daß die Situation der Kunst seit der Aufklärung eine andere geworden ist: sie steht im Protest gegen die Gesellschaft und sucht diese durch utopische Entwürfe zu überbieten. Sie nimmt prophetischen Charakter an. Darin sieht der Autor auch die Chance einer Öffnung zum Religiösen hin.

Erhältlich
in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer
Landesverlag

# Neu im Tyrolia-Verlag

Dietmar Assmann

## Heiliger Florian, bitte für uns!

Die Heiligen und Seligen in Österreich und Südtirol — Leben und Legende, Kult und Volksfrömmigkeit.

Format 16 × 18,5 cm, 168 Seiten, 16 Farbbilder, 27 Textillustrationen, Vorsatzkarte bzw. -bild, lam. Pappband, S 160.—.

Dietmar Assmann vom Landesinstitut für Volksbildung und Heimatpflege in Linz ist der interessanten Aufgabe der Heiligenverehrung in Österreich und im benachbarten Alpenraum nachgegangen. Seine volkstümlich gehaltene Arbeit ergibt ein „Inventarium" aller Heiligen und Seligen Österreichs, Südtirols usw., aber auch eine Zusammenfassung der hierzulande verehrten volkstümlichen Heiligen, die aus Nachbargebieten stammen. Die Besonderheit der Bearbeitung liegt aber in der lebendigen Darstellung jedes Heiligenlebens in seinem Bezug zur Volksfrömmigkeit, zu Kult und Brauchtum und zur volkstümlichen Ikonographie (Hinterglasbilder, Hausschmuck, Brunnenfiguren usw.).

Neu im Buchhandel

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

**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.

# VERITAS – VERLAG – VERITAS – VERLAG

HERMANN KRONSTEINER

## Sing- und Spielbuch zum „Gotteslob"

300 Seiten, Format 19 x 27,5 cm, S 460.—
Mehrstimmige Rufe zu den Liedern und Kehrversen.

Vielfach gewünscht — für drei Stimmen geschriebene Sätze, die für gleiche Stimmen (Kinder-, Frauen-, Männerstimmen), aber auch für zwei Ober- und eine Unterstimme geeignet sind.
Alle Sätze sind aber auch zum Spielen für Blechbläser, Streicher, Holzbläser, Blockflöten usw. geeignet. Sie sind auf Grund ihrer Leichtigkeit auch von einem gut geführten Schülerensemble spiel- und singbar.

Dazu: Tonband/Cassette I zur Einführung.

HERMANN KRONSTEINER **VINZENZ GOLLER** LEBEN UND WERK

200 Seiten — 24 Bilder — leinengebunden S 176.—

VINZENZ GOLLER (1873—1953) — einer der bedeutendsten Kirchenmusiker „zwischen den Zeiten" des Cäcilianismus und dem neuen Aufbruch der Liturgie und Kirchenmusik durch das II. Vatikanum. GOLLERS Bedeutung liegt vor allem in seinem Ethos als Kirchenmusiker. Berufung und Leidenschaft — diakonische Gesinnung — und vor allem das Bemühen, das Volk mit dem Chor zu verbinden, prägten den Kirchenmusiker GOLLER.

In einem lebensnahen Bild wird der Komponist von einem Fachmann gewürdigt. Trotz des flüssigen „journalistischen" Stils fußt das Buch auf genauem, historischem Befund und auf vielen Berichten heute noch lebender Zeugen.

**VERITAS** BUCHVERLAG - BUCHHANDLUNG
4010 Linz - Harrachstr. 5, Tel. 26 5 01

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

**J. L. BACON**

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

**4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292**
**Telefon 75 3 33**
**1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51**

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

**glasmalerei**

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

125. Jahrgang

# Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:


| | |
|---|---|
| J. Lenzenweger: | 125 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift |
| W. Beinert: | Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben |
| R. Schulte: | Liebe und Erkenntnis |
| A. Vorbichler: | Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung |
| P. M. Zulehner: | Lautloses Votum der Füße? |
| J. Weber: | Kirche und Arbeiterschaft |
| I. Fürer: | Vorgehen bei der Bischofswahl in St. Gallen und Basel |


125. Jahr 1977 4. Heft

# Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1977


| | Abhandlungen | Seite |
|---|---|---|
| Josef Lenzenweger: | 125 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift | 337 |
| Wolfgang Beinert: | Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben | 348 |
| Raphael Schulte: | Liebe und Erkenntnis | 368 |
| Anton Vorbichler: | Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung | 379 |
| | **Pastoralfragen** | |
| Paul M. Zulehner: | Lautloses Votum der Füße? | 387 |
| Johannes Weber: | Kirche und Arbeiterschaft | 399 |
| Ivo Führer: | Vorgehen bei der Bischofswahl in St. Gallen und Basel | 402 |
| | **Berichte** | |
| Peter Gradauer: | Römische Erlässe und Entscheidungen | 406 |
| | **Literatur** | |
| | Eingesandte Bücher | 409 |
| | Buchbesprechungen | 410 |
| | Philosophie, Bibelwissenschaft, AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Liturgik. | |
| | Sachregister des 125. Jahrganges 1977 | 444 |
| | Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen | 445 |
| | Bezugsbedingungen | letzte Seite |



Redaktion: DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstr. 6. DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Josef Lenzenweger, o. Univ.-Prof., A-1010 Wien, Franz-Josefs-Kai 29. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.



Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5. Dr. Ivo Fürer, Bischofsvikar, Ch-9000 St. Gallen, Klosterhof 6 b. Dr. P. Raphael Schulte OSB, Univ.-Prof., A-1180 Wien, Pötzleinsdorfer Straße 108. DDr. P. Anton Vorbichler SVD, Univ.-Prof., A-2340 Mödling, Missionshaus St. Gabriel. Johannes Weber, Diözesanbischof, A-8010 Graz, Bischofplatz 4. DDr. Paul Zulehner, Hochschulprof., D-839 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.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

JOSEF LENZENWEGER

# 125 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift

**Festvortrag bei der Thomas-Akademie 1977 an der Phil-Theol. Hochschule Linz**

Mit Datum vom 19. März 1881 schrieb Dr. Josef Scheicher, Theologieprofessor von St. Pölten[1], unter der Überschrift Zeitläufe folgendes: „Am 27. Jänner l. J. ist ... der Fürsterzbischof von Wien, Cardinal Johannes Rudolf Kutschker, gestorben. Bis zur Stunde ... ist ein Nachfolger weder ernannt noch bekannt ... So wissen wir, daß der hochw. Bischof von St. Pölten, Dr. Matth. Jos. Binder, es definitiv ablehnte, den Bischofstuhl der Residenz zu besteigen. Auch der Feldbischof Dr. Anton Gruscha weigert sich bis zu diesem Augenblick noch, die Bürde auf sich zu nehmen, wenngleich die Gutgesinnten die Hoffnung festhalten, ihn umzustimmen[2]."

Wenn man heute die einschlägigen Akten in den Archivbeständen des ehemaligen Ministeriums für Cultus und Unterricht, des Politischen Archivs im Staatsarchiv sowie der Ordinariatsarchive von Wien, St. Pölten und Linz einsieht, muß man bestätigen, daß der Artikelschreiber z. T. gut informiert war. Er wußte jedoch nicht, daß schon eine Woche zuvor beim Minister für Cultus und Unterricht, Sigmund Baron Conrad von Eybesfeld, die Würfel gefallen waren. Dieser hatte bereits die Eingabe an Kaiser Franz Joseph vorbereitet, auf Grund von der dieser von seinem „herkömmlichen Nominationsrecht" Gebrauch machte und Abt Cölestin Ganglbauer vom Stift Kremsmünster mit 23. März 1881 ernannte. Dies wurde jedoch nicht verlautbart, es mußte erst noch die Präkonisation durch den Papst — damals regierte Leo XIII. — erfolgen. An der Kurie stieß man jedoch auf einige Schwierigkeiten, die offenbar auf den damaligen Wiener Nuntius Serafino Vannutelli sowie auf seinen Vorgänger, den nunmehrigen Staatssekretär Ludovico Jacobini, zurückzuführen waren. Es dauerte noch einige Zeit, bis alle Hindernisse überwunden waren und die Konsekration erfolgen konnte, die derselbe Nuntius am 8. September 1881 in der Stiftskirche von Kremsmünster vornahm.

Der Hauptgrund der Verzögerung ist wohl in den Feierlichkeiten des 1100-Jahr-Jubiläums des Stiftes zu suchen. Diese hatten am 18. August 1877 — am Geburtstag des Kaisers — begonnen, und darum brachte der fromme Abt den ersten Trinkspruch auf das Wohl seiner Apostolischen Majestät, des Kaisers, aus und nicht auf das seiner Heiligkeit, des Papstes. Das war Grund genug, um Reserve gegen einen Mann anzumelden, der offenbar zu sehr für den berühmten „modus vivendi" nach Kündigung des Konkordates eintrat. Natürlich wurde dieser Umstand nicht öffentlich hochgespielt. Es gab ja auch noch andere Mängel. Abt Cölestin war anläßlich seines Besuches beim Cultus-Minister gestürzt und hatte sich den Fuß verletzt. Man bezweifelte nun, ob er die kirchlichen Funktionen in Zukunft noch in entsprechend würdiger Form ausüben werde können. Ferner wurde vorgebracht, daß in Wien normalerweise nur ein Mann antreten könne, der als Bischof bereits entsprechende Erfahrung gesammelt hätte. Dagegen verwies man auf die Tatsache, daß der Abt von Kremsmünster in seinem großen Inkorporationsbereich eine „quasi-episkopale" Gewalt schon ausgeübt habe. Beim Informativprozeß, der Ende Juli 1881 in der Wiener Nuntiatur geführt wurde — er wurde mir freundlicherweise im Vatikanischen Archiv zugänglich

[1] Geb. 1842 II 18 Lichtenhof (Steiermark), 1869 Priester, 1878 Prof. d. Moraltheologie an der Theol. Lehranstalt St. Pölten, seit 1894 Mitglied d. Öst. Reichsrates, Schüler von Sebastian Brunner; er trat unermüdlich für die sozialen Belange ein und war vom Beginn Anhänger der christlich-sozialen Bewegung, für die er den jungen Klerus zu gewinnen wußte; gest. 1924 III 28 Wien *(J[osef] Wodka*, Art. Joseph Scheicher in LThK 9, Freiburg² 1964, Sp. 380).

[2] ThPQ 34 (1881) 431 f.

gemacht —, tauchte noch ein „Defekt" auf: der Mangel eines theologischen bzw. kanonistischen Doktorates. Darauf erwiderte einer der beiden gerufenen Zeugen, der Ehrenhofkaplan und Spiritualdirektor von St. Augustin in Wien, Dr. Karl Haubner: man könne Ganglbauer ruhigen Gewissens entsprechende theologische Kenntnisse zubilligen, und begründete dies eindrucksvoll damit, der Abt sei ein eifriger Leser der Linzer Quartalschrift[3].

Eine solche Aussage mag für unsere jungen Kommilitonen im Priesteramt Ansporn sein für die eifrige Lektüre und damit zum Bezug dieser Zeitschrift. Zumal dann, wenn sie noch der überholten Auffassung wären: das im 1 Tim 3, 1 gebrauchte Wort ἐπίσκοπος bedeute nur das Bischofsamt und nicht auch — wie uns heute die zuständigen Neutestamentler verraten — gleichzeitig das Priester-, d. h. überhaupt das Vorsteheramt. Um aber redlich zu sein, muß ich hinzufügen: Sie dürfen der Lektüre der Quartalschrift für den Ausgang des Ganglbauer-Prozesses keine zu entscheidende Bedeutung beimessen, denn bereits zwei Tage vor diesem Prozeß war die Ernennung Ganglbauers zum Wiener Erzbischof im Wiener Diözesanblatt[4] offiziell verlautbart worden. Man kann über diese freundliche Aussage eines Wiener Diözesanpriesters (besonders als Linzer) denken, wie man will. Sicher ist jedoch: noch im 125. Jahr ihres Erscheinens tut der Zeitschrift das gespendete Lob gut, und zwar den Herausgebern, den Lesern und besonders den Redakteuren.

Es scheint daher angebracht, daß wir uns nach Ablauf von 25 Lustren seit der Gründung ihre Linie, die mit den Schriftleitern eng zusammenhängt, sowie ihre Verbreitung, in einer sachlichen, wenn auch notwendig selbstkritischen Betrachtung ansehen. Aus Zeitgründen wollen wir uns auf das vergangene Jahrhundert beschränken, zumal Heft 1/1977 nur Beiträge von den jetzigen Herausgebern, den Professoren der Linzer Hochschule bringt, unter denen sich ein ausgezeichneter Artikel des Linzer Kirchenhistorikers Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, derzeit Dekan dieser Hochschule, über den langjährigen maßgeblichen Redakteur Matthias Hiptmair befindet[5]. Der darauffolgenden Periode stehen wir noch so nahe, daß eine objektive Beurteilung sehr schwer möglich wäre. Auch die Rücksichtnahme auf noch lebende Leser und Herausgeber legt eine Zurückhaltung auf.

Zunächst also zur Gründung. Sie geht auf das Jahr 1802 zurück. Damals erschien erstmalig die „Theologisch-praktische Monatsschrift", die sich mitten in den Napoleonischen Kriegen bis 1805 halten konnte. Sie wurde 1807 bis 1810 unter dem Titel „Neue theologische Monatsschrift" in Linz fortgeführt. Ins Leben gerufen wurde sie durch den Florianer Chorherrn Franz Joseph Freindaller, der 1802 noch Professor für Dogmatik an der Theologischen Lehranstalt Linz gewesen war[6]. Er hat einen Kreis gleichgesinnter Männer um sich gesammelt, deren Eintracht, wie er sich äußerte, einem höheren Zwecke dienstbar gemacht werden sollte. Nach zweijähriger intensiver Beratung wurde beschlossen, eine Zeitschrift herauszugeben, „wo man bei Aufstellung der Theorie auf die Praxis Bedacht nehmen und bei der Praxis von Grundsätzen der Theorie aus-

---

[3] Vgl. *Josef Lenzenweger*, Die Ernennung des Abtes Cölestin Ganglbauer zum Fürsterzbischof von Wien, in Mitteilungen d. oö. Landesarchivs 12 (1977) bes. 126—144 (darin auch nähere biogr. Angaben zum Vorhergehenden).

[4] 1881 VII 27 (Nr. 14, 157). [5] ThPQ 125 (1977) 91—99.

[6] Geb. 1753 II 2 Ybbs, nach Eintritt in das Augustiner-Chorherrenstift St. Florian 1777 Priester, zunächst Prof. an der Hauslehranstalt des Stiftes, dann in der Seelsorge, seit 1794 Prof. d. Dogmatik an der Theol. Lehranstalt Linz, 1803 Pfarrer in Niederneukirchen und 1806 in Vöcklabruck, gest. 1825 XII 29 (*Ferdinand Krackowizer / Franz Berger*, Biogr. Lexikon des Landes ob der Enns, Passau 1931, 72 f, sowie *Lambert Guppenberger*, Bibliographie des Clerus der Diözese Linz, Linz 1893, 54, bes. *Engelbert Mühlbacher*, Die literarischen Leistungen des Stiftes St. Florian, Innsbruck 1905, 112—139, und *Joseph Gaisberger*, Erinnerung an Franz J. Freindaller in ThPQ 1 (1848) Heft 2, 3—32, und Heft 3, 3—27 (schon 1827 geschrieben, aber erst 21 Jahre später veröffentlicht).

gehen wollte"[7]. Freindaller hatte sich inzwischen aus Gesundheitsgründen von der Professur zurückgezogen und war nach einem dreijährigen Zwischenspiel als Pfarrer in Niederwaldkirchen, währenddessen er wieder genas, an die Spitze der Stadtpfarre Vöcklabruck berufen worden. Da aber diese Stadt samt einem Teil des Hausruckviertels und dem ganzen Innviertel durch den unglücklichen Frieden von 1809 zu Bayern geschlagen worden war, erschien damit das Schicksal der inzwischen stark verbreiteten Zeitschrift besiegelt. Doch die neue Regierung legte offenbar auf die Fortsetzung Wert; Freindallers Kenntnisse und Fähigkeiten waren geschätzt. Er wurde aufgefordert, seine Publikation fortzusetzen. Seit 1812 erschien dann in Salzburg, das ebenfalls kurze Zeit zu Bayern gehörte, die „Quartalschrift für katholische Geistliche". In dieser war gleich im ersten Heft als Adressat deutlich der „königlich-bayrische Klerus" angesprochen worden. Sie wurde mit Unterbrechungen im Jahre 1817 bis 1821 in Salzburg gedruckt und stellte dann ihr Erscheinen ein, nachdem ihr Redakteur alt und krank geworden war. Außerdem mußte ein großer Rückgang der Abnehmer festgestellt werden. Bis zum Schluß war die Zeitschrift treu der ausdrücklich erwähnten Devise aus Augustinus: „In necessariis unitas, in dubiis libertas et in omnibus caritas"[8].

Im Jahre 1840 war der Wunsch nach Fortsetzung einer Quartalschrift wieder besonders laut geworden. Die beiden Theologieprofessoren Augustin Rechberger[9] und Dr. Josef Reiter[10] — sie vertraten Dogmatik sowie Kirchengeschichte und Kirchenrecht — begaben sich persönlich nach Wien, um bei der k. u. k. Zensurbehörde, die unter der Regierung Metternich einen bedeutenden Einfluß besaß, vorzusprechen. Sie hinterlegten auch eine schriftliche Eingabe, in der um die Bewilligung gebeten wurde, die Linzer theologische Zeitschrift wieder herausgeben zu dürfen. Sie erhielten nicht einmal eine Antwort und mußten daher den Plan zunächst auf bessere Zeiten verschieben.

Ab Oktober 1846 fanden im Linzer Priesterseminar vertrauliche Zusammenkünfte von Priestern statt, die sich mit der Besprechung theologischer und aszetischer Themen befaßten. In dieser Runde machte Rechberger, der ihr ebenso wie Reiter angehörte, den Vorschlag, man solle doch den Versuch unternehmen, die Bewilligung für die Veröffentlichung einer theologischen Zeitschrift jetzt zu erreichen. Die Zeitschrift sollte in zwangloser Folge erscheinen. Als Aushängeschild war der 41jährige Domherr Johann Schiedermayr[11] vorgesehen, der mit Reiter zusammen am höheren Priester-Bildungsinstitut St. Augustin in Wien gewesen war. Noch im Jänner 1847 kam man überein, beim Ordinariat und bei der staatlichen Behörde um die entsprechende Erlaubnis einzukommen. Tatsächlich konnte noch im Jahr vor der Revolution die gewünschte Genehmigung erreicht werden, so daß im Jahr 1848 die „Theologisch-praktische Quartalschrift" bereits erscheinen durfte, für die als Herausgeber und Redakteure zunächst Domherr Schiedermayr und der k. k. Theologieprofessor Rechberger zeichneten[12].

---

[7] *Gaisberger*, Erinnerung, in ThPQ 1 (1848) Heft 2, 10.

[8] *Josef Lenzenweger*, 300 Jahre theologische Studien in Linz, in „Der einfache Mensch in Kirche und Theologie" (Linzer Phil.-Theol. Reihe, Bd. 3) Linz 1974, 7—21; *Johann Obernhumer*, Zum 100. Jahrgang, in ThPQ 100 (1952) 7 f; *Leopold Kopler*, Das Doppeljubiläum der Quartalschrift, in ThPQ 80 (1927) 2—6.

[9] Geb. 1800 XI 18 Linz, 1824 Priester, 1925 Prof. d. Dogmatik an der Theol. Lehranstalt Linz, 1852—1859 Pfarrer in Waizenkirchen, 1859 Domherr und Regens des Priesterseminars Linz, gest. 1864 XII 7 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 254; *Guppenberger*, Bibliographie, 167).

[10] Geb. 1805 St. Florian, 1831 Priester (Chorherr des Stiftes St. Florian), gest. 1876 IV 22 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 260; *Mühlbacher*, Lit. Leistungen, 163; *Guppenberger*, Bibliographie, 172 f).

[11] Geb. 1807 VI 6 Linz, 1830 Priester, 1854 Domherr, gleichzeitig Regens des Priesterseminares Linz 1845—1853 sowie 1873—1874, gest. 1878 IV 16 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 284; *Guppenberger*, Bibliographie, 189).

[12] *Kopler*, Das Doppeljubiläum, in ThPQ 80 (1927) 6—8.

Die neue Zeitschrift erschien genau rechtzeitig in einer Zeit des Auf- und Umbruches, wie er durch die in mancher Hinsicht auch segensreiche Revolution von 1848 heraufgeführt wurde, wenn auch der damalige Kaplan von Eggerding und spätere Dechant von Sarleinsbach, Anton Stießberger[13], noch 1849 in der gleichen Zeitschrift „Über die modernen Constitutionen und Gesetz-Fabrikanten" kräftig hergezogen hat[14]. Als Vorbild diente, wie die Herausgeber selber im Vorwort betonten, die alte Linzer theologische Monatsschrift. Als Zweck und Ziel waren angegeben: Förderung der theologischen Wissenschaft, „insoferne diese dem priesterlichen Leben und Wirken zur notwendigen Grundlage und Richtschnur dient"[15]. Eine besondere Unterstützung und Verbreitung erfuhr die wiedererstandene Zeitschrift durch die öffentlichen Klerusversammlungen in Linz, die nunmehr an die Stelle der vertraulichen Priesterkonferenzen getreten waren. Deren Verhandlungsgegenstände sollten nun in Zukunft im neuen Organ veröffentlicht werden. Damit war natürlich dem Unternehmen ein etwas provinzieller Stempel aufgedrückt; das kam u. a. dadurch zum Ausdruck, daß man vorschlug, es solle nicht bloß in eine Monatsschrift, sondern sogar in ein Wochenblatt umgewandelt werden.

Nach dem Ausscheiden des mehr als Repräsentationsfigur dienenden Domherrn Schiedermayr und dem Eintritt des 34jährigen Kooperators an der Stadtpfarre Wels, Friedrich Baumgarten[16], kam unter der Ägide des bisherigen „spiritus rector" Rechberger die Zeitschrift drei Jahre lang tatsächlich monatlich unter dem Titel „Theologisch-praktische Quartal-Monatsschrift" heraus. Die Heranziehung des jungen Redakteurs Baumgarten hatte einen sehr konkreten Hintergrund. Durch diese Maßnahme ist nämlich der seit 21. Juni 1848 in Wels erschienene „Capitelbote", eine Wochenschrift für Österreichs Geistlichkeit, noch im gleichen Jahre mit der Quartalschrift[17] vereinigt worden. Die populäre Schreibweise dieser Zeitschrift wurde besonders nach dem Ausscheiden Rechbergers, der 1852 die einträgliche Pfarre Waizenkirchen übernahm und 1859 ins Domkapitel eintrat, durch Baumgarten richtunggebend, noch dazu, da der neue Alleinredakteur vor allem Mitglieder des Seelsorgeklerus einlud, praktische Mitteilungen in der Quartalschrift zu veröffentlichen. Er sagte ihnen zu, die Spalten der nunmehr wieder vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift allen Vorschlägen offen zu halten, solange sie nicht gegen die Canones der Kirche verstießen[18]. Als aber z. B. Georg Wetterschlager, damals Pfarrer zu Viechtenstein[19], als Mittel zur Förderung der Beichtfrequenz vorschlug, man solle diözesan-einheitliche Beichtzettel einführen, die von denen, die auswärts beichten wollten, abgeholt werden müßten, distanzierte sich die Redaktion von diesem Vorschlag ausdrücklich[20].

Ansonsten aber blieb der Gesichtskreis im allgemeinen auf Vorgänge im Bistum Linz beschränkt. Weder das Dogma über die Unbefleckte Empfängnis (1854) noch der Abschluß des Konkordates (1855) konnte ihn erweitern. In einer nicht signierten Miszelle — solche erschienen jetzt besonders zahlreich — wurde zwar berichtet, daß Rudolf von Habsburg, der erste deutsche Kaiser aus dem Hause Habsburg, 1275 dem

---

[13] Geb. 1807 zu Aurolzmünster, 1831 Priester, 1853 Pfarrer in Kollerschlag, 1864 in Sarleinsbach, dort auch Dechant, gest. 1880 III 25 (*Guppenberger*, Bibliographie, 215).

[14] ThPQ 2 (1849) 365—383.

[15] ThPQ 1 (1848) Heft 1, III.

[16] Geb. 1816 in Krumau, 1841 Priester, 1842 Kooperator an der Stadtpfarre Wels, 1855 Pfarradministrator, 1857 Stadtpfarrer und dann Dechant in Wels, 1874 Domherr in Linz, gest. 1882 V 19 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 17; *Guppenberger*, Bibliographie, 12).

[17] Ebd. 258.

[18] *Obernhumer*, Zum 100. Jahrgang, in ThPQ 100 (1952) 9; *Baumgarten* ebd. 5 (1852) 1.

[19] Geb. 1805 in Linz, 1829 Priester, seit 1850 Pfarrer in Viechtenstein, 1860 Pfarrer in Obernberg, gest. 1875 VI 1 (*Guppenberger*, Bibliographie, 241).

[20] ThPQ 6 (1853) 314—317; 7 (1854) 681—683.

Papste Gregor X. erklärt habe, er überlasse dem Papst und den anderen Prälaten alle Geistlichen zur freien Verfügung. Damit sollte offenbar auf die Besetzung der Bischofstühle angespielt werden, die in Österreich wie in anderen katholischen Ländern von den Landesfürsten ausgeübt wurde. Das Konkordat räumte nämlich dem Kaiser das Nominationsrecht ein. Er sollte aber dies erst nach Einholung des Rates der übrigen Bischöfe der Kirchenprovinz ausüben. Das war ein Preis für die Regelung der die Schulfrage und die Ehe betreffenden Gesetze im Sinne der Kirche. Redakteur Baumgarten war inzwischen über die Funktion des Pfarradministrators zum Stadtpfarrer und Schuldistriktsaufseher in Wels aufgerückt[16] und sah sich nach der Darstellung Koplers daher veranlaßt, die Redaktion niederzulegen[21].

1861 übernahmen nun die Professoren der Theologischen Lehranstalt Linz offiziell die Herausgeberschaft der Zeitschrift. Als Schriftleiter bestellten sie Dr. Jakob Gasselsberger, Professor der Dogmatik[22], und Dr. Martin Hochhuber, Professor für Bibelwissenschaften des AT und der orientalischen Sprachen[23], die beide zu St. Augustin in Wien zur Ausbildung gewesen waren[24].

Die neuen Herausgeber verlautbarten im Vorwort zum 1. Heft des 14. Jahrgangs (1861) ein Programm, wie sich das eben für Professoren gehört. 1. In Zukunft sollte die erste Abhandlung aus der Theologie oder über die christliche Kunst geboten werden; Kirchenrecht und Pastoral haben in einer praktischen Zeitschrift selbstverständlich ihren Platz; es dürfen aber auch Dogmatik, Moral und das Studium der Hl. Schrift nicht vermißt werden (von Kirchengeschichte war keine Rede), 2. sollten Antworten auf Pfarrkonkurs- und Pastoralkonferenz-Fragen, 3. Informationen über die kirchenrechtliche Entwicklung, 4. Mitteilungen über neuere Literatur, 5. Nachrichten über kirchliche Vorgänge im allgemeinen und speziell Diözesan-Nachrichten gebracht werden. Freilich, so großartig wie das Programm gelang die Ausführung nicht sogleich. Wenn auch z. B. im Jahre 1863 je ein Professor von Salzburg[25] und Passau[26] als Mitarbeiter auferscheinen, fehlte es trotzdem an solchen, die über die engen Grenzen hinaussahen. Dabei darf anerkannt werden, daß schon 1861 die Zeitläufte, freilich ohne Angabe des Verfassers, wieder einsetzten[27]. Aus ihnen sind natürlich die jeweiligen Anschauungen und Tendenzen der Zeitschrift um so besser zu erkennen, je häufiger die Redakteure selber die Verfasser waren, wie wir dies später bei Sprinzl[28], Schwarz[29], Hiptmair[30] und Kopler[31] erkennen können. Ansonsten führte man wäh-

---

[21] *Kopler*, Das Doppeljubiläum, ebd. 80 (1927) 10.

[22] Geb. 1825 XI 15 Ampflwang, 1850 Priester, 1853 Prof. d. Dogmatik an der Theol. Lehranstalt Linz, 1866 Benefiziat in Aspach, gest. 1869 I 5 Aspach (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 81; *Guppenberger*, Bibliographie, 60 f).

[23] Geb. 1825 Aurolzmünster, 1850 Priester, 1855 Prof. d. Alten Bundes und der Orientalischen Sprachen an der Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1873 II 13 (ebd. 83).

[24] S. ebd. 60 und 83; *Josef Reiter*, Nachruf auf Gasselsberger, in ThPQ 22 (1867) 437—439, weiß zu berichten, daß sie beide gemeinsam in Salzburg studiert haben.

[25] Z. B. Authaller, Prof. d. Katechetik an der theol. Fakultät Salzburg (ThPQ 16 [1863] 532).

[26] Bauer, ebd.

[27] 1880 wurden daraus Zeitläufe.

[28] Geb. 1839 III 9 Linz, 1861 Priester, 1864—1875 Prof. an der Theol. Lehranstalt Linz, 1875—1883 an der Theol. Fakultät Salzburg, seit 1883 an der Theol. Fakultät der Universität Prag, 1892 Domherr in Prag, gest. 1898 XI 8 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 316; *Guppenberger*, Bibliographie, 209—211).

[29] Geb. 1841 IX 23 Lasberg, 1865 Priester, 1869 Prof. d. Pastoraltheologie an der Theol. Lehranstalt Linz, 1892 Domherr, gest. 1909 V 21 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 306 f; *Guppenberger*, Bibliographie, 200 f).

[30] Geb. 1845 I 4 Schwanenstadt, 1871 Priester, seit 1875 Prof. d. Kirchenrechts u. d. Kirchengeschichte an der Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1918 XI 27 (s. Anm. 5 sowie *Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 123 f; *Guppenberger*, Bibliographie, 82 f).

[31] Geb. 1881 XI 7 Haibach, 1908 Priester, seit 1913 Prof. d. Dogmatik an der Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1933 IV 22 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 166; Nachruf in ThPQ 86 [1933] 449—455).

rend dieser Redaktionsperiode die Zeitschrift in der gewohnten Form weiter. Obwohl z. B. durch den Syllabus von 1864 einige Bewegung in die theologische Diskussion eingebracht hätte werden können, begnügte man sich damit, seinen Text in lateinischer und deutscher Sprache wiederzugeben und in einem gewissen Repetitorstil zu kommentieren[32].

Leider sah sich Gasselsberger, auf den man große Hoffnungen gesetzt hatte, infolge einer tückischen Krankheit 1864 gezwungen, sich von der Professur und damit von der Redaktion zurückzuziehen. Diese Gelegenheit benützte sein Mitredakteur ebenfalls zum Rücktritt. 1865 traten an deren Stelle Dr. Johann Evangelist Plakolm, Professor der Pastoraltheologie[33], und Dr. Josef Sprinzl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie[28], dem die Schriftstellerei viel mehr lag als seinem ebenfalls in St. Augustin ausgebildeten Chefredakteur, der offenbar die Tinte halten konnte. Die zunächst noch unsignierten Zeitläufe polemisieren gegen einen staatlichen Schulzwang, wie er z. B. kurz zuvor in Baden eingeführt worden war, gaben allerdings zu, daß Lesen, Schreiben und Rechnen für das zeitliche Fortkommen im allgemeinen wohl nützlich, nicht aber für jeden absolut notwendig seien[34].

Es wird die Feststellung getroffen: solange die unmittelbare Gesamtleitung der Elementarschule der Geistlichkeit anvertraut ist, wird auch ein gemäßigter und vernünftig gehandhabter Schulzwang wenigstens nicht nachteilig sein, vielleicht sich sogar wohltätig erweisen und daher von der Kirche toleriert werden können[35]. Nach Erlaß der Mai-Gesetze von 1868 stieg Sprinzl bereits auf die Barrikaden und zeigte das Verhängnis der neuen Schul- und Ehegesetzgebung auf. Sittlich religiöse Erziehung genüge nicht, sondern religiös sittliche Erziehung müsse es heißen. Wenn auch Religion noch als erster Gegenstand auferscheint, sei er doch nur noch ein Gegenstand neben vielen anderen[36]. Er trat dafür ein, daß der Kirche die im inzwischen gekündigten Konkordat garantierten Rechte auch für Volksschulen wieder zurückgegeben werden[37], und stellte schließlich fest, daß die Erklärung der Bischöfe vom 20. März 1875 zu den konfessionellen Gesetzen, bei aller Wahrung des kirchlichen Rechtes, vom Geiste der vollsten Milde getragen sei[38].

Das für 1869 einberufene Vatikanum I begrüßte Sprinzl mit Begeisterung. Er erblickte darin die Morgenröte, mit der eine neue, bessere Zeit anbrechen werde[39]. Er schrieb im Hinblick auf dieses davon, daß bereits die Feinde der Kirche die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes durch das bevorstehende Konzil in den Vordergrund spielen. Wie sich bisher kein aufrichtiger Katholik an der richtig aufgefaßten Unfehlbarkeit des Papstes gestoßen habe, so werde dies auch in Zukunft nicht der Fall sein. Nur Hochmut könne zur Ablehnung führen. Zum Schluß aber bemerkte er doch: „Übrigens ist es noch gar nicht ausgemacht, daß die Wahrheit der Unfehlbarkeit des Papstes ... dogmatisch werde ausgesprochen werden; und wir möchten hieran aus dem Grunde zweifeln, weil uns eine genaue und präcise Definierung des ‚ex cathedra' a priori sehr schwierig erscheint"[40].

Anfang des Jahres 1870 schreibt er dann schon etwas nachdenklicher: „Um so mehr ist aber auch zu bedauern, daß die vorgeblich von den Jesuiten angestrebte Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst im katholischen Lager eine solche Bewegung hervorgerufen, zumal in Deutschland, wo unter dem Vortritte eines Döllinger nicht bloß Laien, sondern sogar Geistliche, ja gerade theologische Professoren, öffentlich in der

---

[32] ThPQ 18 (1865) 81—128.

[33] Geb. 1827 X 5 Altmünster, 1851 Priester, 1853 Prof. d. Pastoraltheologie an der Theol. Lehranstalt Linz, 1875 Domherr, gest. 1896 III 6 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 238; *Guppenberger*, Bibliographie, 157 f).

[34] ThPQ 20 (1867) 295—325. [35] Ebd. 21 (1868) 91. [36] Ebd. 22 (1869) 132—135, 270—275.

[37] Ebd. 24 (1871) 189—212. [38] Ebd. 28 (1875) 113—126. [39] Ebd. 22 (1869) 63. [40] Ebd. 22 (1869) 211.

Presse Protest erheben zu müssen glaubten"[41]. In den nächsten Zeitläuften berichtet er über die Petition, mit der am 23. April eine Anzahl von Bischöfen den Papst gebeten hatte, die Definition der Unfehlbarkeit ohne Verzug den Beratungen des Konzils zu unterbreiten. Er kommt dann auf die dem Wiener Fürsterzbischof Othmar von Rauscher (übrigens zu Recht) zugeschriebene Abhandlung: Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto zu sprechen und meint schließlich, der festen Überzeugung sein zu können, daß in der Unfehlbarkeitsfrage alle Bischöfe ein und derselben Ansicht seien[42]. Sein Redaktionskollege Plakolm, der sich sonst kaum zu Wort gemeldet hat, polemisierte nun gegen Bischof Hefele wegen der Honoriusfrage in scharfer Form[43]. Im Heft 3 berichtete wieder Sprinzl sehr positiv über die Schlußabstimmung vom 18. Juli, ohne die vorherige Abstimmung in der Kongregation und die Abreise einer Anzahl von Bischöfen der Minorität zu erwähnen[44]. Am Schluß des Jahres ist er von der Zuversicht durchdrungen, daß auch Bischof Hefele von Rothenburg die Hoffnungen der Oppositionspartei zu Schanden machen werde, wenn er auch bisher noch nicht, wie es bereits verlautete, die dogmatischen Konstitutionen des Vatikanischen Konzils habe promulgieren lassen. Er bemerkt dazu, daß wohl zu befürchten sei, die deutsche Wissenschaft werde noch mehr aufgebläht durch die glänzenden Waffenerfolge der deutschen Armee — er spielte auf den Krieg von 1870 gegen Frankreich an — was schwere Kämpfe auf dem kirchlichen Gebiet befürchten lasse[45]. Im gleichen Sinne äußerte er sich in den beiden nächsten Jahren wiederholt, und zwar immer schärfer werdend. Zum Schluß vermerkt er aber, er habe damit nur seine eigenste unmaßgebliche Privatmeinung zum Ausdruck gebracht[46] und wolle selbst den Gegnern der Infallibilität den guten Willen nicht absprechen[47].

Viel kürzer ist die Berichterstattung über die Kündigung des Konkordates. Sprinzl fragt nur, welche Stellung wird Rom zum Vorgehen der österreichischen Regierung einnehmen, welche Haltung werden die österreichischen Bischöfe beobachten, welcher Art werden die Abänderungen sein, die vom Reichstag eventuell vorgenommen werden[48]? Den Untergang des Kirchenstaates kommentierte er mit den Worten: „Was aber der wilden Revolution nicht gelang, das vollendete die gekrönte eines Victor Emanuel, indem derselbe, nach echter Banditenmanier die augenblickliche Ohnmacht Frankreichs benützend, seine Truppen von der Ewigen Stadt Besitz nehmen und durch eine wohl eingeleitete Abstimmungskomödie den Raub sanctionieren ließ. Seit 20. September ist also der heilige Vater seines ganzen weltlichen Besitzthumes beraubt und derselbe selbst factisch ein Gefangener." Man dürfe aber jetzt die Hand nicht müde in den Schoß legen, sondern müsse mit allen rechtlichen Mitteln für die Wiederherstellung des gestörten Rechtszustandes tätig sein[49].

Im nächsten Jahr behandelte ein mit D. signierter Artikel die gegenwärtige Zerstörung des Kirchenstaates und bezeichnete diese als einen Sieg gegen die Freiheit der Kirche, gegen die höchsten Interessen der Religion, gegen die wesentlichen Rechte aller Völker und gegen die Ordnung der göttlichen Vorsehung[50]. Bezeichnend sind die Bemerkungen Sprinzls anläßlich der Erneuerung der deutschen Kaiserwürde im Spiegelsaal zu Versailles: „... von der alten deutschen Kaiserwürde ... kann da nie und nimmermehr die Rede sein. Die alte deutsche Kaiserwürde war ja die herrliche Blüte am himmlischen Baume des Christentums, sie war die leibhafte Verkörperung der christlichen Staatsidee und wurde daher auch von dem Statthalter Christi auf Erden, von dem wahren und vollen Vertreter der christlichen Idee, dem römischen Papste, verliehen[51].

---

[41] Ebd. 23 (1870) 109. [42] Ebd. 243. [43] Ebd. 343—366. [44] Ebd. 381—383. [45] Ebd. 540.
[46] Ebd. 24 (1871) 133—169; 25 (1872) 1—44, 232, 239—269, 484—486, 504.
[47] Ebd. 25 (1872) 214—224. [48] Ebd. 23 (1870) 384 f. [49] Ebd. 536. [50] Ebd. 24 (1871) 338—359.
[51] Ebd. 114.

Trotz dieser durchaus zeitbedingten Linie, die Sprinzl in der Zeitschrift vertrat, verlor er aber immer mehr an Boden. Die Abnehmerzahl sank auf 160 herab, wobei vielleicht das nunmehr in Salzburg erscheinende Klerusblatt mit seinen wöchentlichen Informationen eine spürbare Konkurrenz bedeutet haben mag[52]. Die in der Nachbardiözese erscheinende Publikation „Hippolytus", die Alois Kerschbaumer und Matthias Binder (damals Theologieprofessor und später Bischof) redigierten, hatte nur eine kurze Lebenszeit von 1858 bis 1864[53].

Wenn man liest, was Sprinzl 1872 über die Reform des Theologiestudiums schrieb und dann von der Annahme seiner nacheinander erfolgten Berufungen an die Theologischen Fakultäten in Salzburg und Prag hört, gewinnt man ein Bild, das auf Schwankungen seines Charakters schließen läßt. Beim Aufzeigen der Unterschiede zwischen den theologischen Diözesanlehranstalten und staatlichen Fakultäten stellte er zunächst fest, daß kein Unterschied in der Tüchtigkeit der Lehrkräfte sei, ja vielleicht müßten die Aufgaben eines Lehrers an der Diözesanlehranstalt als schwieriger, auf alle Fälle als beschwerlicher angesehen werden. An den Diözesanlehranstalten müsse mehr geboten werden, daher müßten dort die Professoren mehr können, weil sie eben alles können müssen. Der Kirchengeschichte erkennt er die Aufgabe zu, sie solle sich der Dogmatik helfend und ergänzend anschließen[54].

Im Heft 1 des Jahrganges 1875 verabschiedete sich dann Sprinzl von seinen Lesern, denn mit dem Abschied von Linz legte er seine Redaktionsstelle zurück, hoffte aber, in Zukunft doch noch seine Kräfte nach Möglichkeit dieser durch eine zehnjährige Redaktionsbeteiligung so lieb gewordenen Zeitschrift widmen zu können. An seine Stelle trat, ebenfalls wieder nach einer Spezialausbildung zu St. Augustin in Wien, der erst vor einem Jahr zum Pastoralprofessor berufene Josef Schwarz[29], dessen Einfluß neben dem Chefredakteur Plakolm immer deutlicher erkennbar wurde, so daß es dieser für richtig fand, ab 4. Heft des 29. Jahrganges (1876) sich völlig aus der Redaktion zurückzuziehen und die Leitung Schwarz allein zu überlassen. Jetzt sollte aus der Zeitschrift durch deutlich vermehrte Behandlung von Pastoralfragen wieder eine „praktische" werden, in der der Seelsorger seine Fragen berücksichtigt finde. Dieser könne dann im Index nachschauen, ob ein ähnlicher Fall, wie er ihm konkret vorliege, in seiner Quartalschrift schon einmal gelöst worden sei. Die Namen der Autoren wurden nunmehr voll genannt. Es geht unter diesem geschäftstüchtigen Kaufmann Schwarz wirtschaftlich deutlich aufwärts. Die Ordinariate in Prag und Gurk wurden veranlaßt, ihrem Diözesanklerus den Bezug der Zeitschrift zu empfehlen[55]. Im gleichen Jahr sind bereits wieder 1200 Pränumeranten festzustellen[56].

Ab 1878 finden wir zwei neue wichtige Mitarbeiter, und zwar als Mitredakteur den ebenfalls im Frintaneum ausgebildeten Dr. Otto Schmid, Professor des ntl. Studiums, der allerdings nach fünf Jahren an die Universität Graz berufen wurde[57], und den St. Pöltener Theologieprofessor Dr. Josef Scheicher, der bis 1892 mit kämpferischem Elan durchaus konservativer Gesinnung als Schüler Sebastian Brunners die Zeitläufe umsichtig betreute. Einen kongenialen, doch mehr der Wissenschaft zugeneigten Mitredakteur gewann Schwarz (nach dem Ausscheiden von Schmid 1883) in der Person des Professors für Kirchengeschichte und Kirchenrecht Dr. Matthias Hiptmair[30]. Mit diesem rückte die am Germanikum zu Rom ausgebildete Professoren-Generation in die entscheidende Gestaltung der Quartalschrift ein. In den Reihen neuer bedeutender Mitarbeiter befanden sich nun: Prof. Franz Hettinger von Würzburg, ebenfalls

---

[52] Der 1. Jahrgang erschien 1868. [53] 1.—7. Jahrgang, erschienen in St. Pölten.

[54] ThPQ 25 (1872) 145—149, 171 f. [55] Ebd. 29 (1876) 577. [56] Ebd. 702.

[57] Geb. 1845 XII 2 Braunau, 1868 Priester, 1870—1883 Prof. d. ntl Bibelstudiums an der Theol. Lehranstalt Linz, 1883 Prof. an der Theol. Fakultät der Universität Graz, gest. 1892 I 9 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 295; *Guppenberger*, Bibliographie, 192 f).

Germaniker[58], sowie der berühmte Katechetiker Dr. Jakob Schmitt vom Priesterseminar St. Peter im Schwarzwald[59], und der durch seine ideal-mystische Bibelerklärung bekannt gewordene, später indizierte Prof. August Rohling von Prag[60]. Die Zahl der Abonnenten hat 1883 beinahe wieder 4500 erreicht und, als der geschäftstüchtige Schwarz infolge seiner Aufnahme ins Domkapitel Linz aus der Redaktion ausschied, waren es bereits 10.000. Allerdings waren viele darunter, die die Zeitschrift gegen Persolvierung von Meßstipendien hielten, eine Übung, die 1904 durch römischen Erlaß verboten wurde und der Quartalschrift zunächst 4000 Abnehmer kostete[61].

Wir sind der Zeit vorangeeilt und können uns nun darauf beschränken, nur noch kurz die Namen der weiteren Redakteure zu nennen und dann noch die geschichtliche Entwicklung aufzuzeigen, bevor wir zu einem kursorischen Schluß mit der Schilderung der Verhältnisse seit 1946 kommen. Diese geraffte Darstellung kann deswegen verantwortet werden, weil Aufsätze von Kopler und Obernhumer[8] sowie neuestens der Beitrag von Zinnhobler[5] eingehend über die folgende Periode informieren. Matthias Hiptmair wurde 1893 sein römischer Studienkollege Dr. Martin Fuchs, Professor der Dogmatik[62], an die Seite gegeben. Nach dem Ausscheiden Hiptmairs infolge Pensionierung im Jahre 1911 übernahm Martin Fuchs die Federführung, und der eben ernannte Pastoralprofessor Dr. Johannes Gföllner[63] trat nun in die Redaktion ein. 1914 übernahm er schon die Chefredaktion und holte sich mit Leopold Kopler einen weiteren Germaniker[31] in die Redaktion. Kopler führte eine neue Glanzzeit der Zeitschrift herauf, was Verbreitung und Orthodoxie anbelangt. Nach einem kurzen, einjährigen Zwischenspiel mit Karl Fruhstorfer, der in Wien promoviert hatte[64], finden wir den Regens Dr. Wenzel Grosam, wiederum einen Germaniker[65], als zweiten Schriftleiter. Die beiden brachten die Zeitschrift von 8000 auf 16.000 Abonnenten. Nach einem überraschend frühen Tod Koplers im Jahre 1933 trat Grosam an die Spitze, unterstützt von Subregens Dr. Ferdinand Spießberger[66]. Sie nahmen die alte Parole der Zeitschrift: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" nochmals feierlich auf und blieben ihr treu, bis der Nationalsozialismus in Österreich einbrach. Wenzel Grosam trat damals zurück, kurzfristig wurde Johannes Obern-

---

[58] Geb. 1819 I 13 Aschaffenburg, 1843 Priester, seit 1856 Prof. d. Fundamentaltheologie bzw. Dogmatik an der Theol. Fakultät der Universität Würzburg, gest. 1890 I 26 *(J[osef] Hasenfuß*, Art.: Hettinger Franz in: Neue Deutsche Biographie, 9, Berlin 1970, 30 f; LThK 5, Freiburg² 1960, Sp. 314; *Andreas Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, 2, Freiburg² 1906, bes. 498 f).

[59] Geb. 1834 IX 10 Tauberbischofsheim, 1857 Priester, 1858 Repetitor f. Katechetik und Homiletik am Priesterseminar in St. Peter/Schwarzwald, seit 1886 Domkapitular in Freiburg, gest. 1915 IX 17 (*A[lois] Gruber*, Art. Schmitt Jakob in LThK 9, Freiburg² 1964, Sp. 436).

[60] Geb. 1839 II 15 Neuenkirchen, Kreis Münster i. W., 1863 Priester, 1871 Prof. an der Theol. Fakultät der Univ. Münster, 1874 Milwaukee, 1876 in Prag, 1893 Kanonikus in Prag, gest. 1931 I 23 Salzburg (*S[everin] Grill*, Art. Rohling August, LThK 8, Freiburg² 1963, Sp. 1362 f).

[61] *Obernhumer*, Zum 100. Jahrgang, in ThPQ 100 (1952) 10.

[62] Geb. 1843 VIII 27 Pollham bei Grieskirchen, 1871 Priester, 1875 Prof. d. Dogmatik an der Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1919 VII 25 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 74; *Guppenberger*, Bibliographie, 55 f).

[63] Geb. 1867 XII 17 Waizenkirchen, 1893 Priester, 1909 Prof. d. Pastoraltheologie an der theol. Lehranstalt Linz, 1915 Bischof von Linz, gest. 1941 VI 9 (*Richard Kutschera*, Bischof Johannes Maria Gföllner, Linz 1972; *Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 84).

[64] Geb. 1875 X 20 Lohnsburg, 1898 Priester, 1904—1906 sowie 1908—1938 Prof. des atl Bibelstudiums an der Theol. Lehranstalt Linz, 1939 Domherr, gest. 1956 III 19 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 73 f).

[65] Geb. 1877 X 11, Schweißing (Erzdiözese Prag), 1902 Priester, 1919 Prof. zunächst f. Kirchenrecht, dann f. Pastoraltheologie, gleichzeitig Regens des Priesterseminares Linz, gest. 1942 VII 29 (*Krackowizer/Berger*, Biogr. Lex., 93).

[66] Geb. 1894 III 6 Gmunden, 1917 Priester, 1931 Prof. d. Apologetik, dann d. Katechetik, zuletzt d. Moraltheologie an der Phil.-Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1964 IX 23.

humer[67] in die Redaktion gerufen, und schließlich Spießberger nach dem Pressegesetz die alleinige Verantwortung übergeben. Er versuchte, mit Klugheit die Zeitschrift zu retten, aber ihr Untergang war beschlossen. Aus einem Artikel im Heft 4/1941, den P. Bernhard van Acken SJ über Priester und Frau geschrieben hat, wollte man eine Beleidigung der deutschen Frau herauslesen. Schließlich wurde die Quartalschrift gemäß Erlaß des Geheimen Staatspolizeiamts in Berlin vom 25. Februar 1942 mit sofortiger Wirksamkeit verboten. Das bereits in Druck befindliche Exemplar des Heftes 1/1942 wurde beschlagnahmt. So nahm die Zeitschrift vorläufig ein Ende.

Bevor wir auf die Auferstehung 1946 eingehen, noch ein Wort zur wirtschaftlichen Seite. Bis zur Übernahme der Herausgeberschaft durch das Professorenkollegium im Jahre 1861 stand auf dem Titelblatt „Reinertrag für wohltätige Zwecke". Später fand sich kein diesbezüglicher Vermerk, wohl aber ist bekannt, daß von den reichen Erträgnissen durch die Redakteure u. a. die Kirche in Gaumberg bei Leonding erbaut wurde, die allerdings während des zweiten Weltkrieges den Bomben zum Opfer fiel. Damit sind wir endlich beim Kriegsende und können kurz die neue Entwicklung verfolgen.

Als nach dem Zusammenbruch des 1000jährigen Reiches das Priesterseminar und die Theologische Lehranstalt wieder in das Gebäude in der Harrachstraße zu Linz zurückkehrten und den Betrieb aufnehmen konnten, war das Professorenkollegium entschlossen, die Theologisch-praktische Quartalschrift ebenfalls auferstehen zu lassen. Ein Chefredakteur war aber schwer zu finden. Prof. Spießberger wollte mit der Bemerkung: „Unter mir hat die Quartalschrift den höchsten Stand erreicht, unter mir ist sie auch zu Grunde gegangen", nicht mehr die Chefredaktion übernehmen, und Prof. Obernhumer, der schon einmal Redakteur gewesen war, war um keinen Preis bereit, formell an die Spitze zu treten. In seiner bekannten Güte und Hilfsbereitschaft sprang damals Max Hollnsteiner ein, stellte sein umfangreiches theologisches Wissen und sein gesundes Urteil, verbunden mit der ihm eigenen Zurückhaltung zur Verfügung und trug dann ein Vierteljahrhundert unbedankt und, ohne sich in den Vordergrund zu spielen, die Verantwortung. Es ist ihm gelungen, der Quartalschrift wieder Ansehen und Verbreitung zu verschaffen. Der Mitarbeiterstab wurde bedeutend erweitert. Das Professorenkollegium hat nach dem Abschied von Kollegen Prof. Johannes Marböck und mir uns die Ehre erwiesen, durch einen einstimmigen Beschluß um unsere weitere Mitarbeit zu bitten. Wir tun dies, soweit unsere schwachen Kräfte reichen, gerne, und bilden sozusagen jetzt Außenstützpunkte an den Universitäten Graz und Wien, in den beiden größten Bistümern Österreichs neben Linz.

In der gestrigen Redaktionssitzung aller vier Schriftleiter wurde ich ermächtigt, Ihnen heute ein Versprechen abzugeben: Wir sind weiterhin entschlossen, den Weg einer gesunden Mitte zu gehen, wir betrachten unsere Aufgabe vor allem darin, dem Klerus und natürlich jetzt auch den vielen Laien-Religionslehrern gerade an den höheren Schulen sowie allen theologisch interessierten Laien eine in verständlicher Form gebotene Information über die aktuellen Probleme der Theologie zu bieten. Unsere Bandbreite ist groß, die Treue zur Kirche, wie sie uns durch die Quellen des Glaubens, vor allem durch Christi Botschaft geboten wird, ist uns selbstverständlich. Ebenso die Loyalität gegenüber jenen, die eine noch höhere Verantwortung tragen als wir, wobei wir es allerdings nicht an Mannesmut vor Fürstenthronen fehlen lassen möchten, wenn es um die Sache geht. Wir vermeiden in unserer Zeitschrift polemische Töne und lassen das Goldkorn der Wahrheit bei allen gelten, denen es um die Nachfolge Christi ernst ist. Wir werden daher auch in Zukunft mit entsprechenden Abhandlungen, zeitgemäßen Pastoralfragen, aufklärenden Mittei-

---

[67] Geb. 1898 VIII 23 Natternbach, 1922 Priester, 1933 Prof. d. Dogmatik, dann d. Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Lehranstalt Linz, gest. 1962 X 10.

lungen, Berichten und Literaturbesprechungen der Sache unentwegt und selbstlos zu dienen versuchen. Seit 1946 wirft die Zeitschrift bekanntlich für die Redaktion nichts mehr ab. Wir sind für jede Mitarbeit dankbar, für jedes Wort der Ermunterung und aufbauender Kritik, und sind bereit abzutreten, wenn wir diese Aufgabe nicht mehr erfüllen können. Wir bitten Sie alle um Ihre Unterstützung bei diesem Vorhaben und danken Ihnen für jede Hilfe.

Dennoch ist der weitere Bestand der Zeitschrift in einer Epoche der zurückgehenden Priesterberufe und des theologischen Desinteresses nicht hinlänglich gesichert, wenn wir auch unter den theologischen Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes die zweitälteste neben der Tübinger Quartalschrift sind und an Verbreitung fast alle theologischen Zeitschriften des gleichen Raumes übertreffen, einschließlich der in Innsbruck seit 1877 erscheinenden Zeitschrift für katholische Theologie. Wir leben in der Zeit eines ungeheuren geistigen Umbruchs, inmitten eines materiellen Aufstiegs ohnegleichen. Die Kirche und ihre Theologie sind in einer krisenhaften Umwandlung begriffen. Wir können nicht einfach den Kopf in den Sand stecken und tun, als ob es noch eine heile Welt gäbe. Die Krise, die durch das Vaticanum II offengelegt, nicht so sehr heraufgeführt wurde, ist mit den althergebrachten Mitteln nicht mehr zu bewältigen. Verschleierung und Vertuschung sind nicht nur unredliche Mittel, sie nützen in unserer Zeit auch nichts mehr. Erlauben Sie daher, daß ich in dieser Stunde allen Ernstes dies ausspreche mit jener Offenheit und Aufrichtigkeit, die ebenfalls der Liebe zur Kirche entspricht und die mit jener Loyalität durchaus vereinbar ist, die wir der Kirche und ihren Amtsträgern schulden.

Gestatten Sie, daß ich mich im Fasching auch eines kleinen Schalks erinnere. In früheren Zeiten gab es an den Höfen der Fürsten, der geistlichen wie der weltlichen, das Institut des Hofnarren, der alles sagen durfte. Das war keine so schlimme Einrichtung, fast möchte man sagen, schade, daß es sie nicht mehr gibt, daß dieses Institut abgeschafft wurde, während doch vieles vom fürstlichen Absolutismus noch geblieben ist, auch wenn nicht nur Söhne aus hochadeligen Häusern die Verantwortung für die Kirche tragen.

Eine Hilfe in dieser Zeit mag immer wieder die Rückbesinnung auf das Programm Christi sein, das in seiner Klarheit und Radikalität, in seiner Aufforderung zum Gehorsam gegenüber dem Vater und der ungeheuchelten Nächstenliebe unübertrefflich ist. Das Studium der Heiligen Schrift und die Erfahrung der Kirchengeschichte werden uns helfen, in der Dogmatik und Moraltheologie die richtigen Positionen immer wieder neu zu erkennen und zu begründen. Eine starke männliche Frömmigkeit im Volke Gottes ist ebenso notwendig wie die Auseinandersetzung mit den modernen Erkenntnissen, vor allem der Naturwissenschaften, aber auch der Sozialwissenschaft. Wir verteidigen am besten die Substanz des Christentums, wenn wir bereit sind, absolute und relative Werte offen zu unterscheiden. Heute ist jeder Christ und besonders der Seelsorger herausgefordert, sich in seiner Zeit zurechtzufinden. Für den Theologen wird das nicht ohne ständige Weiterbildung möglich sein. Die Unterlassung dieser Pflicht, wie sie z. B. in der Abstinenz des Lesens von Büchern und Zeitschriften bestehen könnte, ist unverantwortlich, wird um so unverantwortlicher, je höher die Stellung des einzelnen ist. Unsere Zeitschrift will Ihnen in dieser Verpflichtung eine Erfüllungshilfe sein. Ihr Erscheinen zu dieser Feststunde zeigt uns, daß Sie uns sagen wollen, um eine Redewendung zu gebrauchen, die gerade jetzt in Schwung sein mag:

Es ist gut, liebe Quartalschrift, daß es Dich gibt!

Dafür danken wir Ihnen mit dem Versprechen unserer Wahrhaftigkeit, Treue, Informationslust und Hilfsbereitschaft.

WOLFGANG BEINERT

# Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben

## Die Eschatologie in der heutigen pastoralen Situation

Bis etwa um die Jahrhundertwende war die Eschatologie ein recht unbeachteter Traktat der Dogmatik, der in jeder Beziehung ganz am Ende stand. Aus diesem Aschenbrödeldasein ist er inzwischen erlöst worden. Vor 20 Jahren konnte *H. Urs von Balthasar* bereits in Abwandlung eines Wortes von *E. Troeltsch* die seither vielzitierte Bemerkung machen: das eschatologische Büro, ehedem meist geschlossen, mache nun Überstunden[1]. Das wurde freilich von weiten Kreisen in der Kirche nicht bemerkt. Die Autoren von volkstümlichen Auslegungen des Glaubensbekenntnisses mußten sich noch immer beinahe dafür entschuldigen, daß neben vielen anderen unzumutbaren Sätzen im Credo auch der von der Auferstehung der Toten und vom ewigen Leben — der Gipfel des Unverständlichen und Unzeitgemäßen — enthalten sei. Inzwischen ist, fast über Nacht, eine bemerkenswerte Entwicklung eingeleitet worden. Bei vielen Christen ist ein außerordentlich lebhaftes Interesse für alles wach geworden, was mit dem Tod, dem Jenseits, dem Übersinnlichen zusammenhängt. Eine titelreiche Literatur hat die Marktlücke, die sich plötzlich auftat, mit viel Geschick zu füllen gesucht. Sie wird nicht gerade dort gehandelt, wo Theologen ihre Bücher zu kaufen pflegen, findet aber zahlreiche und vor allem gläubige Leser. Es bleibt nicht aus, daß auch die amtliche Verkündigung der Kirche mit der Welle konfrontiert wird. Das eschatologische Büro erfreut sich eines lebhaften Publikumsandranges.

Ist es ihm gewachsen? Die theologische Analytik des eschatologischen Materials befindet sich nach wie vor in einem Anfangsstadium. Da es vornehmlich in Bildern und Vorstellungsschemata überholter Weltbilder dargeboten ist, erwies sich die „entmythologisierende" Tätigkeit als besonders bedeutungsvoll. Diese wurde und wird freilich erheblich erschwert durch die diffizile Sache selbst. Nirgendwo sonst in der Theologie verfügen wir über so wenig Erfahrungselemente und natürliche Anknüpfungspunkte, zumal wenn die individuelle Eschatologie zur Debatte steht. Andererseits gibt es kaum auf einem anderen Gebiet so viele unerleuchtete, platte und phantastische Ansichten, die landläufig umgehen. Gerade ihnen ist es zu verdanken, daß die Eschatologie oft diffamiert wird. Sie sind freilich nicht so sehr von christlichen Erwägungen als vielmehr von urmenschlichen Ängsten motiviert. Aber eben sie flackern heute angesichts einer immer bedrohlicher werdenden Resignation und Zukunftsmüdigkeit von neuem auf.

Die Reflexion über die christliche Lehre von der Vollendung ist also nicht leicht, aber von großer Aktualität. Es soll daher in den folgenden Überlegungen der Versuch gemacht werden, einige wesentliche Daten nach heutigem Verständnis darzustellen. Ausgangspunkt ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, mit dessen Aussagen die meisten Christen — nicht nur im katholischen Raum — noch konfrontiert werden. Für unsere Wahl ist aber im letzten nicht dieser eher pastorale, als vielmehr ein theologischer Grund bestimmend: die Symbola sind keine bloßen Listen von Sachverhalten in Satzform, sondern Gefüge, die auch etwas von der Struktur des Glaubens sichtbar machen. Die uns interessierenden Aussagen über die Auferstehung der Toten und die Ewigkeit des Lebens sind keine erratischen Blöcke in einer sonst anders gearteten Landschaft, sondern stehen in engstem Konnex mit allen anderen

[1] Eschatologie: *J. Feiner / J. Trütsch / F. Böckle* (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403.

Formulierungen; sie sind in gewissem Sinn deren konkludentes Ergebnis. Das aber heißt nicht weniger als das: in ihnen wird ein wesentliches Stück christlichen Glaubensverständnisses zur Sprache gebracht. Auch dies soll deutlich gemacht werden[2].

## Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Bevor wir uns dem Thema selbst zuwenden können, sind einige Anmerkungen über die Auslegung des vorhandenen Materials der christlichen Tradition zu machen[3]. Jede religiöse Rede ist auf Bilder und Symbole angewiesen: die Wirklichkeit, die auszusagen und zu bezeugen ist, ist gerade nicht oder wenigstens nicht vollständig im Bereich der Immanenz angesiedelt. Empirische und mathematisch-logische Erkenntnismittel begreifen sie darum nicht oder zumindest nicht adäquat. Die Schwierigkeit der Transzendenzerfassung steigert sich, wenn man bedenkt, daß es nicht um *das* Transzendente, sondern um *den* Transzendenten geht. Personale Realität entzieht sich gleichfalls der bloß rationalen Untersuchung. Die Sache wird noch einmal da-

---

[2] *Ausgewählte Literatur: J. Auer,* Auferstehung des Fleisches. Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein? Ein Versuch: MThZ 26 (1975), 17—37. *H. H. Berger / P. Schoonenberg / W. J. Berger,* Leben nach dem Tode? Köln 1972. *P. Bissels,* Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele: TThZ 76 (1967), 322—329; *ders.,* Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis: TThZ 78 (1969), 296—304. *L. Boliek,* The Resurrection of the Flesh. A Study of a confessional phrase, Amsterdam 1962. *L. Boros,* Mysterium mortis, Olten 1962. Concilium, Unsterblichkeit und Auferstehung, Heft 12/1970: Conc. 6 (1970), 673—744. *O. Cullmann,* Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Stuttgart [2]1963. *G. Ebeling,* Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: *ders.,* Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 448—454. *T. H. C. van Eijk,* La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (Théologie historique 25), Paris 1974. *F. P. Fiorenza / J. B. Metz,* Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal II, 584—632. *J. A. Fischer,* Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche I, München 1954. *J. M. Gonzalez-Ruiz,* Entmythologisierung der „anima separata"?: Conc. 5 (1969), 36—42. *A. Grabner-Haider,* Auferstehung und Verherrlichung. Biblische Betrachtungen: Conc. 5 (1969), 29—35. *P. Grelot,* De la mort à la vie éternelle. Etudes de théologie biblique (Lectio divina 67), Paris 1971. *G. Greshake,* Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koinonia 10), Essen 1969; *G. Greshake / G. Lohfink,* Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Qu. disp. 71), Freiburg 1975. *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966. *J. Kremer,* ... denn sie werden leben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung und neues Leben, Stuttgart 1972. *G. Kretschmar,* Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes (FS H. Thielicke), Tübingen 1968, 101—137. *J. Pieper,* Tod und Unsterblichkeit, München 1968. *K. Rahner,* Auferstehung des Fleisches: Schriften II, 211—225. *L. Scheffczyk,* Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens (Sammlung Horizonte NF 9), Einsiedeln 1976. *K. H. Schelkle,* Theologie des Neuen Testaments, IV/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung, Düsseldorf 1974. *H. R. Schlette,* Leib und Seele in der Philosophie: *H. J. Schultz* (Hg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung, Stuttgart 1967, 157—166. *E. Schlink / H. Volk* (Hg.), Pro Veritate. Ein theologischer Dialog (FS. L. Jaeger / W. Stählin), Münster 1963 (zum Thema die Beiträge von *W. Anz,* Tod und Unsterblichkeit 249—273; *J. Pieper,* Tod und Unsterblichkeit 274—293; *H. v. Campenhausen,* Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung 295—311; *M. Schmaus,* Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten? 311—337). *P. Schoonenberg,* Ich glaube an das ewige Leben: Conc. 5 (1969), 43—49. *K. Schubert,* Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: BZ NF 6 (1962), 177—214. *O. Semmelroth,* Ich glaube an das ewige Leben: *J. Beutler / O. Semmelroth* (Hg.), Theologische Akademie 11, Frankfurt 1974, 21—37. *A. Stuiber,* Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957. *H. J. Weber,* Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Skotus (FreibThSt 91), Freiburg 1973. *C. Westermann,* Leib und Seele in der Bibel: *H. J. Schultz* (Hg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung, Stuttgart 1967, 167—176.

[3] Eine ausführliche Untersuchung dazu liefert *K. Rahner,* Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften IV, 401—428.

durch kompliziert, daß in unserem Falle dort anzusetzen ist, wo Immanenz und Transzendenz sozusagen ihre Nahtstelle haben, die nun aber nicht mehr durch begrifflichen Überschritt, sondern durch einen Sprung qualitativer Art überwunden wird. Vom Zeitlichen aus soll Nichtzeitliches, vom Endlichen Unendliches beschrieben werden. Das verlangt, daß wir unsere Denkbahnen verlassen, unseren Daseinsbezirk überschreiten. Aber dies kann nicht blindlings geschehen: es muß gesichert sein, daß der Sprung nicht ins Leere geht, sondern die Transzendenz erreicht. Nicht umsonst sind in der Christologie die problemreichsten Kapitel Inkarnation und Auferstehung; in der Dogmatik allgemein die Protologie und eben die Eschatologie. Wir müssen weiter in Rechnung stellen, daß Erkennen nur möglich ist, wenn es vom Erkannten Erfahrung oder Evidenz gibt. Bezüglich der Vollendung von Welt und Menschen ist Evidenz von vornherein ausgeschlossen, doch auch mit der Erfahrung ist es schlecht bestellt. Niemand hat jetzt die Erfahrung des Endes, nicht des seinen und erst recht nicht des Endes der Welt. Eschatologische Feststellungen (wenn sie überhaupt gemacht werden können) sind darum nur im Modus der Prophetie möglich, die auf göttlicher Verheißung beruht. Eschatologie ist ihrer Struktur nach dialogisch. Die Weise ihrer Rede ist „wie auch das Reden über Gott, nicht nur und nicht zunächst ein Sprechen-über, sondern ein Sprechen-zu. Über Gott sprechen heißt: sich zu ihm bekennen, und über die Endvollendung sprechen ist: Bekenntnis unserer Hoffnung, selbst wenn diese keine Worte zu finden weiß"[4]. Bilder, Vergleiche, Symbole und Analogien sind darum die angemessene Sprachform. In ihr allein wird deutlich, daß zwischen Sache und Rede keine lineare Transposition denkbar ist. Es geht um einen Überstieg in eine andere Wirklichkeitsform.

Eschatologische Aussagen haben also notwendig etwas Uneigentliches und Schwebendes an sich. Da aber auch sie an Erfahrungen gebunden sind, müssen sie diese zum Ausdruck bringen. Das bedingt, daß die Bilder stets einem konkreten Weltbild entnommen sind, das als solches vielleicht schon lange veraltet ist. Die Folge davon: historische Lehraussagen müssen in der Eschatologie noch kritischer als sonst auf ihre innerste Absicht befragt werden. Ob es sich um Formulierungen der Bibel oder des Lehramtes handelt: die Begriffe und Schemata, die dort verwendet werden, haben keinerlei authentische Verpflichtungen von vornherein. Das von ihnen Angezielte kann grundsätzlich auch in einer anderen Bildsprache wiedergegeben werden. Es ist natürlich im einzelnen Fall genau zu analysieren, wie weit die Vermutung zutrifft und wie weit exakte hermeneutische Arbeit ohne Verlust der Sache (schon) geleistet werden kann. Die bisherige Situation des Traktates in der Dogmatik zwingt uns überdies in Rechnung zu stellen, daß a limine nicht im entferntesten ähnliche Präzisionen auch in der Sprache anderer Weltbilder supponiert werden können, wie dies z. B. in der Trinitätslehre oder in der Christologie der Fall ist. Ihnen gegenüber war die Eschatologie immer nur ein Nebenschauplatz dogmatischer Debatten, auf dem man nur reduziert die Anstrengung des Begriffs auf sich nahm.

## Die Geschichte der Bekenntnisformel

Der Schluß der heutigen Fassung des Apostolikums lautet: *(Credo) carnis resurrectionem, vitam aeternam.* Das Große (Nizäno-Konstantinopolitanische) Glaubensbekenntnis endet: προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Dies übersetzt die lateinische Fassung: *Et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi.* Die im Missale Pauls VI. nach deutscher Fassung vorgeschriebenen Passagen der ökumenischen Übersetzung geben dies wieder: *Auferstehung der Toten und das ewige Leben,* bzw. *Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.* In beiden Fällen ist von *Toten* die Rede, obwohl im Apostolikum das lateinische Wort für *Fleisch* steht. Das ist kein Versehen der Über-

[4] *P. Schoonenberg,* Ich glaube an das ewige Leben 47.

setzer, sondern entspricht zum einen dem Bestreben, bei Wahrung des Urtextes das Symbolum in eine angemessene Gegenwartssprache zu übertragen; zum anderen gibt es mehrere Vorformen des Textus receptus — sie finden sich vor allem in den östlichen Kirchen —, die tatsächlich von *Toten* sprechen[5]. Sie folgen damit ebenso wie das Große Credo dem biblischen Sprachgebrauch, der nicht die Auferstehung des Fleisches, sondern nur die der Toten kennt (z. B. Mt 22, 30; Lk 20, 35; Apg 17, 32; 23, 6; 26, 23; Röm 1, 4; 1 Kor 15, 12)[6]. Wir können vermuten, daß die bei der altkirchlichen Schrifttreue doch auffällige Veränderung durch ein bestimmtes theologisches Interesse verursacht worden ist. Dieser Verdacht verstärkt sich durch die Beobachtung, daß die östlichen Formeln gern hinzufügen: „... und an das Gericht für Seele und Leib"[7]. Der Gedanke der westlichen Symbola wird eigens eingebracht: nicht nur die Seele, auch der Leib hat an der Auferstehung teil. Nachdrücklich betont eine bei *Rufin* überlieferte Variante: „Auferstehung *dieses* Fleisches" (*huius* carnis)[8]. Wir werden uns fragen müssen, was hinter einer solchen Emphase steckt.

Doch vorerst wollen wir in der Bestandsaufnahme fortfahren. In allen Texten steht unsere Aussage am Schluß, aber nicht immer an der gleichen Stelle. Im *Papyrus von Dêr-Balyzeh*, der die ägyptische Tradition des 4. Jh. referiert, lesen wir: „Und an den Heiligen Geist und die Auferstehung des Fleisches *in der heiligen katholischen Kirche*"[9]. Ähnlich betete man noch zur Zeit des hl. Augustinus in *Hippo*: „... die Auferstehung des Fleisches, das ewige Leben *durch die heilige katholische Kirche*"[10]. Die Akzentverschiebung ist nicht zu übersehen. Während der Textus receptus eine universale Feststellung trifft — alle Toten werden auferstehen —, erscheint die Totenerweckung hier als Heilsverheißung: was jetzt in der Kirche anhebt, wird sich vollenden; und dies, weil man in dieser Kirche gelebt hat. Die Eschatologie ist die Weiterführung der Ekklesiologie.

In den heutigen Bekenntnisformeln sind Auferstehung und Verkündigung vom ewigen Leben unmittelbar verbunden. Dieser Konnex besteht nicht überall und nicht immer. Noch um 500 begegnet uns in der ägyptischen Kirche die zweite Feststellung ohne die erste[11]. Andere, frühere Symbola haben die erste allein[12]. Die Verknüpfung läßt sich erst in der Mitte des 4. Jh. belegen. Die gleichzeitige patristische Literatur klärt uns auf, daß „ewiges Leben" als Verdeutlichung der Totenerweckung dienen sollte. Das Mißverständnis soll ausgeschaltet werden, diese sei ein bloßes Weiterleben (mit der eventuellen Möglichkeit neuen Sterbens); biblisch gesprochen: ihr Modell ist nicht Lazarus, sondern Christus[13]. *Kyrillos von Jerusalem* bringt den zusätzlichen Gedanken ein: das ewige Leben sei jenes, das Gott besitzt. Aus einem eher polemisch gemeinten Zusatz wird nun eine Explikation der Totenauferstehung[14].

Eine letzte Beobachtung gilt dem Zeitpunkt, an dem die Formel ins Credo gelangt. Bis zum 3. Jh. fehlt sie, dann taucht sie zögernd auf, erst im 4. Jh. begegnet sie uns häufiger. Auch dieser Umstand läßt den Schluß zu, daß die Einfügung eine Reaktion auf bestimmte Ereignisse war. Unzulässig ist jedoch die Folgerung, es handle sich um etwas Neues. Das Apostolikum hat einen betont unpolemischen Charakter. Es will nicht Streit klären, sondern sagen, was die Christen glauben. Wie später gezeigt wird, ist die Sache selbst ein integraler Bestandteil des Kerygmas von Anfang an. Er wird freilich dann besonders aktuell, wenn es darüber zur Diskussion kommt. Diese wurde im fraglichen Fall durch die Gnosis seit dem 2. Jh. spätestens in Gang

---

[5] Z. B. DS 44, 46, 48, 50.

[6] Möglicherweise spielt im Terminus *Fleisch* auch der jüdisch-vorchristliche Gebrauch im Sinne von *basar* eine Rolle. Vgl. dazu G. *Kretschmar*, Auferstehung 106—115.

[7] DS 44, 46, 48. [8] DS 16. [9] DS 1. [10] DS 21, 22. [11] DS 3. [12] DS 1, 5, 10, 16.

[13] *Augustinus*, sermo ad Catech. 9 (PL 40, 636); ep 102 ad Deogr. (PL 33, 371 ff); *Johannes Chrysostomos*, hom 40, 2 (PG 61, 349).

[14] Catech. 18, 28 ff (PG 33, 1049 ff).

gebracht — aber auch die biblischen Autoren hatten sich schon damit auseinanderzusetzen. Nun kommt ein Gesetz zur Anwendung, auf das *J. N. D. Kelly* hinweist: „So wichtig auch die Rolle war, welche der Kampf der Orthodoxie gegen die Gnosis für die Gestaltung der Bekenntnisformeln spielte, deren Kern bildeten schon immer jene uranfänglichen Wahrheiten, die der Welt zu verkünden die Kirche überhaupt da war. Man schildert den Sachverhalt genauer, wenn man sagt, daß es einen Teil der katholischen Reaktion auf die gnostische Krise bildete, aufs neue und mit vermehrter Kraft auf das öffentlich anerkannte, von den Aposteln autorisierte Lehrverhältnis zu pochen, das von Anfang an als der Kanon oder die Regel des Glaubens in der Kirche tradiert wurde"[15]. Nicht eine neue Lehre wurde ins Credo gefügt, sondern was immer schon Bestandteil der Glaubensregel war, sollte nun eigens im Taufbekenntnis erscheinen, um in der konkreten katechetischen Situation dem Taufbewerber die eigene Position deutlich werden zu lassen. Der Beweis dafür ist zu erbringen.

## Die Aussagen der Heiligen Schrift

### 1. *Das Alte Testament*

Die Lehre des christlichen Glaubensbekenntnisses ist dem ganzen AT (die jüngsten Schriften ausgenommen) unbekannt[16]. Das israelitische Denken ist knapp in dem Satz zusammengefaßt: „Alles, was der Mensch hat, gibt er um sein Leben" (Ijob 2, 4). Es ist sein höchstes Gut. Um jedes Jahr, welches es länger dauert, ist er glücklich (2 Kg 20, 6—15). Der Tod wird darum als grausames Geschick empfunden. „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe", meint der Prediger (9, 4); darum mahnt er: „Genieße des Lebens mit dem geliebten Weibe alle Tage des flüchtigen Daseins, das dir verliehen ist unter der Sonne". Was dann kommt, ist zwar nicht das Nichts, wohl aber ein elend-dumpfes Dämmern im Schattenreich der Scheol. „Denn in der Unterwelt, wohin du gehst, gibt's nicht Schaffen noch Planen, nicht Erkenntnis noch Weisheit mehr" (Pred 9, 9 f). Am schlimmsten aber ist: dort kann man Jahwe nicht mehr loben; man ist fern von ihm (Ps 6, 6; 30, 10; 88, 12 u. ö.).

Der Mensch als ganzer muß solches Schicksal leiden. Die altjüdische Anthropologie kennt die uns geläufige Unterscheidung von Leib und Seele nicht. Er ist eine Ganzheit: seine geistigen wie seine vitalen Funktionen entspringen einem einzigen Zentrum. Man vermag verschiedene Aspekte zu unterscheiden, aber sie ergeben sich primär vom Betrachter, nicht von der Sache aus. Das Wort *nefes*, gewöhnlich mit *Seele* übersetzt, meint die Eigenständigkeit und Vitalität, das autonome Wirken des ganzen Menschen. Wenn vom „Geist" *(ruah)* gesprochen wird, ist kein Teil gemeint, sondern das dynamische Verhältnis des Menschen zu Gott. Spricht das AT vom „Fleisch" *(basar)*, so hat es wiederum die menschliche Integralität vor Augen, diesmal vor allem im Blick auf seine Sozialität. Die biblische Wendung *kol basar*, alles Fleisch, ist ein Synonym für die Menschheit (Jer 25, 31; vgl. Ps 65, 3, wo die Kultgemeinde gemeint ist)[17]. In der Bekenntnisformel wird man dieses Verständnis mithören müssen.

Die Liebe zum Leben entspringt nicht der Vorliebe für epikuräischen Lebensgenuß. Es ist das höchste Gut für den Hebräer, weil es vornehmstes Geschenk Jahwes ist. Leben ist Gnade (z. B. Ps 27, 1; 80, 19; 145, 16; 146, 2). Das israelitische Denken ist deswegen durchaus offen für die Möglichkeit, es könne über die zugemessenen Tage hinaus dauern. Nach der Tradition wurden hervorragende Gestalten wie Mose, Elija

---

[15] Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 101.

[16] Zur ersten Übersicht vgl. *A.-M. Dubarle*, Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum: Conc. 6 (1970), 685—691.

[17] *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments 2/3, Göttingen $^{4}$1961, 85—93; *J. Scharbert*, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen (SBS 19), Stuttgart 1966; *W. Schmidt*, Anthropologische Begriffe im Alten Testament: EvTh 24 (1964), 374—388.

und Henoch von Gott ohne Tod entrückt. Die Frage steht im Hintergrund, ob sich denn Gott die Toten entziehen läßt durch den Tod, wenn doch das Leben von ihm selber stammt. Israel rechnet immer mit der beständigen Treue Jahwes. So artikuliert sich im Prophetismus der Gedanke, das Bundesvolk als solches werde ewig leben (Dt 32, 47; Jes 55, 3; Ez 18, 32). Vom Individuum wird noch nicht gesprochen.

Das geschieht erst um das Jahr 500. Die Idee eines Fortlebens nach dem Tod wird uns dann am deutlichsten faßbar im 2. Makkabäerbuch. In den Freiheitskämpfen wird nach entsetzlichen Foltern eine Mutter mit ihren sieben Söhnen hingerichtet. Sie bekennen kurz vor ihrem Sterben den Glauben an die Auferstehung der Gerechten: „Der Herrscher der Welt wird uns, wenn wir für seine Gebote gestorben sind, zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken" (7, 9; vgl. VV. 11.14.22 f 29; 12, 43; 14, 46). Die Worte erinnern uns stark an die Formel des Credo. Aber freilich werden nicht alle Menschen auf diese Weise das Leben haben. Der König Antiochus Epiphanes darf sich eine „Auferstehung zum Leben" keinesfalls erwarten (2 Makk 9, 13); ob eine andere, bleibt offen. Ihm werden schlimme Strafen angekündigt, aber sie können ihn auch noch zu Lebzeiten auf Erden treffen. Die hier im Bekenntnis bezeugte Auferstehung ist jedenfalls eine göttliche Gnadentat. Indem sie geschieht, erweist Jahwe sich als siegreicher Herrscher.

Selbstverständlich meinen auch die makkabäischen Brüder das ewige Leben des ganzen Menschen. Erst im Buch der Weisheit, das unter griechischem Einfluß geschrieben ist, finden wir Differenzierungen. „In eine arglistige Seele wird die Weisheit nicht einziehen", heißt es da, „noch wird sie wohnen in einem Leib, der der Sünde verfallen ist" (1, 4). Man kann das noch für einen typisch hebräischen Parallelismus halten. Aber es ist mehr gemeint: Leib und Seele werden unterschieden. Das wird ganz deutlich, wenn gesagt wird: „Der vergängliche Körper beschwert ja die Seele, und das irdische Zelt beengt den vielsinnenden Geist" (9, 15). Auch hier haben wir parallele Glieder, aber der Parallelismus bezieht sich auf den Leib. Er wird der Seele gegenübergestellt. Mehr noch: er erscheint als untergeordnet. Der Mensch besteht in dieser Anthropologie aus Seele und Leib, die in einem hierarchischen Bezug stehen.

Das ist ein neuer Ton. Er ist erstmals in Hellas angeklungen. Die Griechen denken dualistisch. Nach ihnen besteht der Mensch aus zwei Teilen, die miteinander verbunden, aber ungleichen Ranges sind. Die Seele verhält sich zum Leib wie der Steuermann zum Schiff[18]; schlimmer: sie lebt im Leib wie in einem Kerker[19], ja wie in einem Grab[20]. Im Tod trennen sich beide voneinander[21]. Die geistige Seele lebt weiter: aus dem Grab befreit, kommt sie erst jetzt ganz zu sich selber. Der Leib als Symbol des Unwertigen vergeht. Wie auch die Belege zeigen, ist diese Konzeption mit dem Namen *Platons* verknüpft. *J. Pieper* hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß das eigentlich eine Vergröberung darstellt. Der große Denker ist differenzierter an das Problem herangegangen; nicht zuletzt spielt auch das religiöse Moment eine bedeutsame Rolle[22]. Doch die Details brauchen uns in diesem Kontext nicht weiter zu interessieren; ein anthropologisches Modell sollte herausgestellt werden. Wir wissen alle, welche Konsequenzen es hatte und noch hat[23].

### 2. *Das Neue Testament*

Wir müssen zunächst wiederholen, was wir hinsichtlich des AT festgestellt haben. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, herrscht auch im NT der altisraelitische Monismus. Wo sich griechische Einflüsse bemerkbar machen, schlagen sie sich in der

---

[18] Nom 12, 961 e. [19] Phaid 65 e, 82 e. [20] Gorg 47, 493 A. [21] Phaid 67 d.

[22] Tod und Unsterblichkeit 163—166; vgl. auch seinen Beitrag in Pro Veritate 281—284.

[23] Hier wäre an die berühmte Aufschrift der Missionskreuze zu erinnern: „Rette deine *Seele*." Noch heute ist es gängig, vom *Seelsorger* (mit vielen Varianten bis hin zum bischöflichen *Seelsorgeamt*, eine besonders unglückliche Prägung) zu sprechen, dessen Sprengel aus lauter *Seelen* besteht.

Terminologie, nicht im Inhalt der Aussagen nieder. So mahnt Jesus: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben stürzen kann" (Mt 10, 28). Der Akzent dieser Mahnung liegt nicht auf dem anthropologischen Dualismus, sondern auf der Warnung vor dem Satan, der mehr als alle Menschen schaden kann, weshalb man sich vor ihm besonders hüten muß.

Das eigentlich Neue ist die klare Bezeugung des Glaubens an die Auferstehung der Toten[24]. Im Lauf der Heilsgeschichte hatte sich die Überzeugung mehr und mehr geklärt, daß Jahwe das Leben nicht vergehen läßt, das er geschaffen hat. Seine Treue reicht über des Menschen Tod hinaus. Was aber bisher aus Spekulation und Reflexion über die Heilsgeschichte mehr oder weniger deutlich geworden war, steigert sich nun zur gläubigen Gewißheit in der Ostererfahrung der jungen Kirche. Das Zeugnis von der *Auferstehung Jesu Christi* führt sie zur Überzeugung von der Auferweckung der Toten. Das läßt sich besonders an der paulinischen Theologie aufzeigen[25]. In der Linie der atl Propheten deutet Paulus die Geschichte als Unheilsgeschichte. Sie steht unter dem Einfluß der Mächte und Gewalten, die sich in Sünde und Gesetz, vor allem aber im Tod als Herren der Welt gerieren. Die Menschen sind ihnen allesamt unterworfen. Mit ihrem Geschick hat sich Jesus Christus solidarisiert, als er im Gehorsam gegen den Vater sein Todesleiden freiwillig auf sich nahm. Dieser hat ihn am Ostermorgen auferweckt. Damit hat er seine unüberbietbare Macht und Herrlichkeit erwiesen. Christus ist nun erhöht zum Sieger über alle Mächte. Was bisher nur Ahnung und Verheißung war, ist damit Gewißheit geworden: Gott hält noch im Tod zum Menschen.

Das gilt nicht nur für Jesus, sondern für die Menschen überhaupt. Gottes Tat hat typischen Charakter (Röm 10, 9; 14, 8 f; 1 Thess 4, 14). Weil aber Jesus einerseits die Epiphanie Gottes, andererseits mit den Menschen solidarisch ist, hat er selber an dem typologischen Geschehen Anteil: er tritt in es handelnd ein. Das geschieht in doppelter Weise. Einmal ist er in seiner Auferstehung unser Vorbild. Was an ihm geschah, wird auch uns geschehen: „Gott hat den Herrn auferweckt, er wird durch seine Macht auch uns auferwecken" (1 Kor 6, 14; vgl. 2 Kor 4, 14). Zum anderen hat Ostern kausale Kraft, „Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt" (Röm 4, 24). Sein Sein zeigt sich als Für-Sein: „Er ist aber *für alle* gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der *für sie* starb und auferweckt wurde" (2 Kor 5, 15). Paulus befindet sich hier in Übereinstimmung mit dem ganzen NT. Das Wort Jesu an den Schächer (Lk 23, 43); die Erscheinung der Toten in der Sterbestunde Jesu (Mt 27, 52 f); die johanneische Chronologie, wonach Jesu Ende mit dem Schlachten der Osterlämmer im Tempel zusammenfällt; die Seitenöffnung, die sakramententheologisch gedeutet wird (Joh 19, 34) — alle diese Vorgänge wollen darauf aufmerksam machen, daß Jesu Geschick unter dem Leitwort des *pro nobis* steht[26]. Christi Auferstehung ist also die Garantie der unsrigen: er ist der erste einer Reihe, die er zugleich begründet (1 Kor 15, 20 f, 23; Röm 8, 29; Kol 1, 8). Das geschieht nach dem Apostel konkret durch den *Hl. Geist*. „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, durch seinen Geist, der in euch wohnt, auch euren sterblichen Leib lebendig machen"

---

[24] Die Auffassung Jesu schlägt sich klar nieder Mt 6, 19 f; 10, 28; Mk 9, 43—48; 12, 18—27; Lk 16, 19—31; 23, 43. Vgl. *F. Mußner*, Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern: Conc. 6 (1970), 692—695.

[25] Zum folgenden *P. Hoffmann*, Die Toten in Christus; *G. Greshake*, Auferstehung der Toten 239—304.

[26] *J. Kremer*, ... denn sie werden leben 21—24.

(Röm 8, 11). Die hier entwickelte Theologie bringt Paulus auf die Formel: „Der Letzte Adam wurde lebendigmachender Geist" (1 Kor 15, 45).
So ist unsere Auferstehung das Werk des dreieinen Gottes. Es ist ein kreatorischer Akt (Röm 4, 17). Vom ursprünglichen Schöpfungstun Gottes unterscheidet er sich dadurch, daß er zwar Neues setzt, aber nicht aus dem Nichts. Totenerweckung ist also weder Ruf ins Sein schlechthin noch Wiederbelebung eines Leichnams. Bei ihr gibt es Kontinuität und Diskontinuität zugleich. „Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt ist, unverweslich" (1 Kor 15, 42). Die Auflösung der Paradoxie ist in Jesus Christus gegeben. Der Apostel betont immer wieder die Identität zwischen Kreuzigungs- und Auferstehungsleib — nur unter dieser Voraussetzung ist die Rede von einer Auferstehung sinnvoll. Aber: „Wie der erste Mensch irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der zweite Mensch himmlisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen" (1 Kor 15, 48 f). Auch dieser Satz ist nur verständlich, wenn im „wir" die Identität gewahrt ist. *Wir* werden erweckt zu neuem Leben. Durch das „Wir" wird angezeigt, daß es sich nicht um einen totalen Bruch handelt, durch die Kategorie des „Neuen", daß nicht einfach die ehemalige Existenzform weitergeführt wird. Paulus umschreibt diesen Vorgang als Verwandlung (1 Kor 15, 51) oder Überkleidung mit Unsterblichkeit (1 Kor 15, 54; vgl. Röm 8, 29; Phil 3, 21).
Doch das Wie der Auferstehung, auf das damals bereits die Leute lebhaft aus waren, ist für ihn nicht sonderlich wichtig. Entscheidender ist die Frage, worin sie wesenhaft bestehe. Die Antwort folgt aus den Prämissen. Ist Jesus kausale und exemplarische Ursache unserer Erweckung, dann ist er auch der Maßstab des neuen Seins. Hat Gott uns bereitet, was er ihm bereitet hat, dann heißt Auferstehung Gemeinschaft mit Christus. Das ist noch einmal in einem zweifachen Sinn gemeint. Wir werden allezeit mit dem Herrn sein: das bedeutet zunächst, dort zu sein, wo er ist (1 Thess 4, 17; 5, 10); aber es heißt auch Lebensgemeinschaft mit ihm zu haben (Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8). In ihr bleiben wir nicht voneinander isoliert: Gemeinschaft mit Christus weitet sich zur Gemeinschaft der Christen miteinander (1 Thess 4, 17; 2 Kor 4, 14). Das soziale Prinzip bleibt bestehen.
Mit der bis jetzt in ihren Umrissen dargestellten futurischen Eschatologie verbindet Paulus eine präsentische. Christus hat sein Werk bereits getan. Die Endzeit ist darum nicht mehr reine Zukunft, sondern schon Gegenwart, und zwar nicht nur für ihn, sondern — in ihm und durch ihn — auch für uns. Das zeigt sich in und an der *Kirche*. Die Taufe, durch die man in sie aufgenommen wird, ist zugleich Aufnahme in Christi Schicksal: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in dieser neuen Wirklichkeit leben" (Röm 6, 4). Das neue Sein hat schon begonnen. „Mit Christus *wurdet* ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt. ... Ihr *seid tot gewesen* ...; Gott aber *hat* euch zusammen mit Christus *lebendig gemacht*" (Kol 2, 12; vgl. Eph 2, 6). Was künftig, nach dem Tode, noch geschieht, ist nichts anderes als Verdeutlichung des jetzt im Geheimnis der Gnade noch Verborgenen (Kol 3, 4)[27]. Das hat seinen inneren Grund darin, daß der Geist, der die Auferstehung vermittelt, in der Kirche bereits am Werk ist. So nennt ihn Paulus Angeld und Anfang der Erlösung, die immer auch Freiheit vom Tode ist (vgl. Röm 5, 5; 8, 11.23).
Eschatologie ist denn auch alles andere als Aufruf zur Weltflucht und zur Träumerei vom besseren Jenseits. Was in der Taufe einst begann, muß in der personalen Christusnachfolge zur Vollendung gebracht werden. Darin eingeschlossen ist die Verantwortung für den Kosmos, der unlösbar mit dem menschlichen Geschick verbunden

[27] Ähnlich eschatologisch-präsentisch denkt auch Johannes: vgl. 5, 24 f; 6, 40. 47. 50 f; 11, 26 u. ö.

ist im Bösen wie im Guten (Röm 8, 20 f). Das Auferstehungskapitel des 1 Kor endet darum mit einem Appell zur Mitarbeit an Christi weltweitem Werk: „Denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist" (1 Kor 15, 58; vgl. 1 Kor 6, 20). Denn in der Geschichte wird ausgezeitigt, was als Herrlichkeit der Liebe Gottes die Menschen als Vollendung erwartet.

**Die kirchliche Rezeption der biblischen Botschaft**

Die Annahme der biblischen Lehre ist keiner Epoche leichtgefallen. Schon die urchristlichen Missionare stoßen auf fast unüberwindliche Skepsis. Selbst Paulus scheitert auf dem Areopag, als er davon predigt (Apg 17, 32 f). Und wo man sie akzeptierte, tat man dies auf dem Hintergrund des platonistischen Systems: die Auferstehung wurde spiritualisiert entweder in Richtung auf eine präsentische Neuorientierung des geistigen Lebens (vgl. 2 Tim 2, 18) oder als Fortexistenz der Geistseele bei gleichzeitiger Minderbewertung des Leibes (vgl. 1 Kor 6, 20). Bereits im Umkreis des NT, vor allem aber seit dem 2. Jh. entpuppt sich die *Gnosis* als der gefährlichste Gegner der biblischen Botschaft. Nach ihren ziemlich diffusen Lehren ist die Seele ursprünglich im Lichtreich beheimatet gewesen. Erst durch einen unheilvollen Sturz in die Materie ist sie mit dieser verbunden worden. Damit wurde sie sich selbst entfremdet. Sie muß sich also wieder von ihr lösen: eben dies vermag die Gnosis zu bewirken. Sie verhilft der Seele also zum Aufstieg ins Lichtreich durch Auferstehung. Das ist ein rein geistiges Geschehen, das sich auf Erden vollzieht und im Tod des Leibes durchhält[28].

Die Verfälschung der ntl Offenbarung ist unübersehbar. Mit aller Entschiedenheit wenden sich die Väter seit der Mitte des 2. Jh gegen sie[29]. Sie wird nicht erst jetzt ein Kapitel ihrer Theologie; das ist sie auch schon vorher gewesen[30]. Aber sie wird neu formuliert, indem man sich in der Terminologie den Irrlehrern anpaßt, diese aber von der eigenen Überzeugung her korrigiert. Das dualistische Menschenbild wird adaptiert. Auch die christlichen Theologen sprechen jetzt von Leib und Seele; sie verstehen den Tod als deren Trennung; auch für sie lebt die Geistseele weiter. Das apostolische Kerygma aber bringen sie ein, wenn sie kategorisch erklären, auch der Leib werde an ihrem Los teilhaben. Sie verdeutlichen ihre Meinung dadurch, daß statt σῶμα nun das harte, für griechische Ohren fast unerträgliche σάρξ gesetzt wird: die Christen glauben an die Auferstehung des *Fleisches*. Ihr Interesse richtet sich nicht auf das Wie, sondern auf das Was: nichts geht von der Schöpfung Gottes verloren. Dann ist aber auch der Leib nichts Minder- oder gar Unwertiges, sondern wesentlicher Bestandteil des Menschen. So wird im neuen Kontext exakt wiedergegeben, was die Bibel meint: der ganze Mensch wird auferweckt, er selbst lebt weiter[31].

Trotzdem lockt das *Wie*. Die eschatologische Neugier bedingte einen gelegentlich ziemlich kruden Physizismus. Man fragt sich, ob der Auferstehungsleib sexuell und sinnlich sein werde[32]. Ein gewisser Materialismus ist die Folge, der sich dann in Formeln von der Auferstehung *huius carnis* niederschlägt, wie wir sie bei *Rufin* kennengelernt haben[33]. Vor allem wird nun ein Problem virulent, das das NT noch nicht als solches geplagt hatte. Im platonistischen Vorstellungsschema lebt die Seele fort. Vom Leib konnte man dies nicht behaupten, auch nicht innerhalb der christlichen Adaption. Denn damit wäre man wieder bei der gnostischen Spirituali-

---

[28] *G. Kretschmar*, Auferstehung 121—128.
[29] *Justin*, Dial. c. Tryph. 80 (PG 6, 664 f); *Irenaeus*, Adv. haer. 1, 22, 1; 1, 27, 3; 5, 2, 2 (PG 7, 669 f. 689. 1124); *Tertullian*, De resurr. 4 (CC 2, 925).
[30] Vgl. die Arbeit von *T. H. C. van Eijk*, La résurrection des morts.
[31] Belege bei *F. P. Fiorenza / J. B. Metz*, Der Mensch 604—606; *G. Kretschmar*, Auferstehung 132—136.
[32] *Augustinus*, De civ. Dei 22, 12—21 (CC 48, 831—842).
[33] DS 16; vgl. auch DS 72, 540.

sierung der Auferstehung gelandet, die man gerade bekämpfen mußte. Wenn also auch der Leib erweckt wurde, mußte dies zu einem anderen Zeitpunkt geschehen — beim Endgericht, bei der Parusie. Dann würden beide Teile vereinigt werden. Damit war für den Leib ein Zwischenzustand zu postulieren und für die Seele ein ebenso langer leibloser Zustand. Übrigens zeigt sich auch an dieser Stelle, daß es sich um eine Übernahme von Bildern, nicht um eine Annahme von Lehrinhalten aus dem Griechentum handelte. Die Fortexistenz wird nicht als natürliche Folge des geistigen Wesens der Seele angesehen, sondern als Konsequenz ihrer Gleichnishaftigkeit zu Gott[34]. Ihr Leben ist also — wir stehen wieder voll auf biblischem Boden — Geschenk der Gnade. Die polemisch bedingten Züge dieser Theologie werden endlich auch darin sichtbar, daß die Väter überzeugt sind, daß die geschilderten Vorgänge nicht alle Toten betreffen. Für die Martyrer und andere qualifizierte Tote wird eine Ausnahme angenommen: sie befinden sich sofort und integral in der Christusgemeinschaft. Erst seit Cyprian wird auch ihre Fortdauer auf die Weiterexistenz der Seele reduziert.

Es gelingt zunächst, in der dualistischen Sprache das monistische Gedankengut zu bewahren. Naturgemäß färbte die Ambivalenz der Sprache aber im Lauf der Zeit aufs Denken ab. Die platonistische Hierarchisierung der anthropologischen Komponenten setzte sich im christlichen Denken durch. Den Anfang machen die Alexandriner *(Klemens* und *Origenes)*; ihnen schließen sich im Westen *Laktanz* und vor allem *Augustinus* an[35]. Wegen des unüberschätzbaren Einflusses des Bischofs von Hippo hatte das nachhaltige Folgen. Seine Theologie hatte er hinsichtlich unseres Themas in der Gegnerschaft zu den Manichäern ausgebildet, denen er einst selber angehört hatte. Ihr Denken hatte in ihm tiefere Wurzeln geschlagen, als ihm selber lieb sein konnte. So hält er zwar gegenüber ihrem rigorosen Dualismus an der grundsätzlichen Güte von Leib *und* Seele fest, die beide aus Gottes Hand hervorgegangen sind. Aber durch den Sündenfall wurde die anfängliche Harmonie zwischen beiden gestört: jetzt ist der Leib der Erscheinungsort der Sünde und die nächste Quelle des Bösen. Alle Rettung kommt dem Menschen von der Seele her zu. Darum richtet sich die eschatologische Erwartung Augustins nicht mehr (wie bei den frühen Vätern) auf das Kommen der Gottesherrschaft, sondern auf seiner Seele Seligkeit[36]. Seitdem leiden die Christen im Westen unter einem gebrochenen Verhältnis zu Leib, Welt und Materie. Als Illustration sei lediglich ein Text aus dem bis heute lebhaft zur geistlichen Lektüre empfohlenen Buch der „Nachfolge Christi" wiedergegeben, aus dem diese Mentalität schlaglichtartig erhellt wird. „O brauchtest du doch niemals zu essen, zu trinken oder zu schlafen, sondern könntest allezeit Gott loben und nur den geistlichen Studien obliegen! Dann wärest du viel glücklicher als jetzt, da du dem Fleisch aus jener Notwendigkeit heraus dienst. Wären doch nicht jene Zwangsläufigkeiten, sondern nur die geistlichen Genüsse der Seele, die wir leider nur zu selten verkosten"[37]. Noch die moderne wissenschaftliche Isolierung der seelischen Aspekte des Menschen in Psychologie und Psychotherapeutik muß als Säkularisat solchen Denkens angesehen werden[38].

Aber auch die Formulierung des Symbolums wird jetzt zum Problem. Die behauptete Diastase von seliger Seele und einem Leib, der auf die künftige Auferstehung wartet, verlangt nach einer genaueren Bestimmung des zwischen ihnen herrschenden Verhältnisses. Ist wirklich die Seele ein Teil des Menschen, dieser also nur er selber, wenn sie mit dem Leib vereint wird, dann erhebt sich die Frage, wie jene ohne diesen glücklich sein könne. Ist sie aber tatsächlich selig, dann ist nicht recht einzusehen, was die

---

[34] *Irenaeus*, Adv. haer. 3, 20, 1 (PG 7, 942 f). Erst seit Tertullian wird die Unsterblichkeit als Eigenschaft der Seele gelehrt.

[35] Belege bei *F. P. Fiorenza / J. B. Metz*, Der Mensch 606—609.

[36] Vgl. z. B. Conf. 9, 11 zum Tod Monicas (CSEL 33/1, 219 f). [37] I, 25, 9.

[38] *C. Westermann*, Leib und Seele 172.

Zugabe des Leibes noch bringen solle. Wie soll weiter die Identität des Menschen behauptet werden, wenn doch der irdische Leib vergeht oder bereits bei seinem Sterben zerstört wird? Insbesondere aber wird nicht ersichtlich, wieso der Tod das Ende des Menschen sein könne, da sich doch dessen wesentlicher Teil unverändert durchhält. Dem Tod wird der Ernst genommen, den er nach der Hl. Schrift hat.

Eine weiterführende Lösung aus diesen Schwierigkeiten bot sich an, als *Thomas von Aquino* den aristotelischen Hylemorphismus auf die Anthropologie übertrug[39]. Der Mensch wird als Seinsgefüge verstanden, bei dem sich Leib und Seele wie Materie und Form zueinander verhalten. Beide sind nun aufeinander angewiesen: eine Form ohne Materie ist sowenig denkbar wie Materie ohne eine Form. Die Formel für das neue Menschenbild lautet nun: *anima forma corporis*[40]. Die Hierarchisierung ist damit überwunden: die Seele bedarf des Leibes zu ihrem Selbstsein. Klar sagt Thomas: „Die mit dem Leib vereinte Seele ist Gott ähnlicher als die von ihm getrennte, weil jene auf vollkommenere Weise ihre Natur besitzt"[41]. So gibt es beim Menschen nichts rein Geistiges und nichts rein Materielles. Wenn es darum eine Auferstehung gibt, muß sie auch Auferstehung des Leibes sein. Wir deuteten bereits an, daß sich ungeachtet dieser theoretischen Überwindung des Platonismus die von ihm initiierte Mentalität gehalten hat. Das ist nicht nur der Ungunst der Geschichte zu verdanken, sondern hat seinen Grund auch darin, daß der thomanische Ansatz ihn nicht völlig ausschaltete. Auch bei ihm bleibt die Frage des Zwischenzustands. Eine leiblose Seele aber ist jetzt in einem naturwidrigen Zustand. Das Problem hat sich also noch verschärft: wie kann sie selig sein? Noch eine andere Schwierigkeit entsteht. Wenn die Auferstehung eine Forderung der Natur ist, dann ist nicht ersichtlich, wieso sie noch ein Gnadengeschenk Gottes sein könne. Man weicht dem nicht aus, wenn man „natürlich" als „von Schöpfung her" interpretiert[42]. Die ntl Lehre von der Diskontinuität der Auferstehungsexistenz wird so nicht mehr gewahrt. Vom Hylemorphismus her ergibt sich noch das Problem, wie die Seele die einzige Form des Leibes sein könne, wenn sie diesen doch beim Tod aus sich entlassen muß und er dann auf andere Informierungen angewiesen ist.

So scheint das Leib-Seele-Modell dem Satz des Credo nicht kongruent zu sein. Doch da erheben sich Einwände seitens der kirchlichen Lehrtradition, die es in ihren Äußerungen stets voraussetzt. Im Umfeld unserer Problemstellung haben wir deren drei zu rezensieren. In Verdeutlichung einer Entscheidung des 8. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel[43] lehrte die 15. Ökumenische Kirchenversammlung zu *Vienne* (1312): als Häretiker sei zu betrachten, wer leugne, daß „die vernünftige oder verstandbegabte Seele ... durch sich und wesentlich die Form des Leibes" ist[44]. In der Konstitution *Benedikts XII. „Benedictus Deus"* (1336) heißt es: Die zur Seligkeit bestimmten Seelen „waren, sind und werden sein im Himmel und im Paradies sofort nach ihrem Tod oder nach der Reinigung ..., und zwar auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht"[45]. Hier wird nicht nur das anthropologische Modell des Thomas vorausgesetzt, sondern eigens noch supponiert, daß es einen Zwischenzustand gebe. Schließlich ist die Bulle *„Apostolici regiminis"* des *5. Laterankonzils* (1513) zu erwähnen. Danach ist an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten[46]. In allen diesen Entscheidungen wird die thomanische

---

[39] Zur mittelalterlichen Eschatologie s. das Werk von *H. J. Weber*, Die Lehre von der Auferstehung; und *H. Stoevesandt*, Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras (Basler Studien z. hist. u. syst. Theol. 8), Zürich 1969.

[40] De unit. intellect. 1, 6: „Anima unitur corpori non sicut nauta navi sed sicut forma."

[41] De pot. Dei 5, 10 ad 5. [42] *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit 56. [43] DS 657.

[44] DS 902 = NR 329.

[45] DS 1000 = NR 901 f. Die Parallelaussage über die Verdammten DS 1002 = NR 905.

[46] DS 1440 = NR 331.

Doktrin ins Spiel gebracht. Man kann jedoch nicht sagen, sie werde auch mitdefiniert. Denn alle drei Aussagen haben einen je anderen Zweck. Die Väter von Vienne wollten gegen *Petrus Johannes Olivi* und die Franziskanerspiritualen gerade die biblische Lehre von der Einheit und Ganzheit des Menschen betonen. In den ihnen zur Verfügung stehenden Begriffen konnte dies nicht anders gesagt werden, als es gesagt worden ist. Benedikt XII. will mit den der Zeit vertrauten Vorstellungen die von seinem Vorgänger in Zweifel gezogene Lehre bestätigen, der Mensch werde unmittelbar nach dem Tod vollendet bzw. verworfen. Die Frage Dualismus-Monismus wird nicht aufgeworfen. Die lateranensische Definition richtet sich gegen den Humanisten *Pietro Pomponazzi*. Er hatte gelehrt, es gebe nur eine einzige Weltseele, an der die Individuen teilhätten. Demgegenüber stellt das Konzil fest: jeder Mensch sei ein Individuum, eine unteilbare geistig-leibliche Ganzheit, seinem Wesen nach. So kann man sich dem Urteil von *Gisbert Greshake* anschließen: „Auf Grund dieser Überlegungen scheinen uns die Lehraussagen vom Tod als der Trennung von Seele und Leib, von einer subsistierenden, naturhaft-unsterblichen Seele und einer juxtaponierten Doppelpoligkeit des Eschaton keinen glaubensverpflichtenden Charakter zu haben"[47].

Die heutige Theologie ist damit gegenüber den überlieferten Modellen frei. Unbefangen kann sie den zeitgenössischen Vorstellungen entgegentreten[48], die *H. R. Schlette*, wie folgt, umreißt: „Der Unterschied von Platonismus und Aristotelismus in unserer Frage ist allenfalls noch eine Nuance von philosophiehistorischer Bedeutung. Phänomenologie und Psychologie lassen — mit ihren metaphysisch und ideologisch unbelasteten Methoden — deutlich werden, daß die ursprüngliche Weise, in der der Mensch sich selbst gegeben ist, sein Mann- oder Frausein darstellt, nicht aber das Leibsein einer Seele — mag man die substantielle Einheit noch so sehr unterstreichen"[49].

So nähert sich das heutige Weltbild dem biblischen an. Leib und Seele werden nicht mehr als Komponenten, sondern als Aspekte einer einzigen Realität *Mensch* aufgefaßt, die freilich aus verschiedenen Perspektiven nicht nur betrachtet werden kann, sondern muß. Die Rede von der Seele macht darauf aufmerksam, daß der Körper nicht alles ist, seine Systeme nicht die adäquate Darstellung der anthropologischen Wirklichkeit sind. Diese ist offen für die Transzendenz, genauer: für den transzendenten Gott. Umgekehrt signalisiert die Rede vom Leib des Menschen, daß dessen Vollendung niemals im rein Geistigen zu suchen ist. Die Seele ist nicht *im* Leib, sondern *als* Leib: im Leib offenbart sich die Tiefe des Humanum[50].

Damit eröffnen sich uns neue Wege: der Satz des Credo ist einer Auslegung fähig, die die dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten vermeiden kann. So steht zu hoffen, ja zu erwarten, daß dem lebhaft angemeldeten eschatologischen Interesse des heutigen Menschen ein annehmbarer Zugang zum Verständnis einer Formel freigelegt wird, die nun als das erst recht zu erscheinen vermag, was sie von Haus aus ist — keine Spekulation, die ins Credo geraten ist wie nach landläufiger Ansicht der Pilatus,

---

[47] Auferstehung 370.

[48] Geistesgeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß in der Aufklärung der Unsterblichkeitsglaube im Sinn des Weiterlebens nach dem Tod unbestrittener Hauptsatz einer die Eschata bedenkenden Philosophie war. Kant forderte sie als Postulat der praktischen Vernunft (ed. Weischedel IV, 252—254). Weitere Belege bei *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit 156—160.

[49] Leib und Seele in der Philosophie 160 f.

[50] *F. P. Fiorenza / J. B. Metz*, Der Mensch 622 f. *J. Kremer*, ... denn sie werden leben, macht aufmerksam, daß im neuen Missale in den Totengebeten das Wort *Seele* vermieden wird (101, 112). Subjekt ist durchwegs der Tote, „dein Diener", „unser Bruder". Im „Gotteslob", dem Gesang- und Gebetbuch für den deutschen Sprachraum, ist dagegen noch die Rede von den „Armen Seelen" (Nr. 77, 2) und der Seele des Verstorbenen (Nr. 79, 6). Auch der kirchliche Sprachgebrauch kennt noch „Seelenämter". Eine theologische Sprachreinigung wäre hier wie auch an anderen Stellen pastoraler Wunsch.

sondern Ansage der Heilsverheißung Gottes, der man im Glauben Antwort zu geben aufgerufen ist[51].

## Die Theologie der Glaubensformel

1. *Kierkegaard* hat einmal bemerkt: „Ehre sei der Gelehrsamkeit und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit *ist* keine gelehrte Frage, sie ist eine Frage der inneren Existenz, eine Frage, welche der einzelne sich stellen muß, indem er Einkehr hält bei sich selbst"[52]. Alle Aussagen über den letzten Satz des Credo müssen sich von der Maxime leiten lassen, daß es nicht um bessere Informationen, um die Befriedigung jenseitsgerichteter Neugier, um die Mehrung esoterischen Wissens geht, sondern um Existenzerhellung. Die eschatologische Frage ist eine anthropologische Frage; und weil sie auf die Tiefe der menschlichen Struktur, auf ihre innerste und letzte Wirklichkeit abzielt, weil sie (anders ausgedrückt) eine Konkretisierung der Sinnfrage ist, darum ist sie auch eine eminent theologische Frage. Man kann sie nur im Angesicht des göttlichen Geheimnisses selber stellen. Das bedeutet, daß der Fragende von Demut erfüllt sein muß. Er kann von vornherein nicht erwarten, viel Detailmaterial erheben zu können. Wo es einer doch anbietet, hat er es nicht aus der Reflexion, sondern auf dem Markt der Phantasie gewonnen. Insofern die Frage aber innerhalb des Kontextes des göttlichen Mysteriums und seiner in Christus uns zuteil werdenden Offenbarung erhoben wird, vermag die daraus mögliche Antwort die theologische Erkenntnis wesentlich zu bereichern. Die Eschatologie wird zur Grundkategorie der Theologie. Es versteht sich von selbst, daß dies Konsequenzen für die Praxis der Verkündigung und Pastoral haben muß.

2. Das Symbolum spricht von der Auferstehung der Toten universal: sie betrifft alle Menschen. Der Zusatz vom *ewigen Leben* macht jedoch aufmerksam darauf, daß im Rahmen dieser allgemeinen Erweckung noch einmal besonders die Hoffnung auf das Gottesheil artikuliert wird[53]. Damit werden sicher nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten bezeichnet: auch die Tradition hat stets an einer einzigen Auferstehung festgehalten. Wohl aber muß man zwei Aspekte unterscheiden. Sie werden sofort deutlich, wenn wir untersuchen, was beim Sterben des Menschen sich ereignet. In der Sicht der Bibel wie der modernen Anthropologie ist der Tod das wirkliche Ende des Menschen. Die unlösbare und unaufhebbare, d. h. für das Menschsein konstitutive Interdependenz zwischen leiblichem und geistigem Aspekt wird zerstört: der Mensch selber also stirbt. Weder phänomenologisch noch ontologisch kann man von einer Fortsetzung seiner Existenz sprechen. Jede „natürliche" Unsterblichkeit ist also ausgeschlossen. Behauptet der Glaube eine jenseitige Existenz des Menschen, dann kann diese ihren Grund allein in Gottes Willen und Wirken haben[54]. Wir sprechen besser

---

[51] In diesem Aufsatz kann nicht näher auf den umfangreichen und fruchtbaren Beitrag eingegangen werden, den die moderne protestantische Theologie für die Weiterentwicklung der Eschatologie geleistet hat. Es sei nur auf die Studien von *A. Ahlbrecht*, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien 10), Paderborn 1964, und *G. Greshake*, Auferstehung (vor allem 19—169) hingewiesen.

[52] Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I, Düsseldorf-Köln 1957, 163 f; hier zitiert in der Fassung bei *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit 188.

[53] Zur Tradition vgl. *G. Kretschmar*, Auferstehung 108 f.

[54] In gewisser Beziehung ist die Frage der „Natürlichkeit" der Auferstehung terminologisch. In phänomenologischer und ontologischer Perspektive muß sie verneint werden: sie folgt nicht eo ipso aus dem Sein oder aus dem Gewordensein. Gnadentheologisch gesehen gibt es allerdings keine andere Ordnung als die faktische Schöpfungsordnung, die immer schon Heilsordnung ist. Natur und Gnade verhalten sich nicht addierbar, sondern komplementär zueinander. Aus dieser Sicht läßt sich dann sagen, daß die Auferstehung (faktisch) mit

und exakter von einer *Auferweckung* der Toten (durch Gott). Dem Theologen ist es erlaubt, nach möglichen Motiven Gottes für seine freie Entscheidung zu fragen. Dabei wird er auf den ersten Glaubensartikel verwiesen.

Nach christlichem Verständnis ist der kreatorische Akt Gottes in seiner Liebe begründet. Aus ihr heraus ruft er so ins Sein, daß das Seiende, obschon ganz Gott verdankt, doch sich ganz besitzt. Die Schöpfung besitzt Eigenständigkeit und eine gewisse Autonomie[55]. Der Schöpfer nimmt damit seine Schöpfung ernst. Das aber kann, wenn er aus Liebe wirkt, nichts anderes bedeuten, als daß er die Vollendung und Vollkommenheit der Schöpfung will. Sein kreatorisches Tun geht auf das Heil. Da er selber als der Grund des Seins dessen Fülle ist, kann dieses Heil in nichts anderem bestehen als in der Gemeinschaft mit ihm selbst. Die faktische Schöpfungsordnung ist also Ordnung des Heils. Dieses aber setzt notwendig als Gemeinschaft Dauer des Seienden voraus. Die Schöpfung als Erweis der Liebe Gottes verlangt nach bleibender Existenz. Das gilt in besonderem Maße vom Menschen als dem ausdrücklich erwählten Partner Gottes. Da sich alle Menschen als Geschöpfe in der grundsätzlich gleichen Situation gegenüber Gott befinden, ist die Auferstehung von ihnen allen auszusagen. Sie ist ein universales Ereignis. Damit ist jedoch noch nicht mitgesagt, daß alle auch tatsächlich das Ziel ihrer Dauer erreichen — die lebendige Heilsgemeinschaft mit Gott. Der Selbstand des kreatorischen Seins erreicht seine höchste Ausprägung in der Freiheit des Menschen. Sie gehört zu seinem Wesen und ist zugleich in einem lebenslangen Exerzitium zu realisieren. Damit enthält sie das Moment der Entscheidung und der Wahl. Auch die negative Option ist möglich, die darin besteht, daß sich der Mensch gegen die göttliche Ordnung stellt. Er bestreitet sein Verdanktsein: das bezeichnen wir als Sünde. Gottes Liebe nimmt den Selbstand des Menschen so ernst, daß er ihn auch jetzt noch gewähren läßt. Der Tod als das Ende des Menschen ist nun der Moment, wo alle Freiheitsentscheidungen der konkreten menschlichen Existenz zusammengefaßt und endgültig werden. Der Mensch erscheint nunmehr als der, der er wirklich geworden ist. Die Fortdauer der Existenz kommt ihm auf Grund seines kreatürlichen Seins zu. Ihr Modus aber hängt vom faktischen Exerzitium der Freiheit während seines irdischen Lebens ab. Dieses kann im Heil, aber auch im Unheil von bleibender Dauer resultieren. Im ersten Fall sprechen wir von der Auferstehung zum ewigen Leben. Sie ist das, was wir beim Sprechen des Credo eigentlich erhoffen: wir *erwarten* sie und mit ihr das Leben der *kommenden Welt*. Diese ist die Schöpfung, die in ihr Heil gelangt und dadurch neu geworden ist. Wenn also im weiteren Verlauf von der Auferstehung der Toten im Sinn des Symbolums die Rede ist, wird primär diese Wirklichkeit gemeint. In obliquo müssen wir uns freilich auch die andere Alternative gegenwärtig halten.

3. Die menschlichen Freiheitsentscheidungen vollziehen sich in der Zeit. Sie sind geschichtliche Entscheidungen. Besagt Auferstehung der Toten, daß sich damit und darin die menschliche Freiheit verendgültigt, dann heißt dies auch: mit und in ihr wird des Menschen Zeit und Geschichte verewigt. Das gilt zunächst einmal von der ganz persönlichen Biographie dieses Menschen. Da sie sich aber nicht im menschenleeren Raum abgespielt hat, sondern in interpersonalem Austausch bedingend gewirkt hat und bedingt worden ist, wurde sie mit Geschichte überhaupt verwoben. Diese verläuft niemals als reine Geistesgeschichte, da die menschliche Aktivität immer in die Materie eingebunden und eingeschrieben ist. Die universale Geschichte ist vom letzten Credo-Satz aus nichts Vor-Läufiges und Überholbares, das sub specie aeternita-

---

der Schöpfung verlangt wird; die Dauer der menschlichen Existenz gehört zu ihrem Grundbestand. Vgl. dazu *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schriften I, 323—345; *ders.*, Natur und Gnade: Schriften IV, 209—236.

[55] Vgl. *W. Beinert*, Ich glaube an Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde. Schöpfungsglaube heute: ThPQ 124 (1976), 313—324.

tis belanglos wäre, sondern bekommt von ihm aus ein bleibendes Gewicht. Ihr Gravitationszentrum ist die Ewigkeit, in die sie selber eingeht. Seit *Feuerbach* und *Marx* hat man dem Christentum immer wieder den Vorwurf gemacht, es lenke durch seine Lehre vom ewigen Leben den Blick des Menschen von der Gegenwart ab in utopische Sphären und werde so schuldig an den Nöten dieser Zeit. Das „postmortale Seelenheil" wurde denunziert als die mythische Variante des allgemeinen Glücksverlangens[56], das sich aber auf die Erde richten müsse. Diese Gravamina setzen das platonistische Weltbild voraus; wir haben gesehen, daß es zwar das Christentum stark beeinflußt, aber nicht zu ihm gehört. Der genuine Auferstehungsglaube verliert sich nicht in einem realitätsfremden Spiritualismus, sondern ist ein Glaube, der die Erde liebt. Er weiß, daß der Mensch nur in und mit dieser Erde die Berufung zum Leben hat und daß es von ihm abhängt, daß und wie auch sie zum Leben findet (Röm 8, 20 f). Die Eschatologie ist darum präsentisch orientiert, gerade weil sie an die Zukunft denkt.

4. Der Glaubenssatz von der Auferstehung ist ein Satz der Hoffnung: wir *erwarten* das kommende Leben. Das Ziel dieser Erwartung ist der gnädige Gott. In der gegenwärtigen Situation der Geschichte ist er kein Abstraktum, sondern trägt die Züge *Jesu Christi*. Was Auferstehung ist, ersehen wir an ihm; daß Auferstehung erwartet werden kann, ist von ihm her gläubige Gewißheit. Darum ist der Maßstab der Eschatologie die Christologie. Was Schöpfung und Geschöpfsein bedeuten, was Menschlichkeit und Menschsein für Möglichkeiten haben, wie Geschichte und Ewigkeit sich zueinander verhalten, das alles ist von Jesus von Nazaret her auszumachen. So eröffnen sich von ihm her auch neue Perspektiven, wenn zu bestimmen ist, was Auferstehung als Auszeitigung der schöpferischen Liebe Gottes ist. Insofern er Mittler allen Heils ist, erwarten wir unsere Auferstehung auch von ihm. Christus ist unsere Hoffnung und unsere Zukunft. Er ist aber der Kommende als der schon Gekommene. Unsere Hoffnung hat also geschichtlichen Grund und unsere Zukunft realisiert sich schon heute. Wir wissen, daß Gott seine Schöpfung liebt und daß die Zukunft Sinn hat. „Das Christusgeschehen als ganzes (Tod und Auferstehung) ist ein proleptisches Geschehen: es hat Neues und Bleibendes begonnen und ermöglicht; es holt dieses Neue herein in die Weltzeit, von Christus her ist es im Werden; der Auferstandene ist die treibende Kraft dieses Werdens. Alles, was Christus begonnen hat, geht weiter in der Geschichte der Menschen und vollendet sich in der Zukunft Gottes"[57]. Die Zeit bekommt damit von der Ewigkeit Gottes in Christus nicht nur einen neuen Index und eine neue Wertigkeit. Wir werden zugleich auch vor utopischen Verstiegenheiten bewahrt, als sei sie zwangsläufig eine einzige Fortschrittsbewegung nach oben und nach vorn. Wenn die Christologie zum Maßstab wird, ist nicht nur Ostern, sondern auch Karfreitag zur Kenntnis zu nehmen (2 Kor 4, 10). Beide Ereignisse gehören zusammen, wenn auch freilich die innere Achse der Geschichte die Auferstehung ist und Ostern damit der Vorentwurf des Zielpunkts für die ganze Schöpfung wird[58]. „Die in Jesus Christus angebrochene eschatologische Wirklichkeit verändert ... die objektive Situation aller Menschen und schafft ihnen die Möglichkeit, sich durch Glaube und Taufe auf diese neue Wirklichkeit einzulassen. Insofern Jesus Christus objektiv und ontologisch zur Situation jedes Menschen hinzugehört, bildet die Auferstehung eine Macht, ein Existential, das vorgängig zu unserer Entscheidung diese qualifiziert und herausfordert"[59].

---

[56] *D. Sölle*, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", Berlin [4]1967, 196.

[57] *A. Grabner-Haider*, Auferstehung und Verherrlichung 30.

[58] *L. Scheffczyk*, Auferstehung 284.

[59] *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 184. Vgl. *M. Schmaus*, Unsterblichkeit der Geistseele 313 f.

5. Im Symbolum steht der Satz der eschatologischen Hoffnung im 3. Artikel, der vom *Hl. Geist* spricht. Er ist gewissermaßen das Vorzeichen, von dem her alles zu interpretieren ist: die Kirche ebenso wie die Sündenvergebung und auch die Totenerweckung. Die Aussagen darüber sind nicht verlegenheitshalber an den Schluß des Credo gesetzt worden, sondern aus der theologischen Erkenntnis heraus, daß die darin ausgedrückten Wirklichkeiten Werk des Pneumas sind[60]. So wie sich Gottes Wirken in der Schöpfung und ihrer Geschichte immer durch die Vermittlung des Geistes vollzieht; so wie die Präsenz des Geistes Wort und Wirken Jesu seit seiner Taufe erfüllt hatte, so teilt der Geist auch denen, die aus Gott in Christus leben, das Heil zu (vgl. Joh 15, 26 f; Apg 2, 16–21). Die Auferstehung zum Leben wird durch den Geist vermittelt, der im Bekenntnis als der apostrophiert wird, „der Herr ist und lebendig macht". Noch einmal wird dadurch deutlich gemacht, daß sie sich aus keinen innerweltlichen Prämissen ergibt, sondern etwas Neues ist, das so aus den erkenntlichen Strukturen des Kosmos nicht sichtbar wird. Aus sich selber zum Ende bestimmt, kommt er durch das Pneuma zum Leben (Joh 6, 63). Das gilt auch für den kosmosverhafteten Menschen. *Eirenaios von Lyon* sagte bereits: „Wie die Braut den Bräutigam nicht freien kann, wohl aber vom Bräutigam gefreit werden kann, wenn der Bräutigam kommt und sie nimmt, so kann auch das Fleisch an und für sich das Reich Gottes nicht aufnehmen, sondern wird vielmehr *von dem Geiste in das Reich Gottes aufgenommen*"[61]. Dieser Geist aber ist bereits gegeben. So zeigt sich auch vom 3. Artikel aus die präsentische Komponente der christlichen Eschatologie. Der Geist wirkt in uns die Gemeinschaft mit Gott in Gnade und Liebe, die sich jetzt in Wort und Sakrament durch den Dienst der Kirche für uns verwirklichen. Insofern der Geist nach dem Credo alles dieses belebt, ist er die innere Triebkraft der Geschichte, die unbeirrbar dem Eschaton zusteuert. Dieses ist somit eine pneumatische Wirklichkeit.

6. Durch die Vermittlung des Geistes, der in der *Kirche* wirkt, wird auch diese eine wesentliche Komponente der eschatologischen Zukunft. Die Dichotomie (Zweiteilung) der traditionellen Anthropologie verkürzte nicht nur die menschliche Wirklichkeit, sondern individualisierte das Heil als Seelenheil und bewirkte damit eine unzulässige Abstrahierung der Realität. Die Einheit und Totalität, die dem Menschen zu eigen ist, betrifft auch den sozialen Aspekt. Der Glaubende, der das Symbolum bekennt, ist als Christ je Christ in der Gemeinschaft der Glaubenden, die wir die Kirche nennen, und Mitmensch in der Solidarität des Menschengeschlechtes. Sein Ja zur Totenerweckung schließt also das Ja zu Kirche und Menschheit ein. Es gibt keine andere Möglichkeit der Auferstehung als die in der Gemeinschaft. *H. de Lubac* hat viele Zeugnisse aus der patristischen und mittelalterlichen Theologie gesammelt, die ihn zu der Aussage veranlassen: „Alles hinieden und selbst die Kirche ist für die Auserwählten da: aber gerade diese sind noch viel weniger als die irdischen Christen Vereinzelte. Die himmlische Herrlichkeit ist die Entfaltung der Gnade und darum die selige Schau der Vollendung des Einheitsgeheimnisses, dessen Vorspiel die Schöpfung war"[62]. *Gregor von Nyssa*, um nur einen aus der Wolke der Zeugen zu Wort zu bringen, hat von diesen Überlegungen aus eine grandiose Vision der himmlischen Wirklichkeit: „Alle werden eine einzige Sache werden, da sie dem einzigen Gute verbunden sind. So werden, nach dem Wort des Apostels, alle, umschlungen vom Band des Friedens, in der Einheit des Heiligen Geistes ein Leib und ein Geist sein, dank der einzigen Hoffnung, zu der sie berufen wurden. Und das Band dieser Einheit ist die himmlische Herrlichkeit"[63]. Die plurale Einheit der Kirche zeigt sich als Verweis auf die Lebens-

---

[60] *H. de Lubac*, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses (Theologia Romanica VI), Einsiedeln 1975, 82–94.
[61] Adv. haer. 5, 9, 4 (PG 7, 1146 f); vgl. auch 5, 7, 2 (PG 7, 1141); Epideixis 42 (SC 62, 98).
[62] Glauben aus der Liebe. „Catholicisme", Einsiedeln 1970, 100; die Belege 100–118.
[63] In cant. hom. 15 (PG 44, 1116 f).

fülle der Vollendung. Dies vermag sie nicht auf Grund soziologischer Gesetze zu sein, sondern weil sie selber Frucht und Mittel des Heils im Plane Gottes ist. Dazu wird sie immer von neuem durch die Eucharistie gestaltet. Diese ist der Wirkgrund der geistlichen Wirklichkeit Kirche. Indem wir das Sakrament empfangen, wird uns die Gemeinschaft mit Christus und in ihm mit den Christen vermittelt. Diese doppelte Gemeinschaft aber, so haben wir erkannt, ist — in ihrer unverhüllten Fülle — das Ziel unserer Existenz. Die Eucharistie der Kirche ist in Wahrheit das „Heilmittel der Unsterblichkeit"[64].

7. Erst aus dem sachlichen Zusammenhang des Satzes von Auferstehung und ewigem Leben mit den übrigen Tatsachen des Glaubens läßt sich sachgerecht die ansonsten voreilige und unziemliche Frage nach dem *Wie* dieser Zukunft stellen. Unter der „Ewigkeit" des ewigen Lebens stellen sich viele Menschen nicht mehr vor als eine unabsehbar lange Zeit, die in irgendeiner Weise mit der unseren koextensiv auf der Strecke ist. Diese erscheint wie ein Ausschnitt der Ewigkeit. In Wirklichkeit sind beide strikt voneinander geschieden und somit auch zu unterscheiden. Es handelt sich um verschiedene Zustandsformen der Existenz. Nach der klassischen Definition ist die Zeit das Maß der Bewegung im Raum. Sie kommt darum nur den Existenzen zu, die im Raum leben. Die Zeit eignet der geschöpflichen Welt. Die Ewigkeit dagegen ist der Ausschluß sukzessiver Bewegung. Sie ist der Ausdruck dafür, daß eine Existenz ganz und in lebendiger Fülle bei sich selber ist. Sie ist die Einheit der Vollendung, in der alles zugleich gegenwärtig ist. Nur Gott jedoch ist absolut frei, absolut lebendig, absolute Einheit und Vollkommenheit zugleich. Allein ihm kommt daher Ewigkeit zu: sie ist ein anderer Name für Gott. So wenig also der Mensch in vollem Sinne Gott werden kann, so unmöglich kann er die Existenzform der Ewigkeit erreichen. Die verheißene Ewigkeit des kommenden Lebens hat darum einen analogen Sinn.

Die Neuheit der zukünftigen Existenzform besteht darin, daß einer unverhüllt und abstrichlos Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott hat. Er erhält Anteil an ihm und das heißt: an seinem Leben (vgl. Joh 17, 3). Im Gegensatz zu seinem irdischen Sein ist dieses neue Leben nicht mehr von Sünde und Scheitern, von Zerstörung und Tod bedroht. In ihm ist alles gesammelt, was sich in der Geschichte ereignet hat, aber nunmehr befreit von der Zweideutigkeit irdischer Existenz. Das Hören auf das Wort Christi, der Glaube an den Vater und die Liebe zu den Brüdern, so drückt es der vierte Evangelist aus (Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14), zeigen sich jetzt in ihrer vollen Gestalt. So kann man mit *O. Semmelroth* sagen: „Das ewige Leben ist die Fülle der je jetzigen Augenblicke, gereinigt und vollendet im Todesdurchgang aus der Augenblicklichkeit der irdischen Existenz in die Begegnung mit dem ewigen Gott, in der die Unzulänglichkeit, Brüchigkeit und Sündigkeit unserer diesseitigen Augenblicke geläutert wird zu einem Leben, das den spezifischen Charakter dessen hat, was Johannes eben das ‚ewige Leben' nennt"[65]. Es gibt wohl keinen besseren Ausdruck, um diese diskontinuierliche Kontinuität zu bezeichnen, als den der Verwandlung ganz im Sinne der paulinischen Theologie und der Liturgie[66]. Des Menschen Ewigkeit ist „die Frucht der in Zeitlichkeit sich vollziehenden Freiheit . . ., insofern sie sich in vollendetem Selbstvollzug des Daseins aufhebt und darin die freie Selbstmitteilung des ewigen Gottes als solchen empfängt, annimmt und im Modus dieser freien Endgültigkeit behält"[67].

Im Blick auf traditionelle Vorstellungen ist es nicht unwichtig zu betonen, daß es sich bei dieser Existenzform um echtes Leben handelt. Die Totengebete reden gern von der „ewigen *Ruhe*", die der Verstorbene finden solle. Ein solcher Wunsch ist aber nur

---

[64] *Ignatius v. Antiocheia*, Eph. 20, 2 (Funk 87). [65] Ich glaube an das ewige Leben 34.
[66] Vgl. oben den Abriß der paulinischen Theologie. Er wird aufgegriffen in der Liturgie durch die Präfation von den Verstorbenen I: Vita mutatur non tollitur.
[67] *A. Darlapp*, Art. Ewigkeit: HThG I, 367 f.

sinnvoll, wenn man dabei an die Entnahme aus der Pein des Sukzessiven denkt, die in Hektik und Unrast zu einer leidvollen Daseinserfahrung wird. Das Leben bei Gott ist so wenig Statik und Unbeweglichkeit wie Gott selber. Es besteht nicht in der Langeweile des ewig Gleichen, sondern in einem beständigen Hineinwachsen in die je intensivere Gemeinschaft mit Gott. Er ist der *wesenhaft* Unbegreifliche[68]: so mehrt jede Erkenntnis und jede Erfahrung Gottes die Erkenntnis der Tiefe seines Geheimnisses. Das ewige Leben ist so die stete qualitative Zunahme der unverstellten Erfahrung Gottes als des „endlosen Endes"[69].

8. Von den Daten, die wir bei unseren Überlegungen gewonnen haben, läßt sich von neuem die Frage nach dem *Wann* der Totenerweckung ventilieren. Die Theorie des Zwischenzustandes ist ein Produkt der dualistischen Anthropologie und somit im gleichen Moment hinfällig, wo man diese aufgibt. Wir fanden aber, daß der Begriff *Leib* nicht ein Synonym für die biochemisch-physische Körperlichkeit des Menschen ist, sondern eine Chiffre der welt- und geschichtshaften Weise seiner konkreten Subjektivität, „dasjenige, was konstitutiv ermöglicht, daß ein Subjekt in und durch Zeit- und Raumgebundenheit sich selbst auszeitigt und dies in wesenhafter Relation zu anderen Subjekten tut (in den vielfältigen Relationsweisen, die einem leibgebundenen Subjekt zukommen: Relation durch Generation, durch personale Kommunikation, durch Solidarisation usw.)"[70]. Wir sind weiter zu dem Ergebnis gekommen, daß der Tod das wirkliche Ende der irdischen Existenz ist als Einbringung und Verendgültigung dieser eben geschilderten Subjektivität. Ist nun die Auferstehung der Toten und das ewige Leben das Eingehen des Menschen in die Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes, so kann man annehmen, daß sie das Ereignis ist, das sich (von Gott aus gesehen) im Tod vollzieht. Vom Menschen her sind alle Freiheitsentscheidungen gefallen und ratifiziert; Gottes Liebe aber ist allgegenwärtig. So ist zu vermuten, daß er sich präsentisch dem so vollendeten Menschen zuwendet; in der Sprache der Zeitlichkeit müßten wir sagen: das geschieht im Augenblick des Todes als der Verewigung der Existenz. Diese These kann sich auf verschiedene Gegebenheiten in Schrift und Glaubenslehre stützen; sie findet in der Gegenwart immer mehr Befürworter[71].
Wird aber dadurch nicht die Lehre von den beiden Gerichten aufgegeben? Das ist nicht der Fall, wenn man bedenkt, daß auch sie im Idiom der Zeitlichkeit formuliert ist. Wer selber in der Zeit steht, kann gar nicht anders, als es für seine Gedanken zu Hilfe zu nehmen. Er muß sagen, daß für den Menschen, der *heute* stirbt, *heute* Gottes Gericht stattfindet, d. h. daß sich ihm in der Begegnung mit Gott offenbart, wie positiv oder wie negativ die in seiner Freiheit ausgezeitigte Gestalt seiner Existenz ist. Er muß ebenso sagen, daß *einmal in der Zukunft* (am Tage X) die Welt zu bestehen aufhört und sich dann, am letzten aller Tage, die vollendete Geschichte der Menschheit in ihrer unverdeckten Wirklichkeit zeigen wird. Gott wird sie richten. Alles das aber kann dann nicht mehr so gesagt werden, wenn die Zeit nicht mehr die Dauer der Existenzen ist. Vor Gott gibt es nicht Gestern, Heute und Morgen. Wer in der vollendeten Gemeinschaft mit ihm steht, ist in der spezifischen Weise menschlicher

---

[68] DS 800, 3001.

[69] *H. de Lubac*, Credo (s. Anm. 60) 257. Vgl. *H. Urs v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Einsiedeln 1961, 443 f.

[70] *G. Greshake*, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht: *G. Greshake / G. Lohfink*, Naherwartung 116.

[71] Es wäre hier zu meditieren über die Qualifikation der Auferstehung Jesu als kausale und exemplarische Ursache unserer Erweckung. Die These wird begünstigt durch Phil 1, 23 und 2 Kor 5, 6—8. Auch das Dogma von der Verherrlichung Mariens (Assumptio) weist in die gleiche Richtung, sofern es eine ekklesiotypische Aussage (wenigstens auch) ist. U. a. vertreten unsere Ansicht W. Breuning, D. Flanagan, G. Greshake, O. Karrer, K. Rahner sowie der Holländische Katechismus und das „Neue Glaubensbuch": vgl. die Belege bei *G. Greshake*, a. a. O. (Anm. 70), 118—120.

„Ewigkeit" gleichfalls der Zeitlinie enthoben. Das Gericht Gottes wird zu einem einzigen Ereignis, das sich am Ende jedes Menschen und beim Ende aller Menschen ereignet.

9. Es war schon einmal die Rede davon, daß menschliche Erkenntnis entweder durch Evidenz oder durch Erfahrung zustande kommen muß, soll sie sich legitimieren können. Da jede unmittelbare Einsicht in den postmortalen Zustand unmöglich ist, legt sich die Frage nahe, ob uns eine irgendwie geartete *Erfahrung* des ewigen Lebens und somit auch der Auferstehung in es hinein zugänglich ist? Diese Frage ist auch von theologischem Interesse aus zu erheben, wenn tatsächlich das Leben in der Gnade der Beginn der absoluten Zukunft Gottes ist. Eine erste, sehr allgemeine, aber deswegen nicht minder zutreffende Antwort lautet, daß im Grunde bei jeder Glaubenserfahrung bereits die Tatsache des ewigen Lebens angepeilt wird, sofern dieses nichts anderes ist als die unverstellte und vollendete Erfahrung der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes. Wann und in dem Maße Gott, Christus, das Wirken des Geistes erfahren werden, wird auch der Realitätsbezug des letzten Satzes im Symbolum erfahren. Wenn es also solche Erfahrungen gibt — und daran ist nicht zu zweifeln[72] —, gibt es auch Erfahrung des ewigen Lebens. Der Schluß des christlichen Bekenntnisses ist nicht nur in dem Sinn „die Schlußfuge aller vorangehenden Aussagen"[73], daß diese mit Theo-Logik darin münden, sondern daß Glaube und Erfahrung von ihnen hier zusammengefaßt werden.
Es gibt aber auch noch einen unmittelbareren Erfahrungsweg. Untersuchen wir die Phänomene im irdischen Bereich, so zeigt sich sehr bald, daß ihnen allen das Stigma der Vergänglichkeit zukommt. Die Erkenntnis des atl Predigers: „Alles ist nichtig, alles ist umsonst" (1, 2) ist letzten Endes nicht Ausdruck eines müden Pessimismus, sondern eines illusionslosen Realismus. Aber auch wer sich ihr stellt, wird merkwürdigerweise im Normalfall davon nicht zur Resignation veranlaßt, sondern zum Handeln und zur Tat aufgerufen. Der Mensch hat wie Faust die Sehnsucht nach dem Bleibenden und nach der Vollendung in sich. Wir nehmen die Dinge nicht, wie sie uns erscheinen, sondern suchen nach einem letzten und endgültigen Sinn. Die Analyse der Phänomene endet nicht in einer Antwort, sondern mündet in eine Frage. Damit haben wir bereits so etwas wie eine Erfahrung von der Möglichkeit der Ewigkeit gemacht. Sie berechtigt nicht zum Schluß, es gebe sie auch wirklich, aber sie kann uns bereit zum Hören machen, wenn das Kerygma davon zu uns spricht.

**Leben aus dem Glauben an das Leben**

Das Bekenntnis des christlichen Glaubens ist nicht nur eine Aufreihung von Glaubens-Sätzen, sondern hat immer auch eine doxologische Funktion. Es ist preisende Antwort auf die Botschaft Christi. Daß sie tatsächlich Eu-Angelion ist, wird im Finale des Symbolum deutlich. Hier kann nicht einmal mehr der Anschein aufkommen, man rede von objektiven Wirklichkeiten, die einen existentiell nicht sonderlich berühren. Denn nun wird offensichtlich klar, daß es um die radikalste Betroffenheit des Subjekts geht — um sein Sterben. Und weil in diesem Satz alle anderen vorausgehenden Sätze des Credo zusammengefaßt werden, betrifft es uns in seiner Gänze. Der Lobpreis, den wir wagen, wenn wir es beten, bekommt daraus seinen letzten Ernst. Denn das Bekenntnis verharmlost nicht den Tod. Es stellt sich der Bitterkeit der Phänomene. Sie zeigen, daß Sterben kein sanftes Hinüberschlummern, sondern die

---

[72] *W. Beinert*, Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit: *H. Roßmann / J. Ratzinger*, Mysterium der Gnade (FS. J. Auer), Regensburg 1975, 132—145 sowie den gesamten Abschnitt „Die Erfahrung von Glauben und Gnade", a. a. O. 105—172 (mit weiteren Beiträgen von N. Schiffers, O. Wanke, L. Scheffczyk und S. Harkianakis).

[73] *H. Fries*, Und das ewige Leben: *W. Sandfuchs* (Hg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg 1975, 167.

äußerste Katastrophe des Menschen ist. So wenig wie der Tod des Herrn auf Golgota ist der Tod des Christen Schauspiel. Und wie Ostern seine volle Wirklichkeit erst vom Karfreitag aus entfaltet, so leuchtet die Verheißung von der Auferstehung der Toten erst richtig vor dem Hintergrund des Sterbens. Gerade weil im Tode alles verloren wird, wird Gott selbst darin gewonnen und in ihm alles.

Diese letzte Wirklichkeit taucht alle vorausgehenden in neues Licht. Sie ermöglicht es uns, das Leben realistisch anzunehmen[74]. Von ihr her bricht echter Humanismus auf. In ihm ist die einmalig-unvergleichliche Würde des Individuums gesichert. Durch ihn erfährt die Arbeit der Menschen, die Gestaltung der Welt, jede Entscheidung für Gerechtigkeit und Freiheit auch unter Opfern ihren tiefen Sinn. Noch das ungünstige Schicksal wird annehmbar. Die leidvoll von Ungezählten erfahrene Ungerechtigkeit im Leben wird zum Wert auf Hoffnung hin. Wer die Zeichen der Zeit vom Ende her zu lesen versteht, dem bleibt die Enttäuschung durch haltlose Utopien erspart. Im Glauben an die zeitüberwindende Treue Gottes wagt der Mensch die Freiheit: er braucht nicht mehr opportunistisch zu leben, sondern darf das Gute um der Güte Gottes willen verwirklichen.

Der Glaube an das ewige Leben schenkt Gelassenheit und Ruhe. Der Mensch, der aus ihm wirkt, hat den Sinn seines Lebens schon gefunden; er ist nicht genötigt, ihn ständig neu in eigener Regie zu begründen[75]. Darum kann er sich ungeteilten Herzens den Menschen und dem Kosmos zuwenden: beide nimmt er ernst, weil in beiden die Ewigkeit Gestalt annimmt. Aus dieser Ruhe kommt eine zielgerichtete Dynamik: die Zukunft ist das Maß des Handelns. So wird Leben aus dem Glauben an das ewige Leben freigesetzt, das jetzt schon zeugend im Zeugnis von Gottes Liebe wirkt. „Keine irdisch erreichbare Freiheit wird die Freiheit einholen, auf die der Christ mit begründeter Hoffnung vorausschaut, obschon jeder Versuch, irdisch Freiheit, Friede, Brüderlichkeit zu errichten, in der Richtung schreiten muß, in der die christliche Hoffnung weist. Der irdische Versuch, der echtem Auftrag Gottes entspricht, müßte zusammenbrechen, wenn die Kategorien der ‚Vergeblichkeit' und ‚Verfallenheit' den letzten Horizont irdischen Daseins bildeten. Sie sind Horizont, unübersteigbar in diesem Äon; aber es gibt diesen Horizont nur, weil die Schöpfung ihm widerwillig und ‚auf Hoffnung hin' unterworfen worden ist. Darum hat das Prinzip Hoffnung das letzte theologische Wort über die Konstitution der Welt"[76]. Dieses Wort in die Resignation der Gegenwart hinein zu sprechen, ist von höchster pastoraler Dringlichkeit. Es wird von uns verlangt, das Bekenntnis unseres Glaubens bis zum Ende preisend und verkündigend zu sprechen.

---

[74] Vgl. dazu *H. Fries*, a. a. O. 167—179.

[75] Vgl. dazu, was Paulus Gal 5, 19—23 über die Werke des Fleisches und die Werke des Geistes sagt.

[76] *H. Urs v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2/2, Einsiedeln 1969, 490 f.

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

J. L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 75 3 33
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

RAPHAEL SCHULTE

# Liebe und Erkenntnis

**Anmerkungen zur Besinnung und zum Engagement im Für und Wider des kirchlichen Pluralismus heute**

Es war das erklärte Ziel des II. Vatikanischen Konzils, die Wege zu einer inneren Erneuerung des Lebens der Kirche aufzudecken, um ihrer Aufgabe als Sakrament des Heils für alle Menschen und die Welt heute und in Zukunft gerecht zu werden. Damit ist in der Kirche unserer Jahrzehnte eine eigenartige Unruhe aufgebrochen. Denn es herrscht keineswegs Einmütigkeit darüber, ob es sich um eine heilvolle oder unheilstiftende Unruhe, um das Rauschen blutvoll-neuer Lebensvorgänge oder um den verwirrenden Lärm von Beunruhigungen handelt, die die Grundfesten der kirchlichen Gemeinschaft erschüttern, ja gar untergraben. Allzu sehr haben wir es mit guten und auch unguten Polarisierungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, sogar mit Streit und gegenseitigen Verdächtigungen und Verketzerungen, mit revolutionierenden Tendenzen wie auch mit Resignation zu tun. Wenn es sich auch offenkundig nicht immer um einfache, leicht durchschaubare und daher eigentlich doch nicht beunruhigende Alternativen der Einschätzung dessen handelt, was diese oder jene „Richtung" meint verteidigen und herbeiführen zu sollen, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß viele Christen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, ob Priester oder Laien, sich ernstlich sorgen um die Gefährdung, wenn nicht gar Untergrabung der Einheit, im Glauben, in der Lehre wie in der Praxis des gottgestifteten einen Lebens der Kirche Jesu Christi, ohne daß diese Sich-Sorgenden deswegen schon sogleich als unverbesserliche Konservativisten zu bezeichnen wären.

Wenn ich die mir gestellte Aufgabe richtig verstanden habe: eine Orientierungshilfe zum Verstehen und Bewältigen der Situation der Kirche, der Aufbrüche in Theologie und Praxis, der Schwierigkeiten und Hilflosigkeiten bis hin zu den Gefahren der Häresie und des Schismas zu bieten, so wird es gut sein, sich in aller Ruhe eine Reihe von Einzelmomenten des Phänomens vor Augen zu stellen, diese dann vorurteilslos zu betrachten, ihren Stellenwert zu erkennen suchen, um so Kriterien zu gewinnen für ein frohes, zuversichtlicheres und eben engagierteres Verbleiben in der lebendigen kirchlichen Gemeinschaft, auch und gerade in der Not ihrer Identität in der Welt und Relevanz für deren Heil. Es geht um ein bewußtes Ja zur christlich-kirchlichen Gemeinschaft, wie sie sich tatsächlich vorfindet und nicht bloßes Wunschbild ist, ohne dabei fatalistische Resignation oder brutale Revolutionsgesinnung in sich aufkommen zu lassen. Es geht darum, für den eigenen Bereich, zumal wenn er den „kleinen" und unscheinbaren kirchlichen Alltag bedeutet, sich den Mut zum Engagement christlich-lebendigen Glaubens geben zu lassen und sich gegenseitig darin zu ermuntern, damit Kirche (und das sind wir!) das sei und sein kann, wozu sie von Gott aus als Kirche bestellt ist: Zeuge der Wahrheit, der Erlösung durch das Kreuz, der Liebe zu sein, und das als Sauerteig, als Sakrament des Heils in der Welt für alle Menschen.

*

*Eines der heute überall anzutreffenden Schlagworte ist sicher das vom (geforderten oder aber bedauerten, wenn nicht gar schon verurteilten) Pluralismus in der Kirche*[1].

Was immer dazu zu sagen sein wird, zunächst sollte sich jeder Besonnene daran erinnern, daß Schlagworte immer — Schlagworte sind und daher ihnen nicht so ohne

[1] Zu einer gewissen Orientierung sei, neben den gelegentlichen Beiträgen in der „Orientierung" und in der „Herderkorrespondenz", auf folgende Bücher und die darin angeführte Literatur verwiesen: *Internationale Theologenkommission*, Die Einheit des Glaubens und

weiteres die Gewichtigkeit und „Würde" beizumessen ist, die sie zu haben vorgeben. Schlagworte müssen ja immer kurz, prägnant und plakativ sein. Entscheidend ist, was eigentlich mit ihnen ausgesagt, was mit ihnen projektiert werden soll. Und das ist freilich nicht mit nur einem Satz zu sagen. Bedenken wir, daß sich das Wort „Pluralismus" eingebürgert hat, ohne daß man sagen könnte, es gebe sachgerecht und sinnvoll wieder, was (jedenfalls meistens und zu Recht) damit eigentlich gemeint ist. Jede -ismus-Bildung hat in unserer Sprache leicht schon einen negativen Klang. Nicht anders geht es mit den verstärkenden Formeln wie etwa „sozialistisch" gegenüber „sozial", „nationalistisch" gegenüber „national", und also „pluralistisch" gegenüber „plural". Daher wird es gut sein, sich dieses (Sprach)Sachverhaltes bewußt zu sein. Wenn wir auch dem Sprachgebrauch nicht unmittelbar etwas entgegensetzen können, so sollte doch klar sein, wie sehr es etwas anderes ist, ob man von Pluralität im Sinne von Mannigfaltigkeit, Vielfältigkeit spricht, oder aber das Programm eines Pluralismus meint; ob man glaubt, von pluralen, also mannigfaltigen Möglichkeiten zu reden, oder aber für pluralistische Lösungen in allen Bereichen kämpfen will. So ist eine plurale Theologie sicher etwas wesentlich anderes als eine pluralistische, wenngleich uns wegen des eingebürgerten Sprachgebrauchs dieser Sachverhalt nicht mehr unmittelbar zu Gehör kommt. Wir werden aber erkennen, daß sich hier sehr viel entscheidet.

Das mit dem Schlagwort „Pluralismus" in der heutigen kirchlichen Situation — als Forderung oder als schon vorhandene Tatsache — angesprochene Phänomen, in der kirchlichen Praxis wie in der Theologie, ist zunächst einmal als Faktum zu sehen, und das um so mehr, als wir demgegenüber im „profanen" Weltgeschehen unserer Zeit eigentlich etwas anderes als charakteristisch erkennen können, nämlich die Einheitsbestrebungen auf fast allen Gebieten. Es ist hier nicht der Ort, auf diese sich gelegentlich widersprechenden, zum Teil sich ergänzenden Erscheinungen in unserer zeitgenössischen Geschichte einzugehen, wenngleich sie sicher auch für die kirchliche Situation ihren nicht zu übersehenden Einfluß haben. Bezeichnend ist, daß gerade in den durch die Naturwissenschaften und die Technik bestimmten Bereichen eine offenkundige Unifizierung des Denkens, Sprechens und Handelns sich findet. Kennzeichnend sind die einheitlichen mathematischen Formeln, die weltweit vereinheitlichte Sprache in den meisten Bereichen der Naturwissenschaften, in Verkehr und Technik. Freilich dürfte sich diese „Uniformierung" noch weitgehend auf diese Gebiete unseres menschlichen Zusammenlebens beschränken — wobei hier allerdings sogleich hinzugefügt sei, daß diese Bereiche auch in unheilvoller Weise das Gesamt menschlichen Daseins in Beschlag zu nehmen drohen, wenn nicht endlich wieder anderes solchem unifizierten, nur mehr auf Technik und Funktion in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft beschränkten Denken, Fühlen und Handeln entgegengestellt oder zugesellt wird. Denn es wird heute doch wieder erkannt, daß es unaufgebbare bzw. wiederzugewinnende Werte ganz anderer Art gibt, zumal in den einzelnen Kulturen, Denk- und Lebensformen, und daß es eben nicht der Sinn der weltumfassenden Einheitsbestrebungen sein kann bzw. sein sollte, alle diese verschiedenen Kulturen, Denk- und Lebensformen auf eine uniforme Einheitsgestaltung hin fortschreitend zu „überwinden" oder „aufzuheben". Ganz abgesehen davon, ob das überhaupt je gelingen könnte (ohne eben daß es diktatorisch weltweit befohlen und damit den Untergang

---

der theologische Pluralismus (Thesen; Kommentar von J. Ratzinger u. a.) = Sammlung Horizonte NF 7, Einsiedeln 1973; *H. U. v. Balthasar*, Einfaltungen, Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969; *ders.*, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1973; Neues und Altes. Zur Orientierung in der augenblicklichen Situation der Kirche, mit Beiträgen von *J. Kremer, O. Semmelroth* (Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie), *J. Sudbrack*, Freiburg 1974; *H. Schulze / H. Schwarz* (Hg.), Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft, 25 Beiträge aus evangelischer Sicht, Hamburg 1971.

des Humanen bedeuten würde), so würde es sicher eine unübersteigbare Hürde bedeuten, sinnvolle und einsehbare Kriterien für die Auswahl der Elemente anzugeben, die zu einem uniformen Konglomerat kultureller Lebensgestaltung zusammenzuschmelzen wären. In Wirklichkeit neigt man ja längst wieder dazu, national und kulturell Eigenständiges, freilich jenseits allen militanten Nationalismus' oder entsprechend aus- und übergreifender Kulturdiktatur, aufs neue zu pflegen, ihm jedenfalls in seinem angestammten Raum Leben zu gewähren.

Auf die Kirche, wie sie sich nach dem II. Vatikanum vorfindet, geschaut, lassen sich ähnliche, zunächst fast widersprüchlich scheinende Phänomene feststellen. Auf der einen Seite war das Konzil sicher eine eindrucksvolle Demonstration lebendiger Einheit der Kirche, auch lebendigen Einheitsbewußtseins aller am Konzil Beteiligten, bis hin zu jenen, die nur als „Beobachter" zugegen sein konnten. Auf der anderen Seite wünschten sich viele Christen, Theologen wie Bischöfe, Priester und Laien, von dem durch Papst Johannes XXIII. geforderten aggiornamento für die Kirche auch den Beginn einer neuen Phase des Lebens der einen Kirche und sie bemühten sich tatkräftig, sie vorzubereiten, eine neue Epoche kirchlichen Lebens, in der ein nicht mehr zeitgemäßer römischer Zentralismus in Lehre und Praxis abgelöst würde durch einen christlich vertretbaren, ja erforderlichen Pluralismus. Vergleicht man einmal die Erscheinungen in der Welt von heute und in der heutigen kirchlichen Situation, dann kann man unschwer feststellen: In der katholischen Kirche war und ist das eigentlich längst verwirklicht und praktiziert, was die Staaten, Völker und Kulturen erst anstreben, nämlich zu weltweiten Einigungen zu gelangen. Umgekehrt ist es Problem der Kirche geworden, den pluralen menschlichen Möglichkeiten mehr Raum zu gewähren, den vielfältigen eigenständigen Kulturen und daher auch den mannigfaltigen Möglichkeiten legitimer kirchlicher Pluralität in Glaubens- und Lehrformeln, in Theologie wie im kirchlich-praktischen Leben (Liturgie, Recht usw.) volle und freie Entfaltung zu garantieren.

So gesehen ist „Pluralismus" als Forderung nach wie vor eines der gängigsten Schlagworte in der Kirche. Es läßt sich dabei freilich eine eigenartige und eben auch besorgniserregende Polarisierung der Auffassungen erkennen. Denn der Pluralismus wird heute längst nicht mehr deshalb dringend gefordert, weil er nur Gutes und Befreiendes erbringe. Auch die gegenteilige Auffassung ist vorhanden und greift gelegentlich weit um sich, die den Pluralismus meint fürchten zu müssen, da er den Beginn des Ruins kirchlicher Einheit und folglich der Kirche Jesu Christi überhaupt darstelle. Tatsächlich verbergen sich ja hinter dem Schlagwort „Pluralismus" viele Tendenzen, die genau zu bewerten fast unmöglich erscheint. So etwa ist das eine, freilich leicht durchschaubare Extrem durch die vertreten, die zwar Pluralismus fordern, in Wirklichkeit aber mit dieser Forderung sich nur den Aktionsraum für ihre längst festgelegte und auf ihre Weise doch wieder intolerante Fortschrittslehre in der festgefügten kirchlichen Struktur verschaffen wollen. Hier ist „Pluralismus" in Wirklichkeit ein Alibi für Intoleranz neuer Art, die sich unter dem Schutz des Pluralismusgedankens Eintritt verschaffen will. Lauterer sind jene Bemühungen, die den Pluralismus als Übergang betrachtet wissen wollen, als eine, eben pluralistische Weise kirchlicher Lebensgestaltung, die heute dringend gefordert ist, um eines Tages durch anderes, Gültigeres abgelöst zu werden, das mittels des gewährten Pluralismus und seiner sinnvollen Auswirkungen zu erreichen sei. Dabei soll es der innerkirchlichen, zunächst pluralistisch offenen Entwicklung überlassen bleiben, was genau diesen Pluralismus ablösen wird, und wann das geschehen kann. Eine weitere Weise, sich dem Pluralismus gegenüber zu verhalten, ist auf Grund der faktischen Zustände in der Kirche, die sich aus den verschiedensten Entwicklungsströmungen, aus Reformen und Beharrungsbestrebungen heute allenthalben zeigen, verständlich, wenn auch nicht zu bestätigen: Das eher resignierte Gehenlassen der Dinge kirchlichen Lebens. Man ist des ständig Neuen, der immer wieder als Experiment oder auch als „endgültig" einzuführenden oder eingeführten Neuerungen

so überdrüssig geworden, daß man, selbst innerlich mehr oder weniger dem sog. „Alten" treu bleibend, das, was nicht vermeidbar ist, zwar mitmacht, aber im Grunde alles irgendwie unbeteiligt laufen oder es durch andere durchführen läßt. Das Extrem schließlich auf dieser Seite ist durch jene bestimmt, die sich militant allem widersetzen, was das II. Vatikanum durch seine Bestimmungen und Anregungen erbrachte, wobei diese konziliare Erneuerungswelle innerhalb der katholischen Kirche als Satanswerk erklärt wird.

*Schauen wir darauf, was denn nun innerhalb des Lebens der Kirche der Pluralismusforderung ausgesetzt wird, dann läßt sich das zusammenfassend etwa folgendermaßen angeben:*

Vom Konzil her gesehen, war zunächst die Frage nach der Eigenbedeutung der sog. Einzelkirchen in der Gesamtkirche akut. Das betrifft zunächst die schon alte Problematik der Stellung des römischen Bischofs zu den anderen großen kirchlichen Einheiten, besonders zu den Patriarchen in Ost und West. Von daher freilich stand und steht immer aufs neue zur Frage, wie sich die jeweilige Eigenart und der Zusammenhang von Papstamt und Bischofsamt, von Priester- und Laienstand (vgl. die geforderte Demokratisierung in kirchlichen Entscheidungsgremien), von Theologie und allgemeinem Lehramt, von Lehr- und Hirtenamt in der Kirche darstellen, und wie dieses alles zu „funktionieren" habe. Daß das alles keine bloß akademischen Fragen sind, ist heute längst dem einfachsten Laien offenkundig. In einer weiteren, sehr entscheidenden Frage hat das Schlagwort „Pluralismus" gleichfalls Eingang gefunden, und das mit ihm Geforderte wird oft als *die* Lösung dieses Problems angesehen: die Frage nach den getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, nach ihrer Bewertung wie ihrer gewünschten und ersehnten Einbringung in die Einheit der Kirche Jesu Christi. Denn diese „Einbringung in die Einheit" soll gerade nicht als *Rück*kehr in die eine, d. h. katholische Kirche begriffen werden, sondern als Eins-Werden in Pluralität. Hier besonders zeigt sich die Brisanz der Frage nach dem Maß von unbedingt notwendiger Einheit (und Einheitlichkeit) und dem der möglichen (oder gar wünschenswerten) Vielfalt, wohlgemerkt innerhalb der erst zu erreichenden *einen* Kirche (wobei wir es hier noch offen lassen wollen, ob Einheit und Vielheit in der damit suggerierten Weise zusammenstehen können oder nicht doch auf verschiedenen Ebenen anzusetzen sind). Wenn wir auf dieses Feld eines geforderten oder (von anderen) gefürchteten Pluralismus der vielen Konfessionen oder Teilkirchen konfessioneller Prägung in der Einheit der Kirche schauen, dann werden vielleicht am unmittelbarsten alle Momente sichtbar, die zwar auch schon innerhalb der katholischen Kirche vorhanden, in ihr aber oft verdeckt sind. Es sind das die Fragen nach Einheit und Vielfalt einmal in der Glaubens-Praxis des „alltäglichen" kirchlichen Lebens, in Liturgie etwa und privater Frömmigkeit, im Gemeindeleben an einem Ort (Land, Nation, Stadt, Dorf etc.), im Zusammenleben größerer kirchlicher Verbände bis hin zur „Struktur" der Gesamtkirche. Auf der anderen Seite gleichsam stehen (ohne daß sie von jenen ganz getrennt betrachtet werden dürften) die Fragen in bezug auf die Glaubens-Überzeugung, wie diese sich (außer im Leben selbst) im privaten und im öffentlichen Bekenntnis, in der Lehre der „offiziellen" Kirche bis hin zur wissenschaftlichen Theologie ausspricht.

Aus allen diesen Andeutungen wird ersichtlich, daß sich das mit „Pluralismus" Angesprochene faktisch auf alle kirchlichen Lebensbereiche erstreckt. So gesehen, wird es nicht möglich sein, auf alle damit anstehenden Fragen eine unmittelbar einleuchtende Antwort zu geben; dazu ist die jeweilige Problematik zu vielschichtig. Wenn nun im folgenden versucht wird, in der gebotenen Kürze einiges vorzutragen, so möge es recht verstanden werden: Es soll darum gehen, einige Kriterien zur Beurteilung (ohne Verurteilung) des Pluralismusgedankens, wie er heute faktisch umgeht, anzubieten. Denn es geht ja irgendwie um die Unterscheidung der Geister, um die Einsicht

in die Berechtigung und Notwendigkeit einer Pluralität (und so evtl. um den Auftrag zum Pluralismus), aber auch um das Erkennen seiner Grenzen. Wir werden vor allem nach theologischen Begründungen des Pluralismus fragen und nach deren Tragfähigkeit. Das gilt um so mehr, als sich Pluralität und Einheit immer irgendwie gegenüberstehen bzw. sich zu ergänzen haben. Faktisch ist ja mit dem Pluralitäts-Problem zugleich immer auch das der Einheit gestellt. Geforderte Vielheit und geforderte Einheit sind zueinander zu vermitteln. Damit ist aber auch schon die Frage nach der eigentlichen und letzten Begründung von Pluralität und Einheit aufgeworfen, vor allem nach ihrer ursprünglichen Zuordnung. Zu all dem soll nun einiges überlegt werden, ohne das es schwerfallen muß, hinreichende und glaubwürdige Kriterien für Theorie und Praxis zu gewinnen. Denn — das kann hier sicher schon vorweg festgestellt werden — nicht alle Pluralität, wie sie sich tatsächlich vorfindet bzw. gefordert wird, kann für sich in Anspruch nehmen, genuine und ursprünglich beabsichtigte Entfaltung und gültige Wachstumserscheinung zu sein; manche Pluralität unter den Christen, in Glaubenslehren und in Glaubenspraxis, entstammt auch aus schuldhaftem Verhalten, aus der Aufkündigung der Gemeinschaft, wenn nicht gar aus Sünde. Entsprechendes wäre zu sagen von dieser oder jener Weise, auf Einheit zu pochen und sie mit Gewalt durchzusetzen.

*

*Wollen wir wissen und für unsere Überlegungen fruchtbar werden lassen, was es ursprünglich mit Einheit und Vielheit auf sich hat, dann dürfen wir nicht irgendwo ansetzen.*

Auch auf Jesus Christus sich unmittelbar zu berufen, wird nicht hinreichen. Denn er ist ja doch gekommen, den Frieden *wiederzu*bringen, die Erlösung, und damit Einheit und Mannigfaltigkeit neu zu begründen. Somit wird es gut sein, tatsächlich beim Schöpfungsgedanken Gottes, ja bei Gott selbst anzusetzen, da „aus ihm alles ist" (1 Kor 8, 6). So ist es keine banale Trivialität, wenn wir hier zunächst auf Gott als den einen und einzigen, den Ursprung und Schöpfer alles dessen verweisen, was ist, tätig wirkt und geschichtsmächtig handelt. Denn, christlich gesprochen, ist dieser Gott nicht irgend-einer, sondern der, den wir als den einen *und* dreifaltigen bekennen. Das bedeutet für uns: Gott Vater, als der eine und einzige Ursprung schlechthin, innertrinitarisch wie „nach außen", ist *der* Grund der Einheit in Gott und daher jeder wahren Einheit überhaupt. Zugleich aber ist er Ursprung des Sohnes, des Logos, des „Anderen" in Gott. Dieser Logos ist, wie ganz *aus* dem Vater, ganz Gott-von-Gott, so auch ganz *auf* den Vater *hin* (vgl. Jo 1, 1 u. 1 Jo 1, 2). Mit anderen Worten: In Gott selbst ist (wenn wir so sagen dürfen) die „Vielheit" aus der Einheit, Vielheit aber in gegenseitiger Bezogenheit und auf Gemeinschaft des einen Lebens hin. Das Hervorgehen des Logos (wie dann des Geistes) und also das Hervorgehen des Logos (und des Geistes) sind gerade kein *Entlassen aus* der Einheit, kein Verlassen der Einheit, sondern das Hereingehen in den Eigen-Stand zur *einen* Lebensgemeinschaft im Miteinander- und Aufeinander-hin-Sein, zur Gemeinsamkeit also. Die Begründung der „Vielheit" *aus* der Einheit ist zugleich und unmittelbar und wesentlich auch Gründung *in* Gemeinschaft hinein. Diese ist nicht erst ein Zweites, Nachträgliches, sondern ist innerster Sinn und eigentliche Erfüllung der begründeten Vielheit aus dem Einen als ihrem Ursprung. Und wenn es gilt, daß der Hervorgang des Logos und des Geistes in Gott nicht aus naturaler, unfreier Notwendigkeit (necessitas), sondern aus personaler, freier Liebe zu begreifen ist, dann wird erkennbar: Liebe will ihrem innersten Wesen nach den andern wirklich als den anderen, und ist daher, so gesehen, auf „Vielheit", auf Anders-heit aus. Das aber doch immer und zugleich so, daß Gemeinsamkeit und Lebensgemeinschaft der Sinn und das Ziel der Begründung dieser Vielheit-aus-Liebe sei. Das Frei-Lassen des Geliebten ist gerade nicht das Ent-Lassen, etwa im Sinne des Fortgehen-Lassens; genau das ist nicht der Sinn des

Freigebens der Liebe. Vielmehr ist diese im einen und selben Akt darauf aus, aus der eigenen Identität den andern als den andern sein und ihn in Gemeinschaft mit sich sein zu lassen. Somit würde ein Pochen gerade auf das Freigelassen-Sein in den Eigenstand, und nur darauf, genau dem widersprechen, was Liebe ist und „will", — obwohl Liebe tatsächlich freiläßt ins Eigen- und also Anders-Sein. Und ein Pochen auf das Eins-Sein, ohne gerade auch ins Anders-Sein frei zu lassen, würde in Wirklichkeit unikale Identität und also keine Liebe begründen, die sich ja wesentlich auf den anderen bezieht, „zwischen" zweien oder mehreren das Band der Einheit ist.

Mit dieser kurzen Überlegung haben wir Entscheidendes gewonnen. Ist das gerade Bedachte in Gott (von seiner Offenbarung her) offenkundig, und ist Gott nicht *irgendwie* der Ursprung all dessen, was ist, sondern gerade in seiner trinitarischen Einheit Grund und Begründung für das, was das Geschaffene je als es selbst im einzelnen wie auch im Gesamt ist, dann haben wir schon den Schlüssel für das Weitere. Das Geschaffene ist, so dürfen wir kurz sagen, nicht etwa von Gott ins eigene Dasein *ent*-lassen. Alles ist vielmehr erschaffen durch und in jenem einen Wort Gottes, um in dessen Auf-den-Vater-hin-Sein selbst in Seins- und Lebens*gemeinschaft* mit Gott zu sein. Das Mannigfaltige des Geschaffenen ist das vielfältige Anders-Sein-Lassen von Gott her in die Gemeinsamkeit des Von-und-mit-Gott-Seins. Das Viele ist vom Ur-Gedanken Gottes her *aus* Liebe je das, was es ist, um *in* Liebe *mit* Gott und untereinander verbunden zu sein. Das ist, recht betrachtet, der innere Sinn und die eigentliche Konsequenz der in Gottes personaler Liebe begründeten Kontingenz des Geschaffenen im einzelnen wie insgesamt.

Das alles gilt in einem eminenten Sinn vom Menschen. Das ist ja, neben anderem, was „Ebenbild und Gleichnisbild Gottes" als biblische „Definition" des Menschen besagen will. Der Mensch, und so die vielen einzelnen Menschen sind, als je freigelassene Personen, gerade in ihrem Anders- und Eigen-Sein doch unmittelbar und nicht erst nachträglich als „Gegenüber-Stand" = Du Gottes gemeint: Gerufen als je Eigen-Person-Sein *in* die Gemeinschaft, die selbst in Gott ist und ihren einen Ursprung hat. Und wie die vielen einzelnen geschaffenen Wesen nicht ins Chaos ent-lassen, sondern als Uni-versum, als Gemeinschaft Gott-Mensch-Welt gedacht und gegründet sind, so ist jede Individualität, die einzelner Personen wie die von Gruppen und „Völkern", immer auf jene Einheit hin und in Gemeinschaft miteinander stehend gedacht. Das Vieles-Schaffen ist identisch mit der Stiftung der Gemeinsamkeit; diese ist nichts Nachträgliches oder Beliebiges. Mit der Aufgabe, zu sein, ist also zugleich und in einem die Aufgabe gestellt, je selbst das Eigene zu sein *und* dieses in Gemeinschaft und auf Gemeinsamkeit hin zu sein. Von daher gesehen, gibt es, gemäß dem göttlichen Schöpfungsgedanken, ohne Zweifel auch so etwas wie Entfaltung, Wachstum, Vermehrung, ein Werden also in das Mannigfaltige hinein. Doch ist dieses von Gott her immer und zugleich auch das innere Reicher-Werden der ursprünglich begründeten Einheit. Sich-Entfalten bedeutet daher ursprünglich auch immer Sich-Einbringen ins Gemeinsame und nicht Hinauswachsen aus der Gemeinsamkeit. Jedes Entfalten in die Mannigfaltigkeit ist identisch mit dem Reicher-Werden des Gemeinsamen; beides kann, vom göttlichen Ursprung her, an sich keinen Widerspruch bedeuten, nur reicheres Leben, aber kein gegenseitiges Sich-Widerstreiten. Alles in allem: Wir erkennen, daß von Gott, dem Ursprung her, Einheit und Mannigfaltigkeit sich gegenseitig bedingen, fördern und aufeinander bezogen sind.

*

*Von diesen Überlegungen her haben wir sodann auch einen ersten Zugang zur Frage nach der Einheit und Pluralität der Wahrheit.*

Von der Offenbarung her wissen wir: Gott ist als personaler, die Welt und den Menschen durch sein Wort ins je eigene Dasein *und* eben in seine Gemeinschaft berufender Gott zu verstehen; und entsprechend ist der Mensch ein zur Kommunikation,

d. h. ein zum Sprechen mit Gott und untereinander ermächtigtes Wesen. Sprache hat es aber wesentlich mit Wahrheit zu tun, und umgekehrt. Gemeinschaft von Personen heißt ja, Kommunikation miteinander pflegen, sich-selbst, gerade als den je-anderen, auf den anderen hin zum Ausdruck bringen, sich-selbst-mitteilen. Diese hier gemeinte personale Gemeinschaft steht und fällt aber mit der Wahrheit: Je voller und gültiger man „sich-selbst zum Ausdruck bringt", sich mitteilt, sich zuspricht, um so reicher ist die Gemeinschaft, um so reicher wird der je einzelne durch den andern. Das Zurückhalten des je Eigenen, das Sich-Verschließen vor dem anderen ist Zurückhalten der Wahrheit und damit Leugnung des Auf-Gemeinsamkeit-hin-Seins. Wir können „Wahrheit" hier betrachten einmal als die Übereinstimmung des Gesagten mit der zum Ausdruck zu bringenden Wirklichkeit, sodann auch mit dem, was Bewahrheitung der Person heißen mag. Weil Sprache und Wahrheit zuinnerst vom Personalen her begründet und dementsprechend zu verstehen sind, wird das Entscheidende sichtbar: In der Gemeinschaft der „Vielen" wird es so etwas wie *eine* Sprache geben, als das eine Kommunikations-Mittel aller zur einen Gemeinsamkeit hin Seienden. In diese eine Sprache bringt sich jeder, als das je-andere Individuum, auf die je-eigene Weise ein, so wie die je Verschiedenen sich in die eine Gemeinschaft einbringen. Die Vielfalt der Personen bringt die „Pluralität" der Wahrheit mit, *insofern* jede Person sich als sie selbst, unverwechselbar und unvertauschbar, aber auch jenseits aller Uniformität, einbringt. *Diese* Pluralität ist aber das Gegenteil von Unverständlichkeit oder gar Widersprüchlichkeit, weil ja jedes Einbringen des je Eigenen als Sprechen-auf-den-andern-hin, als Selbst-*Mitteilung*, als Sich-Einbringen in die Gemeinschaft gemeint ist, und also nicht als Sich-Verstecken.

Bei aller Vielfalt des je einzelnen Ich und Du gibt es aber auch das Wir. Es gibt zusätzlich zum Ich- und Du-Sagen auch das Wir-Sagen, d. h. das gemeinsame Aussprechen des Gemeinsamen, ein Wir-Sagen, dessen Einheit und Gemeinsamkeit im gewußten und bewußt-gewollten Miteinander dessen begründet ist, was dabei zur Sprache kommt. Ohne ein solch mögliches und tatsächlich vollzogenes Wir-Sagen in begriffener Wahrheit und Wahrhaftigkeit gäbe es überhaupt keine personale Gemeinschaft. Wieder erkennen wir: Auch in bezug auf die Wahrheitsfrage bedingen Mannigfaltigkeit und Einheit einander, sind sie alles andere als sich ausschließende Momente — freilich sofern wir auf den Ursprungsgedanken Gottes schauen, Wahrheit ist, so gesehen, niemals monophonisch, sondern symphonisch; sie ist nicht einstimmig, sondern harmonisch, ist nicht statisch-eintönig, sondern lebendig-melodisch[2].

Alles das, was wir so erkennen, ist nun freilich nicht einfach vom Schöpfungsbeginn an ein Ist-Stand, in sich unbeweglich und starr bestehend; es ist das alles vielmehr, wie das menschlich-personale Sein überhaupt, als Gabe Gottes Aufgabe des Menschen, in Geschichte zur personal und frei-willentlich gestalteten Erfüllung zu bringen. Und hier stoßen wir nun auf das weitere, nach den Schöpfungsdaten Entscheidende. Die bisher betrachtete Ordnung von Einheit und Vielheit ist, mit der biblischen Offenbarung zu sprechen, durch die Sünde zerstört worden. Sünde des Menschen heißt in diesem Zusammenhang: die Aufkündigung der Lebensgemeinschaft mit Gott. Durch diese Aufkündigung der Gemeinschaft mit Gott sind nun sowohl die Einheit (= Gemeinsamkeit) wie auch die Pluralität betroffen. Die auf Gemeinsamkeit in bezogener Eigenständigkeit geschaffene Pluralität wird in eine ganz andersgeartete, eben verkehrte pervertiert: in das Vielerlei des beziehungsfeindlichen Nebeneinander. Das je einzelne findet sich plötzlich als ver-einzelt und auf sich selbst zurückgeworfen vor. Das mannigfaltig in der Einheit Seiende wird zum Vielerlei der beziehungslos und daher schließlich sinnlos je dieses und jenes Für-sich-Seienden und so eben des Seins überdrüssig werdender Wesen. Aus der Liebe, die den anderen frei ihn selbst sein und

[2] Vgl. dazu *H. U. v. Balthasar*, Die Wahrheit ist symphonisch (vgl. die Angabe in Anm. 1).

miteinander in Gemeinschaft eins sein läßt, wird der Streit der je sich-selbst gegen den anderen behaupten Wollender. Kurz, es entsteht die Pluralität des Sich-voneinander-Absetzens, Abgrenzens, Auseinandersetzens. Einheit wird nicht mehr verstanden als Gemeinschaft der sich-schenkenden und den anderen frei-lassenden Liebe. Vielmehr gibt es nur noch (wenn überhaupt) berechnete Vereinigung zur Erreichung bestimmter, ver-einbarter Eigeninteressen, zur Förderung nämlich des je Eigenen unter ängstlicher Wahrung der (tatsächlichen oder gar nur mehr vermeintlichen) Eigenständigkeit, im argwöhnischen Achten auf den anderen und dessen Macht. Oder die Einheit wird gefürchtet als Uniformierung und Beschränkung der individuellen Freiheit, daher soweit irgend möglich vermieden. Kennzeichnend für diesen Zustand ist die Trennung eher als die Gemeinsamkeit. Jedenfalls sind durch die Sünde als Aufkündigung der ursprünglichen Gemeinschaft überhaupt erst Einheit und Pluralität, sich gegenseitig bereichernde Momente, zum Lebens*problem* geworden: Beide liegen seitdem im Widerstreit, und es erscheint vom Menschen her unmöglich, beiden zugleich voll gerecht werden zu können, ohne daß nicht das eine oder das andere „zurückstecken" muß.

Damit ist aber auch die Wahrheit zum Problem geworden. Die Sünde bedeutet ja zugleich auch Lüge, das Nicht-wahrhaben-Wollen der Wirklichkeit, wie sie an sich von Gott her ist. Seit der Sünde ist der Mensch sich der Rede des anderen nicht mehr sicher, so sehr, daß er auch nicht mehr glaubt, Gott trauen zu dürfen. Eine vorbehaltlos wahre Rede und das Sich-selbst-Zusprechen in Wahrheit ohne verheimlichte Hintergedanken erscheinen als nicht mehr glaubhaft. Das vorgängige Vertrauen des Sich-Verstehens im Gespräch der gegenseitigen Zusage der Liebe ist dem Mißtrauen gewichen, so daß jeder Satz immer erst noch einmal hinterfragt werden muß, da es nicht mehr „feststeht", was Gewißheit personal zugesprochener Selbstmitteilung in Freiheit sein könnte. Seit der Sünde kommt in das Miteinander des Sprechens die Skepsis, so daß der Mensch schließlich auch seiner eigenen Erkenntnis nicht mehr glaubt trauen zu dürfen. Was zuvor das Freude stiftende Staunen über die „unbegreifliche", weil von Gott her unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Dinge, der Erkenntnisse und Gedankenschöpfungen war, weicht nun der, wie man meint, unausweichlichen und daher resignierenden Behauptung der Absurdität; denn es fehlt die „unschuldige" Einsicht in die eben nicht-berechnende, das Eigene schenkende, den anderen sein lassende Liebe, so daß jetzt nur noch das „an sich und für sich Denken" der Grund allen Fühlens, Denkens und Handelns zu sein scheint. Daß Wahrheit in personaler Liebe begründet und von ihr ein Leben lang (und gar auf ewig) bewahrheitet und als wahr bleibend gelten könne, erscheint als unbegreifbar, jedenfalls als nicht-beweisbar. Man fordert jetzt von der Wahrheit Unmögliches und erkennt nicht, daß die Wahrheit der personal sich in Wahrhaftigkeit zusprechenden Liebe ja gar nicht *be*wiesen werden kann, da sie sich doch jeden Tag aufs neue *er*weisen will. Daß man bei seinem einmal gegebenen Wort verbleiben kann, ohne daß das Tod bedeutet, daß also ein Wort es selbst bleiben kann und bleiben muß, erscheint als Un-Sinn. Durch die Sünde ist daher Einheit wie Vielheit zur Not des Menschen in seinem nach wie vor gegebenen Zusammenleben geworden. Sprache und Gültigkeit der Rede entbehren jetzt des verläßlichen Grundes; die Wahrheit wurde zum Problem. Dadurch aber erscheint das Leben selbst, weil unausweichlich eingefangen in diese Nöte, absurd und sinnlos.

*

*In diese Situation hinein schafft nun Gott, bei seinem einen Wort und Zuspruch seinerselbst bleibend, die Erlösung in Jesus Christus.*

Für unseren Zusammenhang sind jetzt folgende Momente des Erlösungsgeheimnisses bedeutsam. Zunächst: Gott wirkt das Heil (das Wieder-ins-Heil-Bringen) durch das eine und selbe Wort, durch das alles geschaffen ist. Gott *kann* also im einen und

selben Wort seine eine Liebe weiterhin zusprechen und wirksam sein lassen, auch noch *nach* dem Widerspruch des Sünders. So ist also das Neue — neu, und doch nicht ein einfach ganz-anderes. Es erweist sich: Bleiben und Neuwerden sind bei Gott kein Widerspruch, sondern Ausfaltung seines einen Wesens. Weiter: Gott wirkt sein Heil in der weiterschreitenden Geschichte, nicht durch Umgehen des bisher Geschehenen, sondern gerade durch Einbeziehen des inzwischen Personal-Verfügten, sogar des durch den Sünder Personal-Verfügten. Gott läßt ja seinen Sohn in die Gemeinsamkeit *der* menschlichen Existenzweise eintreten, die von sich aus den Widerspruch zur Gemeinschaft und zum Leben, also gerade Trennung und Tod bedeutete. *Das* ist ja das Geheimnis des Kreuzes, des Todes des Sohnes Gottes als Erlösung: gerade nicht die göttliche Bestätigung der Trennung, des Mißtrauens, der Skepsis, sondern bleibende und nochmals vertiefte und bestätigte Selbst-Mitteilung seines Gott-für-den-Menschen-Seins. Die hypostatische Union ist ja Symbol und Wirklichkeit dieses Geheimnisses der ursprünglichen, jetzt aber neu-geschaffenen Einheit, in die hinein jetzt sogar und gerade die pervertierte Vielheit aufgehoben und gewandelt, in der wieder Friede zwischen den zu Feinden gewordenen Mächten gestiftet werden soll. Erlösung ist gerade nicht Selbstbehauptung Gottes gegen den Sünder, sondern neugestiftete, d. h. wieder neu begründete Gemeinsamkeit mit dem Sünder, um *in* dieser gottmenschlichen Gemeinschaft gegen die Sünde, d. h. gegen die Trennung, gegen die Lüge, die Skepsis des Sich-nicht-Verstehen-Wollens oder -Könnens endgültig einen Wall aufzurichten. Durch die Kenosis des Gottessohnes in die hypostatische Union mit dem Fleisch der Sünde hat Gott erwiesen, daß er sich-selbst sogar in der unscheinbaren, vom Widerspruch verunstalteten menschlichen Existenzweise und dem von ihr mitgeprägten Wort weiterhin und tiefer zusprechen, sich-selbst mitteilen kann und es tatsächlich in angebbarer Geschichtlichkeit getan hat. Jetzt, d. h. seither ist Gott nicht mehr zu vernehmen, es sei denn durch diesen Jesus von Nazareth, und also niemals mehr „neben" oder „außer" oder „nach" ihm. So hat Gott seinerseits die Einheit wieder begründet und der pervertierten Pluralität den Weg zu ihrem ursprünglichen Sinn wieder eröffnet, freilich wiederum und weiterhin in der Freiheit personal-gestifteten Eigen-Standes. Und das heißt an dieser Stelle: Nur für die, die diese Ermöglichung glaubend aufgreifen und in der neugestifteten Gemeinschaft für sich und für die Welt wirksam werden lassen. Diese neue Gemeinschaft ist die *Kirche*, oder besser: Gott und sein (neues) Volk. Denn Eintritt und Zugehörigkeit zur Lebensgemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Geiste Gottes, und Eintritt und Zugehörigkeit zur Kirche sind ein und dasselbe.

Um die kirchliche Existenz, zumal im Blick auf Einheit und Pluralität recht zu begreifen, müssen wir aber noch eines einbringen: Gott hat in Jesus Christus das Heil gewirkt nicht im Sinne einer mechanischen Reparatur, so daß gleichsam automatisch und ungeschichtlich der sog. Ur-Stand in mannigfaltig sich gestaltender Einheit „wiederhergestellt" wäre. Vielmehr ist Gott bei seinem einen Wort auch in dem Sinne geblieben, in dem er wahre, personale Gemeinschaft *in Geschichte* begründete, eben zu einer wahren, wirklich gemeinsamen Lebens-*Geschichte* Gottes und des Menschen. Und daher: So wie Gott selbst in seinem einen Wort diese Geschichtsexistenz so auf sich nahm, wie sie verfügt war, nämlich auf den Tod hin, so wie er sich, ohne das konkret Gewordene zu umgehen, in die verlaufende Geschichte hineinbegeben und ihr dadurch die Sinn-Richtung neu verliehen hat, so liegt es nun seit diesem Ereignis am Menschen, auf eben diese Weise sich in diese, neu ausgerichtete Geschichte hineinzubegeben, sich in sie mit dem Ziel Gottes selbst hineinrufen zu lassen. Was so ausgesprochen ist, will das einbringen, was in einem anderen Zusammenhang Paulus das Mitleiden mit Jesus Christus, das Mitseufzen der Kinder Gottes mit der zur endgültigen Erlösung berufenen Kreatur nennt (vgl. Röm 8, 18—39). Daß das so gefordert ist, ist nicht unverständliche Willkür, sondern Folge des einen Gedankens Gottes, in dem er in voller, ungebrochener Wahrheit wahre Lebens-Gemeinschaft mit dem

Menschen eingehen und sie bis zur Vollendung mitgehen wollte. Geschichte ist kein unverbindliches Spiel, sondern Realität des gott-menschlichen Lebens. Mit einem Wort: So wie Gott sich-selbst hat bestimmt werden lassen von der Todesverfügung durch den Menschen, indem er für sich das Kreuz wirksam werden ließ, so muß nun auch der Mensch, will er in Gottesgemeinschaft und in Einheit mit Gott seinen Eigen-Stand in Neuheit gewahrt und bewahrheitet wissen, sich unter dieses Gesetz des Kreuzes gestellt wissen wollen. Wieder sind wir bei dem, was Kirche Jesu Christi als Volk Gottes des Vaters auf dem Weg zur Vollendung bedeutet. Und das hat seine unausweichlichen Folgen für ein gültiges Verständnis von Einheit und Pluralität, gerade wenn diese als zusammengehörige Weisen christlich-kirchlicher Existenz anerkannt sein sollen.

Die Kirche ist ja nicht schon vollendetes Reich Gottes, sondern „erst und nur" Sakrament zu dessen Herbeiführung; Kirche ist nicht schon die Gemeinschaft der endgültig und ungefährdet Erlösten, sondern derer, die durch die Taufe in das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung hineingenommen und beauftragt sind, um am Heil für sich, für die anderen Menschen und die Welt mitzuwirken; Kirche ist nicht die Gemeinschaft derer, die des Heils endgültig und vollendet teilhaftig geworden und dessen sicher und gewiß sind, sondern die auf den Weg des Heils Gestellten, um mit ihrem Herrn das Heil für alle zu wirken, ohne selbst schon allen Anfechtungen entronnen zu sein; Kirche ist nicht schon der vollendete Tempel des Hl. Geistes Gottes, der die vollendete Einheit wäre und in sich die wiederhergestellten, sich gegenseitig ungefährdet bereichernden Mannigfaltigkeiten der pluralen Charismen enthielte und lebendig sein ließe. Mit diesen eher negativ klingenden Formulierungen soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Kirche als ganze, und in ihr jeder einzelne Christ einen Auftrag zu erfüllen hat. Kirche, das ist die mit dem Heilswerk in der Welt für die Welt Beauftragte, zum Mit-Wirken in Sakramentalität mit ihrem Herrn. Es tritt hinzu, daß diese Kirche trotz ihres Getauft- und Geist-begabt-Seins nicht schon in ungefährdeter Heiligkeit der Vollendung lebt und wirkt, sondern daß auch noch *in* ihr Sünde ist und sich auswirkt, auch in ihrem eigentlich kirchlich-sakramentalen Wirken für das Heil der Welt. In bezug auf unsere Frage nach dem Verständnis von Einheit und Pluralität in der Kirche hat das mehrere entscheidende Bedeutungen. Auf einiges soll jetzt aufmerksam gemacht werden.

*

*Einheit und Pluralität, beide zwar durch Jesus Christus erlöst und in ihre ursprüngliche Ordnung wieder hineingegründet, sind der Kirche eben noch nicht in ungefährdeter Vollendung, sondern gerade als ständige Aufgabe gestellt, freilich schon in der Kraft, allerdings auch im Geiste des Kreuzes Christi:*

Das heißt: Die noch nicht erlösten (weil noch nicht getauften) und eingebrachten Weltmächte pervertierter Pluralität und selbstsüchtiger Macht-Vereinigungen sind nach wie vor für die Kirche einerseits ständige Gefahr, andererseits aber auch Aufgabenstellung in ihrer Sendung in die Welt. Aufs Innere der Kirche geschaut, ist es gleichfalls Auftrag, immer mehr und immer wieder neu, christus-förmige Einheit und geistgewirkte Pluralität wirksame Wirklichkeit werden zu lassen. Es wäre christlich gesehen gerade nicht sachgerecht, die noch nicht bewältigte Einheits- und Pluralitätsaufgabe resigniert auf sich beruhen lassen zu wollen. Es gehört zur Barmherzigkeit Gottes wie auch zu der, die wir einander in seiner Nachahmung üben sollen, das Noch-Sündige und das Noch-nicht-Vollkommene sogar *in* der Kirche zu ertragen, nicht in Resignation, nicht in Hybris, sondern in engagiertem Mit-Handeln mit Gott zur mannigfaltigen Einheitsstiftung in Kirche und Welt. Der Christ, an welcher Stelle er immer in der Kirche und in der Welt stehe, ist dazu berufen, zur heilvollen Neu-Verwirklichung von Einheit wie gott-ermöglichter und folglich wünschenswerter Mannigfaltigkeit christlichen Lebens beizutragen.

An dieser Situation partizipiert auf ihre Weise auch die Wahrheitsfrage in der Kirche, zumal was das gemeinsame, verbindliche wie verbindende Bekenntnis, was die gemeinsame und vielfältige Lehre und folglich auch die plurale wissenschaftliche Theologie angeht. Die so gemeinte Wahrheitsfrage partizipiert am genannten Gesetz des Kreuzes und der entsprechenden Liebe; sie ist somit nach wie vor, und wahrscheinlich bleibend, die Not des Christen aller Zeiten. Denn es geht dabei um das engagierte, nie ermüdende Ringen um die rechte Verkündigung zum Heil der Welt, das an Jesus Christus und sein Kreuz gebunden ist. Auf Einzelheiten der damit berührten, vielschichtigen Problematik kann hier natürlich nicht eingegangen werden[3].
Nicht viel anders stellt sich dieselbe Problematik von Einheit und Pluralität in der Kirche in bezug auf die kirchliche Autorität, und auch dafür sei hier wieder auf das Gesetz des Kreuzes verwiesen, das das Gesetz einer ein-deutigen, unmißverständlichen Liebe ist. Für alle diese „Fälle" der Pluralität-Einheit-Problematik können freilich jene Texte der Hl. Schrift, zumal des NTs, Wegweisung sein, die genau auf diese Fragen zugeschnitten erscheinen und nicht so sehr diskutiert als exekutiert zu werden erheischen. Es sind Texte und Aufrufe, die man nicht so sehr dem anderen vorhalten, als vielmehr sich selbst gesagt sein lassen muß, um gerade in der daraus erwachsenden Kraft jede Resignation wie auch jedes Unbedingt-Recht-Haben zu überwinden, ohne dadurch im persönlichen und wirksamen Engagement als Glied der Kirche Jesu Christi gehindert zu werden. Paulus macht uns darauf aufmerksam, daß wir zur Freiheit erlöst sind, um frei zu sein, freilich um dadurch befreiend zu wirken, nicht um andere mit unserer Freiheit zu fesseln oder einzuschüchtern. Nach 1 Kor 6 kann es christlich-sinnvoll einen Rechtsverzicht vor einer Rechtsschlichtung geben, ohne daß jemand seine personale, christliche Würde aufs Spiel setzen müßte. Nicht anders betont Röm 15, 5, man solle trotz aller (möglichen, vielleicht sogar sachlich berechtigten) Differenzen immer wieder die Einheit suchen. So gesehen, steht gemäß 1 Kor 8, 1—13 die Liebe über allem, auch über der Erkenntnis, was freilich gerade nicht so verstanden sein will, als genüge Liebe ohne die ihr entsprechende Erkenntnis. Es wird nie möglich sein, einem jeden für die jeweilige konkrete Situation und Fragestellung eine „gültige, verbindliche" Antwort der Lehre oder der entsprechenden Verhaltensweise zu geben. Aus unseren Überlegungen dürfte aber das eine sichtbar geworden sein: Entscheidend ist, wie ein jeder zum Kreuz Jesu Christi steht, ob er es erkennt, anerkennt und auch für sich *das* Gesetz der Erkenntnis und also der Liebe sein läßt. Dann kann es, trotz aller Unzulänglichkeiten, die Gott und wir zunächst noch, auch *in* der Kirche, zu ertragen haben, zu jener Freude kommen, die um die mannigfaltigen Gaben in der Einheit der Kirche Christi weiß, die schließlich mit Paulus Gottes Liebe und deren Erkenntnis durch uns über alles stellt, so daß uns nichts von ihr trennen kann (vgl. Röm 8, 28—39).

---

[3] Vgl. zur näheren Orientierung und Meinungsbildung das in Anm. 1 angegebene Werk der Internationalen Theologenkommission, darin besonders die Kommentare.

ANTON VORBICHLER

# Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung

*Einführung*

Unter „Bantu" versteht man die mehr als 60 Millionen Sprecher der sog. „Bantu-Sprachen", einer eng verwandten linguistischen Familie. Sie sind die Hauptbevölkerung Afrikas vom 5. nördl. Breitengrad bis zu seiner Südspitze. Rassisch bilden sie keine Einheit, sie lassen wenigstens vier Unterrassen erkennen, neben Beimischungen europider, pygmider und mongolider Komponenten. Wirtschaftlich handelt es sich traditionell um pflanzerische Knollenhackbauern, die teilweise, besonders im Osten und Süden, die Großviehzucht übernommen hatten. In klimatischen Rückzugsgebieten, wie Urwald und Trockensteppe, finden sich auch Beimischungen sammlerischer und jägerischer Wirtschaftsformen. In mehr peripherer Weise seit dem Ende des 15. Jh. und in zunehmender Intensität seit der 2. Hälfte des 19. Jh. gerieten die Bantu in den Einflußbereich europäisch-amerikanischer Wirtschafts- und Zivilisationsformen. Im Osten und Nordosten reichen Einflüsse aus Arabien, Indien und Indonesien teilweise in die Zeit vor der europäischen Kontaktnahme zurück. So drang der Islam noch vor der christlichen Mission bis tief in das Kongobecken hinein, wenn seine größeren Bekehrungserfolge sich auch mehr auf das Gebiet der Ostküste beschränkten[1].

Sozial gesehen, ist für alle Bantuvölker die unilineare Großfamilie oder Sippe von wesentlicher Bedeutung; die Verwandtschaft wird entweder in der Vater- oder Mutterlinie gezählt und umfaßt die lebenden und verstorbenen Mitglieder, die sich von einem gemeinsamen Ahnen herleiten. Diese Großfamilie bzw. Sippe bildet die eigentliche natürliche und mystische Lebensgemeinschaft, in der eine radikale Solidarität herrscht, die sich über die Generationen erstreckt. Sie ist wichtiger als die in sie eingebettete Kernfamilie und auch von größerer Bedeutung als die politische Einheit des Stammes, der aus den verschiedenen Großfamilien und angegliederten sippenfremden Elementen besteht und durch gemeinsamen Lebensraum und einheitliche Sprache umschrieben wird[2].

Innerhalb des Bereiches der Bantuvölker kam es durch Eroberung, wirtschaftliche und soziale Überschichtung auch zur Ausbildung von Großhäuptlingstümern und Königreichen, die sich bereits vor Ankunft der europäischen Entdecker und Kolonisatoren geformt hatten[3].

---

[1] Vgl. *M. Guthrie*, The Classification of the Bantu Languages, London 1948; *ders.*, Bantu Origins. A tentative new Hypothesis, in: Journal of African Languages (1962) 9—21; *ders.*, Comparative Bantu, Bd. 1—3, London 1967 ff; vgl. *A. Vorbichler*, Die Bedeutung der religiösen Grundkulturen für die christliche Verkündigung, in: Verbum SVD (1973) 122—131; *ders.*, Religiöse Vorstellungen und ihre Bedeutung für die religiöse Praxis bei den Bantu-Völkern, in: Verbum SVD 14 (1973) 273—279.

[2] Vgl. *G. Balandier*, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris 1963; *H. Hochegger* (Hg.), Le mariage, la vie familiale et l'education coutumière chez diverses éthnies de la province de Bandundu, Banningville 1966; *H. Schoeck*, Soziologisches Wörterbuch, Freiburg [4]1971, 187; *A. Vorbichler*, Die Familie aus afrikanischer Sicht, in: *R. Weiler / V. Zsifkovits* (Hg.), Familie im Wandel, Wien 1975, 118—132; *R. Mohr*, Die Auferstehung der Toten in Afrika. Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche, in: ZMR 58 (1974), 16; *J. F. Thiel*, L'aspect sociologique de culte des Ancêtres chez les Yansi, in: *Hochegger* (Hg.), Mort, Funérailles, Deuil et Culte des Ancêtres chez les Populations du Kwango/Bas-Kwilu, Bandundu 1969, 198 f.

[3] *R. Cornevin*, Histoire du Congo (Léopoldville), Paris 1963; *ders.*, Histoire de l'Afrique des origines à nos jours, Paris 1964; *ders.*, Die Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1966; *P. Bertaux* (Hg.), Afrika. Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart. Fischers Weltgeschichte 32, Frankfurt 1967, 117—121.

## I. Das Weltbild der Bantu

Wie sehr die Vorstellung von einer unberührten Bantu-Weltanschauung an der Wirklichkeit vorüberginge, zeigt ein Blick in das Swahili, eine Bantusprache, in der sich Sprachgut aus dem Arabischen, Malaiischen, Indischen, Persischen, Portugiesischen, Englischen und Deutschen niedergeschlagen hat. Solche Einflüsse beschränken sich nicht nur auf profane Dinge, sondern betreffen auch die Religion und haben sich von den küstennahen Regionen bis tief in das Innere des Bantugebietes fortgepflanzt[4]. Nach dieser ausdrücklichen Feststellung muß jedoch hinzugefügt werden, daß die Bantu neben der unübersehbaren Einheit ihrer Idiome auch ein einheitliches Weltbild ihr eigen nennen[5]. Dabei bedeutet „einheitlich" nicht uniform. So findet sich etwa bei den Kongo[6], Yaka[7], Luba[8] eine Hochgottvorstellung, die durchaus nicht den Eindruck eines Deus otiosus macht. Dagegen scheint der Hochgott der Yansi viel weniger an den Sorgen der Menschen Anteil zu nehmen[9]. Während bei den Kuba[10] ein starkes Hervortreten der Naturgeister zu beobachten ist, so daß den Ahnen nicht die zentrale Stellung zukommt wie bei den meisten anderen Bantuvölkern, fehlt bei den Luba vom Kasai der Glaube an Naturgeister völlig[11].

Diese Akzentverschiebungen sprechen nicht gegen ein einheitliches Weltbild, das sich auch in der Struktur der Bantusprachen ausdrückt. Die erwähnten Übernahmen aus anderen Sprachen mußten sich in das kategoriale Klassensystem, das die Nomina in 15 bis 20 Klassen ordnet, einfügen. Aber gerade in der kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen hat sich die Vorstellungswelt der Bantu niedergeschlagen. So wird ein Mensch in die Personenklasse eingeordnet, insofern er ein personhaftes, menschliches Wesen ist, das sich von Tier und Pflanze unterscheidet. Mit den Pflanzen und Gewässern kann sich der Mensch jedoch in ein und derselben Klasse finden, insofern er ein geistbegabtes oder von einem Geist besessenes Wesen ist. Mit den Tieren schließlich und sogar mit dem Schöpfergott kann er in einer Klasse aufscheinen, wenn er als Träger und Vermittler der Lebensmächtigkeit der Sippe aufgefaßt wird[12]. Aber auch hier lassen sich Akzentverschiebungen feststellen. So unterscheidet Dammann nach dem ostafrikanischen Befund zwischen dem Personhaft-Belebten und dem Magisch-Belebten. Hier fällt die Klasse des „geistig-belebten" mit der des „magisch-belebten" = „kraftbesessenen" zusammen[13].

---

[4] Vgl. *H. Höftmann / S. Mbanda*, Suaheli-Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1963; *F. Johnson*, A Standard Swahili-English Dictionary, London ⁵1951; *J. K. Teubner*, Altaisches, Fernöstliches und Malaiisches Wortgut im Suaheli, in: ZDMG, Suppl. II, 1974, 629—636; *O. Pettersson*, Foreign Influences on the Idea of God in African Religions. Some Remarks on a great problem, in: *Hartmann* (Hg.), Syncretism, Uppsala 1969, 41—65; *W. Hirschberg*, Der Gottesname NYAMBI im Lichte alter westafrikanischer Reiseberichte, in: ZE 88 (1963), 163—179; *ders.*, Religionsethnologie und ethnohistorische Religions-Forschung; eine Gegenüberstellung, in: Wiener ethnohistorische Blätter. Beiheft 1, Wien 1972; *J. F. Thiel*, Der Nyambi-Name in der Ethnohistorie. in: Anthropos 68 (1973), 625—628.

[5] *P. Tempels*, Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956; *G. Parrinder*, African Traditional Religion, London 1954, passim; *ders.*, Witchcraft: European and African, London ²1963, 168.

[6] *J. van Wing*, Études Bakongo. Sociologie, Religion et Magie, Bruxelles 1959.

[7] *R. P. van Roy*, La notion de l'être Suprême chez les Yaka, in: *H. Hochegger* (Hg.), Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu, Bandundu 1968, 19—63.

[8] *P. R. van Caeneghem*, La notion de Dieu chez les ba Luba du Kasai, Bruxelles 1956.

[9] *Thiel* 1969, 206; *ders.*, Gottesglaube und Ahnenkult der Bayansi (FS P. Schebesta), Wien-Mödling. Stud. Inst. Anthropos 18 (1963), 215—222; *ders.*, Die übermenschlichen Wesen bei den Yansi und einigen ihrer Nachbarn (Zaire), in: Anthropos 67 (1972), 649—689; vgl. *D. Werner*, Some Developments in Bemba religious history, in: Journal of Religion in Africa 4 (1971), 7.

[10] *J. Vansina*, Les croyances religieuses des Kuba, in: Zaire 12 (1958), 725—758.

[11] *Van Caeneghem* 1956, 16. [12] *Vorbichler* 1973, 274.

[13] *E. Dammann*, Nachworte, in: Tempels 1956, 124 f.

Auch im Hinblick auf die Verbalstammarten und die verschiedenen Aktionsarten und Aspekte kommt Dammann zu einigen interessanten Beobachtungen:

„Manche Indizien in Bantusprachen deuten auf die engen Beziehungen des einzelnen zu seinem Nächsten ... Im Bantu kann man grundsätzlich von jedem Verbum eine applikative Form bilden. Sie wird ... dann angewandt, wenn eine Handlung oder ein Vorgang im Interesse von einer Person oder einer Sache erfolgt ... Während die personale Ergänzung im Deutschen im Dativ steht und als entferntes oder indirektes Objekt bezeichnet wird, bildet der personale Bezug im Bantu das eigentliche Objekt"[14]. Dammann fährt fort: „Aus der so häufigen Anwendung der applikativen Form kann man schließen, wie sehr es den Bantusprachen darauf ankommt, der Beziehung zur Umwelt einen äußerlich sichtbaren morphologischen Ausdruck zu verleihen ... Ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen verbindet sich mit possessiven Vorstellungen. Das führt so weit, daß zuweilen etymologisch verschiedene Wörter vorhanden sind, je nachdem, mit welchem Possessivum das Nomen versehen ist ... Es gibt also kein Wort für Vater bzw. Mutter an sich, da mit dem Begriff Vater oder Mutter von vornherein eine possessive Vorstellung gegeben ist ... Die letzten der hier skizzierten Erscheinungen können als Illustration zu dem dienen, was oben von dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner gesagt wurde"[15].
An der Stelle, auf die sich Dammann hier bezieht, heißt es: „Wer von der Geisteshaltung eines individualistischen Zeitalters herkommt, könnte meinen, daß Lebenskraft, Lebensrang und so weiter Eigenschaften sind, die von dem einzelnen erworben und erhalten werden. Man würde weiter folgern, daß die Ausbildung der Persönlichkeit zum mindesten förderlich, wenn nicht gar notwendig zur Erreichung dieses Zieles sei. Das ist aber in Afrika weithin nicht der Fall. Nicht das Individuum wird als potentieller Träger höchster Leistungen angesehen, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen. In der alten Gesellschaft der Bantu ist der einzelne durch viele Bande mit Sippe und Clan, mit Lebenden und Toten verbunden. Darauf beruht seine Stärke"[16]. Zum Beweis dafür, daß wir es bei den Afrikanern nicht mit Individualisten zu tun haben, führt Dammann weiter einige Redewendungen an: „Im Deutschen sagen wir: ‚Ich gehe in meine Wohnung'. Wohl in den meisten Bantusprachen würde man diesen Satz übersetzen müssen, als ob er laute: ‚Ich gehe in unsere Wohnung'. Haus, ebenso wie Grund und Boden sind Dinge, die nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft zu eigen sind. Eine andere auffällige Redensart findet sich ebenfalls nicht selten im Bantu, wenn es heißt: ‚Wir und mein Sippengenosse'. Gemeint ist dabei: ‚Ich und mein Sippengenosse' ... Welche Erklärung man auch findet, die Tatsache besteht, daß an Stelle des Singulars der Plural gewählt wird, was wieder als Zeichen der Verbundenheit des einzelnen mit der Gesamtwelt angesehen werden kann"[17].

Der Unterschied zwischen europäischer und afrikanischer Grundauffassung wurde mir einmal in eindringlicher Weise kundgetan, als ich meinen Katechisten bei der Übersetzung einer Oration des Meßbuches in die Kongosprache fragte, ob wir „Geist und Kraft" oder „Kraft und Geist" sagen sollten. Er vertrat unverrückbar die Auffassung, daß es „Kraft und Geist" heißen müsse[18]. Hier wurde der Wert angesprochen, um den sich alles Denken, Fürchten, Hoffen der Bantu dreht. Es ist die „Lebenskraft", die als dynamische Kraft die Integrität des Seins der Sippengemeinschaft bezeichnet. Alle Seinswesen haben ihre eigene, ihnen vom Schöpfer, der persönlichen dynamischen Kraft schlechthin, bestimmte Lebenskraft, die ihre eigentliche Natur ausmacht. Höchstes Glück ist Steigerung der Lebenskraft, größtes Unglück deren Schwächung. Die Lebenskraft ist nicht eine Angelegenheit des Individuums, losgelöst von der jenseitigen und diesseitigen Gemeinschaft; und der Häuptling bzw. König stellt den Kanal dar, durch den die diesseitige Hälfte des Stammes mit Lebenskraft aus dem Jenseits versorgt wird, so wie der Sippenälteste diese Funktion bezüglich der einzelnen unilinearen Sippe zu erfüllen hat.
Weiterhin ist das Lebenswachstum vom Lebenseinfluß anderer Lebenskräfte abhängig. Die Kräftewelt des Seienden gleicht einem Spinngewebe, von dem kein Faden zum Schwingen gebracht werden kann, ohne daß das ganze Gewebe mitzittert. Hier

[14] A. a. O. 126 f. [15] A. a. O. 127 f. [16] A. a. O. 122. [17] A. a. O. 127 ff.

[18] Verfasser dieses Aufsatzes war von Februar 1955 bis März 1957 als Vorsteher des Katechumenates der erwachsenen Taufbewerber der Missionsstation Ngi, Vikariat Kenge, tätig. In den Jahren 1958/59 arbeitete er als ethnolinguistischer Forscher in derselben Gegend.

siedelt sich der Bereich an, der von europäischer Seite meist abwertend mit dem Ausdruck Magie bezeichnet wird. Dagegen sagt Vincent Mulago: „Wir sind überzeugt, daß das Bantuprinzip einer Lebensteilhabe die Grundlage einer spezifisch afrikanischen theologischen Struktur bilden könnte. Wir werden viel Geduld, gesunden Menschenverstand und Klugheit, aber auch Mut brauchen, um eine solche Theologie aufzubauen. — Kommunion als Teilhabe am gleichen Leben und an den gleichen Mitteln zum Leben wird, so glauben wir, das Zentrum dieser ekklesiologischen Theologie sein. Symbolismus, der diese Kommunion — in — Teilhabe greifbar und fühlbar macht; und Sakramentalismus, als dessen Kulmination, der die heilige Menschheit des Wortes, das mit der Gottheit verbundene Werkzeug, in immer neue Bereiche bringt: dieses werden die wirksamen Mittel sein, durch die diese Theologie verwirklicht und sichtbar gemacht werden kann"[19].

Die Gesetze des Lebenseinflusses werden durch den Lebensrang bestimmt: die erstgeborene oder stärkere Kraft wirkt notwendig auf die nachgeborene und schwächere. Hier findet der Komplex des sog. Fetischismus, des Wahrsagers und des Zauberers seinen Platz. Es siedeln sich hier auch die Vorstellungen von einer gewissen Wesen innerlichst inhärenten nefasten Macht an, die auch gegen den Willen ihrer Träger und ohne deren Wissen eine gemeinschaftsschädigende Wirkung ausüben kann. So kam ich selbst seinerzeit zu der negativen und pessimistischen Schlußfolgerung: „Die eigentliche Haupt- und Zentralfigur des gesamten Fetischwesens und auch derjenige, der zu seiner blühenden Ausgestaltung beitrug, scheint der Wahrsager zu sein... Denn er allein ist imstande, den Leuten diese verschiedenen Wege aufzuzeigen. Er allein auch kann die Hexer entlarven, wenn es aufs äußerste kommt, mit dem Gifttrank... Man erkennt deshalb auch, welche Wohltat es war, daß der Staat das Treiben der Wahrsager mit exemplarischen Strafen aus der Welt schaffte. Was er aber nicht aus der Welt schaffte, das ist der festverwurzelte Glauben an die Hexenkraft"[20]. Offenbar verbirgt sich jedoch hinter den Abirrungen des Hexenglaubens eine Weltanschauung, deren positive Aspekte es bloßzulegen gilt. So spricht Parrinder von einem „geistigen Universum", während Tempels dazu kam, aufgrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Bantuweltanschauung diese in Form einer Bantu-Philosophie darzustellen[21]. Die traditionellen Bantu selbst haben keine solche explizite Reflexion über das in ihrem Weltbild grundgelegte System angestellt. Vielmehr lebten sie ganz einfach aus der traditionellen Weisheit und erprobten sie ihrerseits in der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Der traditionellen Religion und dem Ritual geht es dabei darum, Götter, Geister, Menschen, Tiere und Dinge an dem ihnen zukommenden Platz zu belassen[22]. Gerade dies drückt sich auch in der strengen kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen aus.

Der Urheber dieser aus der Tradition überkommenen Ordnung und auch Ahnder ihrer Verletzung ist in letzter Instanz der Schöpfergott. Sein Einfluß auf das Alltagsleben beschränkt sich im übrigen auf sein Vorkommen in Erzählungen, Sprichwörtern,

---

[19] Zitiert in der Besprechung von Kwesi *A. Dickson and P. Ellingworth (Hg.)*, Biblical revelation and African beliefs, London 1969, durch *E. W. Fasholé Luke*, in: Journal of Religion in Africa 2 (1969), 204; vgl. *F. Bosold*, La Jamaa, son Histoire et ses Idées, in: *Hochegger* 1966, 93—95; *E. van Loock*, La Jamaa, vue dans le concret, in: *Hochegger* 1966, 95—105.

[20] *A. Vorbichler*, Fetischismus und Hexerei, in: Kongo-Overzee 23 (1957), 53; vgl. *Hochegger* 1968, 116—128; *Parrinder* 1954, 122—134; *ders.*, 1963; *C. Haule*, Bantu „Witchcraft" and Christian Morality. The Encounter of Bantu uchawi with Christian Morality. Nouvelle Revue de Science Missionaire, Suppl. XVI, Schöneck- Beckenried 1969.

[21] *Parrinder* 1954, 20—28; *ders.*, 1963, 182; *Tempels* 1956.

[22] *P. Turner*, The Wisdom of the Fathers and the Gospel of Christ: Some notes on Christian adaptation in Africa, in: Journal of Religion in Africa 4 (1971), 53; *H. Kraemer*, The Christian Message in a Non-Christian World, London 1939, 150 f; *A. Rüstow*, Nachworte, in: *Tempels* 1956, 139.

Rätseln, Klagegesängen, Schwurformeln und Alltagsredensarten, wo er wie etwas Selbstverständliches im Hintergrund erscheint, so wie auf seine Funktion als letzte Zuflucht in ausweglosen Situationen[23]. Daß es jedoch falsch wäre, den Schöpfergottglauben der Bantu als rein theoretisches Postulieren einer Erstursache zu interpretieren, beweist auch folgende, vielfach aus dem Bantugebiet berichtete Beobachtung[24]: wenn bei der abendlichen Unterhaltung plötzlich eine Pause eintritt und alles in ein nachdenkliches, hinhörendes Schweigen versinkt, wenn der Faden der Unterhaltung ohne Grund wie abgeschnitten erscheint oder wenn ein Windstoß durch die Krone der Bäume fährt, dann sagt man: Gott ist vorbeigegangen und hat dem Menschen ein Zeichen seiner Gegenwart gegeben. Dieselbe Erklärung wird auch für gewisse Abdrücke und Risse gegeben, die an manchen Felsblöcken sichtbar sind. Man könnte sagen, hier wird der Mensch irgendwie vom Schauer des Unbegreiflichen erlebnismäßig angerührt.

Im Mittelpunkt der äußeren, rituellen Frömmigkeit steht jedoch die Ahnenverehrung. Für die Bantu ist das Sterben ein Hinübergehen in die zweite, unsichtbare Hälfte der Sippengemeinschaft. Es ist eine echt afrikanische Idee, daß die Dahingeschiedenen weiterhin an dem biologisch-geistig-dynamischen Lebenskern der menschlichen Existenz teilhaben. Gerade hier zeigt sich die zentrale Bedeutung der unilinearen Großfamilie, deren spirituelle Wertigkeit heute von Julius Nyerere zur Heranbildung einer modernen Nation afrikanischer Prägung eingesetzt wird: nicht nur die Bantu, sondern schließlich alle Menschen, sollen sich in Überschreitung der genealogischen Verwandtschaftsbande, aber nach dem Bilde der herkömmlichen Sippensolidarität als eine große, solidarische Familie begreifen[25].

Der Rang, den der einzelne in der Ahnenhierarchie einnimmt, entspricht seiner Lebensmächtigkeit, die sich während seines Lebens auf Erden in bezug auf die Gemeinschaft gezeigt hat. An der Spitze der Ahnenhierarchie steht vielfach der erste Mensch oder das erste Menschenpaar. Oft ist dieser mit dem Stammes- oder Clanbegründer identisch. Daneben stehen die Stammes- und Kulturheroen. Vielfach nehmen sie an der Schöpferkraft Gottes teil und verleihen durch ihre Anwesenheit den Initiationsfeiern ihre Kraft und Sakralität. Nach den großen Ahnen kommen die verstorbenen Dorfhäuptlinge und Sippenältesten sowie die verstorbenen Familienhäupter. Der Einfluß der näheren Familienvorfahren bleibt auf deren eigene Nachkommenschaft beschränkt. Den untersten Rang nehmen die kinderlos Verstorbenen ein. Sie führen ein kümmerliches Schattendasein, da niemand ihnen Speise- oder Trankopfer darbringt, die Ausdruck lebensvermittelnder Kommunikation zwischen Lebenden und Toten sind. Es ist klar, daß die von Nyerere intendierte Überschreitung der Bande der sippenmäßigen Blutsverwandtschaft unter Beibehaltung der in ihr angelegten bildhaften Werte auch in bezug auf das herkömmliche Verständnis der Fruchtbarkeit erforderlich ist.

Zwischen den Gliedern der Sippen- und Stammesgemeinschaft, den Lebenden wie den Verstorbenen, herrscht eine radikale Solidarität, so daß man von einer Art mystischer Lebensgemeinschaft sprechen könnte. Hierher gehört auch die Vorstellung von Kollektivverantwortung und Kollektivschuld der ganzen Sippe, wobei sich die solidarische Haftpflicht über die Generationen erstreckt. Andererseits sind die Ahnen am

---

[23] *Van Roy* 1968, 21—63.

[24] So z. B. in *Hochegger* 1968: *M. Kaut* für die Suku (11), *M. Opdenacker* für die Yaka (15), *van Roy* ebenfalls für die Yaka (20), *G. Selvaggi* für die Boma (67), *H. Hochegger* für die Yansi (79 f), *J. Ch. Enswe* für die Yansi (81). Desgleichen *J. van Wing*, Études Bakongo II, Religion et Magie, Bruxelles 1838, 35; *J. D. and E. J. Krige*, The Lovedu of the Transvaal, in: *D. Forde*, African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples, London 1963, 59.

[25] *J. K. Nyerere*, „Ujamaa" The Basis of African Socialism, Dar-es-Saiaam 1962; *Hochegger* 1969.

Fortbestand ihrer Sippe wohlwollend interessiert, da ihre eigene Seligkeit von deren Gedeihen abhängt. Wo sich bei den Bantu Vorstellungen von einer Wiedergeburt finden, ist das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden besonders eng. Da die Wiedergeburt konkret durch die Vereinigung zweier Glieder des lebenden Teiles der Gemeinschaft geschieht, sind die Ahnen lebhaft an allen Heiratsangelegenheiten interessiert. Ahnenopfer und Gebete zu den Ahnen sind integraler Teil der Hochzeitszeremonien. Bemerkenswert ist, daß bei manchen Stämmen die Begräbnisriten teilweise Ähnlichkeiten haben mit den Riten bei der Kindesweihe, Jugendinitiation und Heirat: sie markieren den Übergang von einer Lebensstufe zur anderen und sollen die bei dieser Gelegenheit drohenden unheilvollen Mächte abwehren und innere Lebensmächtigkeit verleihen[26].

Vorzüglichste Kultstätten für die Ahnenverehrung sind die Gräber und eigens für den Ahnenkult errichtete Opferhüttchen, sowie besondere Ahnenbäume. Aber auch während eines Mahles kann man den Verstorbenen Speise- und Trankopfer darbringen. Vollzieher der feierlichen, öffentlichen Ahnenzeremonien, die ein- oder mehrmals im Jahr gefeiert werden, ist der König, Häuptling oder Sippenälteste. Den privaten Opferdienst leisten Männer wie Frauen in freier Improvisation. Dabei werden Gebete gesprochen wie folgende: „O, ihr Väter! O, ihr Mütter! O, ihr Erstgeborenen! Kommt, kommt und trinkt von dem guten Palmwein! Begünstigt die Fruchtbarkeit und den Reichtum!" (Kongo). „Ich habe Speise für dich bereitet, du hilf mir, daß ich Leben habe, daß ich nicht krank sei, daß meine Kinder stark seien, daß ich eine gute Ernte habe!" (Bira). „Ihr Geister alle, kommt her uns zu sehen, kommt esset, was wir euch darbringen, beschützet unsere Gegend!" (Sena). Bleiben in einem dringenden Anliegen die privaten Gebete und Opfer an die Familien- und Sippenahnen unerhört, wendet man sich in feierlichen, öffentlichen Zeremonien an die großen und mächtigen Stammes- oder Königsahnen, bzw. den ersten Menschen, den Urahnen. Bleibt auch dann die Hilfe aus, so erinnert man den Schöpfergott, er möge seine Kinder nicht sterben lassen. In ausweglosen Situationen, wie bei Katastrophen, die den ganzen Stamm bedrohen, wendet man sich von vornherein unmittelbar an Gott[27].

Die Darstellung des Weltbildes der Bantu bliebe unvollständig, wenn nicht näher auf den Komplex des Magischen eingegangen würde. Cosmas Haule, ein Angehöriger eines Bantustammes in Tansania, schreibt aus der Sicht des modernen Afrikaners in der 2. Hälfte des 20. Jh.: „Eine breite, hohe und starke Welle von ‚uchawi' (= Hexen- und Zauberkraft im Swahili) durchströmt die Bantu von heute ... Auf dem Lande sehen die Leute uchawi am Werk, wenn die Hühner nicht legen, wenn die Kühe krank werden oder ihren Kälbern keine Milch geben, wenn die Milch sauer wird oder sich nicht buttern läßt, wenn des Bauern Kind krank wird oder stirbt. In den Städten wird Erfolglosigkeit, Nichtbestehen eines Examens, die Unfähigkeit, in einem Amt oder einem Geschäft voranzukommen, irgendeine außergewöhnliche Krankheit und besonders Unfruchtbarkeit bei Frauen und Impotenz bei Männern dem uchawi zugeschrieben"[28]. Haule bringt instruktive Beispiele, wie Hexenkraft als solche oder durch Zaubermittel bei Schwangerschaft, Geburt, Heirat, in den täglichen Obliegenheiten, im Krieg, bei Krankheiten, bei Tod und Begräbnis, in schädlicher oder heilsamer Art wirksam werden kann[29].

---

[26] *A. Vorbichler*, Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu (Belg. Kongo), in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen 9 (1960), 68, 72 Anm. 19; vgl. *H. Häselbarth*, Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal, Gütersloh 1972; *Mohr* 1974.

[27] *R. P. van Roy*, Le culte des Ancêtres chez les Yaka, in: *Hochegger* 1969, 138—197; vgl. *Vorbichler* 1957; *Parrinder* 1963; *Hochegger* 1968, 100—125; *Vorbichler* 1973, 122—131.

[28] *Haule* 1969, 13 f.

[29] A. a. O. 14—19.

Was hier mit uchawi, anderswo mit buloki u. ä. bezeichnet wird, umfaßt für die Bantu Phänomene, die für uns nicht ohne weiteres in gegenseitige Beziehung zu setzen sind. Es kann Gift sein, das man jemandem in die Speise oder das Getränk mischt, es kann die außergewöhnliche Geschicklichkeit betreffen, mit der ein Arzt eine schwierige Operation ausführt oder auch die Leistung eines Zirkusakrobaten. Es kann im Zusammenhang mit den Techniken von Zauberern oder den okkulten Fähigkeiten von Hexern vorkommen, die sich dieser Fähigkeiten gar nicht bewußt zu sein brauchen. Die Bantu sehen das Einigende in den aufgezählten und ähnlichen Erscheinungen darin, daß dabei eine geheimnisvolle Kraft am Werke ist, die die Möglichkeiten aller normalen und gewöhnlichen Kräfte des gesamten Kosmos übersteigt[30]. Es ist eine von den gewöhnlichen natürlichen Kräften unterschiedene, neutrale, aber hoch aufgeladene Kraft, die für gute und böse Zwecke verwendet werden kann. Parrinder spricht in diesem Zusammenhang von einer übernatürlichen, psychischen Kraft. Er vergleicht sie bildhaft mit der Atomenergie[31]. Da es sich für den Bantu bei dieser Kraft um etwas an sich Neutrales, wenn auch Außergewöhnliches handelt, wird sie erst gut oder böse durch die jeweils lebensfördernde oder lebensfeindliche Manipulation. Allerdings gibt es auch einen unbewußten Einfluß dieser Kraft: „Die Bantu scheinen also in manchen Fällen einen gewissen Automatismus in den Einwirkungen der Lebenskräfte aufeinander anzunehmen, etwa so, wie wir auf dem Gebiet der Mechanik sehen, daß die bestgeordnete Maschine in Unordnung gerät, wenn ein einziges Zahnrädchen sich in seiner Stellung verschoben hat..."[32]. Eines jedoch ist sicher: alles Hoffen und Sehnen der Bantu streckt sich aus nach dem Leben in seinem Vollsinn auf allen Gebieten, es geht ihnen um Fruchtbarkeit als Mitteilung des Lebens und der Kraft zum Leben, sie streben hin, unsicher und tastend freilich, wie unter einem dunklen Schleier, nach der lebensmächtigen Gemeinschaft mit dem Leben selber: auf daß sie das Leben haben, und zwar in seiner Überfülle![33]

## II. Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung[34]

Es ist bei der Darstellung des Weltbildes der Bantu klar geworden, daß die soziale Struktur und die Religion eine Einheit bilden, so daß diese der gültige Ausdruck jener ist[35]. Diese Gesellschaft ist aber im wesentlichen gekennzeichnet durch ein angestrengtes Bemühen, die gute Ordnung des Zusammenlebens nicht zu stören. Deshalb sagt Monica Wilson, daß in Afrika das größte Gebot nicht das erste sei, sondern das zweite, das diesem gleich ist[36]. Der Zweck und das Ziel dieses Bemühens um gute Beziehungen zwischen den Gliedern der Großfamilie, des Dorfes oder des Stammes ist die möglichst intensive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft, die Diesseits und Jenseits umfaßt. Gott ist zwar der letzte Urheber dieses Lebens der Gemeinschaft, an dem der einzelne durch Wohlverhalten und Beachtung seines ontologischen Lebensranges

---

[30] A. a. O. 37; *Tempels* 1956, 24—29. [31] *Parrinder* 1954, 25—26, 28, 182.

[32] *Tempels* 1956, 83. [33] *Parrinder* 1954, 147.

[34] Vgl. *W. A. Baehrens*, Origines Werke 8 (GCS 33), Leipzig 1925; *E. Benz*, „Ich bin schwarz und schön" (Hohes Lied 1, 5), in: *H.-J. Greschat / H. Jungraithmayr* (Hg.), Wort und Religion, Kalima na Dini. (FS E. Dammann), Stuttgart 1969, 229; *E. Dammann*, Vorläufer einer afrikanischen Theologie, in: ZMR 60 (1976), 138—147; *ders.*, Das Problem einer afrikanischen Theologie. Oberurseler Hefte 3. Oberursel 1975; *ders.*, Neue religiöse Bewegungen in Afrika, Darmstadt 1976; *F. Lobinger*, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976; *W. Dantine*, Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? Wien 1976.

[35] *B. Bernardi*, Dialogue avec les animistes. Bulletin 5; Secretarius pro non Christianis 1967, 87; *M. Douglas*, The Lele of Kasai, in: *D. Forde* 1963, 75 ff; *Haule* 1969, 55 ff; *Hochegger* 1969, 107.

[36] *M. Wilson*, The Communical Rituals of the Nyakyusa, London 1959, 164.

teilnimmt, aber er ist im wesentlichen fern, allzu transzendent[37]. Dagegen sind es die Ahnen, die den Alltag der Gemeinschaft bestimmen und die in ihrem Namen fungierenden Ältesten[38]. Außerdem wird die Gemeinschaft bestimmt von einer Weltauffassung, die hinter der Oberfläche der geschaffenen Wesen einen Kosmos geheimnisvoller Kräfte vermutet, die es zu gewinnen und vor denen es sich zu schützen gilt[39]. Mohr urteilt: „Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so verschieden sie im einzelnen auch sind, im Grunde genommen mit Mysterienreligionen zu tun. Deren Wesenszug scheint mir die Überführung des Menschen aus der materiellen Welt, in die er physisch geboren wird, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist"[40].

Die pastorale Erfahrung lehrt, daß die Bantu viel empfänglicher für die Lehre von der Kirche als Leib Christi, von der Gemeinschaft der Heiligen sind als die meisten Europäer[41]. Vor allem bringen sie ein besseres Verständnis für die Aussagekraft der sakramentalen Zeichen mit und sie können auch leichter glauben, daß das im Symbol Gezeigte sich auf der spirituellen Ebene auch wirklich vollzieht. Ich erinnere mich noch immer mit Ergriffenheit an den bergeversetzenden Glauben, mit dem meine erwachsenen Neugetauften, darunter Häuptlinge, Wahrsager und Medizinmänner, davon überzeugt waren, daß sie nun — nach jahrelanger, oft opfervoller Vorbereitung — durch den Taufakt zu wirklichen und wahrhaften Kindern Gottes geworden waren und wie sie der Freude darüber durch tagelangen spontanen Gesang und Tanz Ausdruck verliehen. Wie oft konnte ich bei anderen Gelegenheiten beobachten, wie der Glaube an die Wirksamkeit meines priesterlichen Segens stärker war als der in die medizinischen Heilmittel[42].

Sicher bedarf auch das Bantuweltbild der erlösenden Gnade Christi, um nicht den Gefahren anheimzufallen, die ihm immanent sind. Zunächst ist hier die Ferne Gottes zu nennen. Die Offenbarung von der intimen Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, seine Immanenz, die in der Menschwerdung Christi und in der Annahme des Menschen in Christus als wahres und wirkliches Kind Gottes ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat, ist eine erlösende Botschaft für die Afrikaner[43]. So wird sich die Neigung der Bantu zu Fatalismus in Vertrauen in die göttliche Vorsehung wandeln und die Furcht in Liebe[44]. Was den starren Traditionalismus betrifft, der auf der nicht hinterfragbaren, durch die Ahnen festgelegten Ordnung aufruht, so ist eine Verchristlichung der mit der Ahnenverehrung verbundenen Bräuche vonnöten[45]. Andererseits wird man auch den Bantu die Erkenntnis nicht ersparen können, daß Christus von der traditionalistischen und legalistischen etablierten Ordnung gekreuzigt worden ist und daß die Freiheit der Kinder Gottes darin besteht, je von neuem sich für das wahrhaft Gute, d. h. für den Willen Gottes zu entscheiden.

---

[37] *D. A. McLean and T. J. Solomon,* Divination among the Bena Lulua, in: Journal of Religion in Africa 4 (1971), 26 f; *Douglas* 1963, 9 f; *J. J. Maquet,* The Kingdom of Ruanda, in: *D. Forde* 1963, 170; *J. Busse,* Die Vorstellungen der Nyakyusa über das Höchste Wesen, in: *Greschat/Jungraithmayr,* 275 ff; *Haule* 1969, 68.

[38] *Maquet* 1963, 171; *Tempels* 1956, 94; *Haule* 1969, 93 f; *Hochegger* 1969.

[39] *Bernardi* 1967, 90; *Tempels* 1956, 120; *Parrinder* 1954, 10, 21; *van Roy* 1969, 192, 195; *J. Jahn,* Nachworte, in: *Tempels* 1956, 151 f.

[40] *Mohr* 1974, 12.

[41] *Bosold* 1966, 93 f; *van Loock* 1966, 95 ff; *Tempels* 1956, 118; *Mohr* 1974, 16 f; *Haule* 1969, 154 ff; *P. Beyerhaus,* Heilung bei synkretistischen Kultgemeinschaften in Afrika, in: *Greschat/Jungraithmayr,* 246, 250 f.

[42] *Haule* 1969, 158 ff; *Parrinder* 1954, 85, 87.

[43] *Haule* 1969, 137; *Thiel* in: *Hochegger* 1969, 101. [44] *Haule* 1969, 162 ff.

[45] *Turner* 1971, 45—68; *A. Verschuur,* Notes Introductives, in: *Hochegger* 1969, 21, 23; *Frère Martin* in: Hochegger 1969, 85, 211, 213; *F. Roelants,* Conceptions de l'âme et de l'esprit de mort chez les Boma, in: *Hochegger* 1969, 116 f; *Thiel,* Discours de clôture, in: *Hochegger* 1969, 220.

Dabei kann man sich aber letztlich weder auf die Ahnen noch auf die Ältesten stützen, sondern nur auf Christus, den wahren Sippen- und Clanältesten aller derer, die glauben, daß er für sie der Weg, die Wahrheit und das Leben ist[46]. Nur so werden die Bantu fähig werden, die Grenzen ihrer gruppeninternen Zuneigung zu allumfassender Liebe, ihr traditionsbestimmtes Wohlverhalten zu einem Tun in freier Verantwortung, ihr Wissen von paranormalen Kräften zum Glauben an die alles durchdringende Gnade Gottes zu überschreiten.
Eines aber muß klar sein: ein individualistisch-rationalistisch pervertiertes Christentum kann nicht die erlösende Botschaft für Afrika sein. Dagegen könnte die von Chrysosthomos[47] geschilderte Art einer Verwirklichung des Christentums die Kirche unter den Bantu zu dem werden lassen, was Paulus in Röm. 12; 1. Kor. 12 und Eph. 4 so meisterhaft als Ideal dem Christen vor Augen gestellt hat: „Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, so daß eins dem andern Handreichung tut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße und macht, daß der Leib wächst zu seiner eigenen Auferbauung, und das alles in der Liebe" (Eph. 4, 15—16).

---

[46] *Haule* 1969, 37.
[47] *Chrysosthomos* Hom. 50, 3—4, PG 58, 508—509.

PAUL M. ZULEHNER

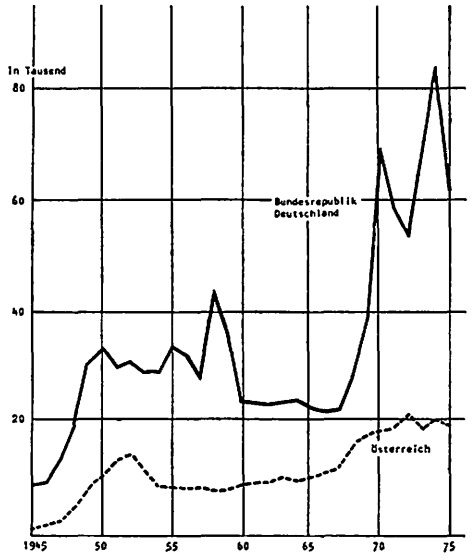
# Lautloses Votum der Füße?

## Pastorale Anmerkungen zum Problem der Kirchenaustritte

Gerade Entwicklungen, die ohne erkennbare Ursache auftreten, verlangen nach einer eingehenden Analyse. Dies trifft für die Kirchenaustritte der Gegenwart zweifellos zu. Anders als in den zwanziger und dreißiger Jahren, in denen markante politische Konflikte viele Menschen aus der Kirche hinausgedrängt hatten, lassen sich heute derartige Austrittsgründe nicht benennen. Die Berufung auf die Kirchensteuer (den Kirchenbeitrag) stellt nicht zufrieden. Hat es doch diesen finanziellen Beitrag der Katholiken auch in jenen Nachkriegsjahren gegeben, in denen sogar die Rücktritte in die Kirche überwogen haben. Wir stellen somit in den folgenden Ausführungen eine Reihe von logisch zusammenhängenden Fragen: Wie verläuft (in Zahlen) die Kirchenaustrittsentwicklung der Nachkriegsjahre? (I) Welches sind die wahren, bzw. einige verläßlich angebbare Ursachen für den Kirchenaustritt heute? (II) Was ist im Rahmen einer pastoraltheologischen Reflexion über die Kirchenaustritte zu sagen? (III) Und schließlich, was folgt daraus für das Handeln der Kirche, für ihre pastorale Praxis? (IV)

### I. Fakten

Die Entwicklung der Nachkriegsjahre ist für Österreich und die BRD in der beigefügten Graphik (Abb. 1) ersichtlich. Sie bezieht sich auf die katholische Kirche dieser Länder. Aus dem Schaubild geht hervor, daß insbesondere nach 1967 die Zahl der Kirchenaustritte stark gestiegen ist. In Österreich wurde 1972 der Plafond erreicht, von da an halten sich die Austritte um die 20.000 pro Jahr. Das sind ungefähr 2,8 Promille der Kirchenmitglieder, ein Anteil, der höher liegt als in der BRD (1975: 2,2 Promille). Für spätere Analysen sei hier schon vermerkt, daß die Austritte aus der evangeli-



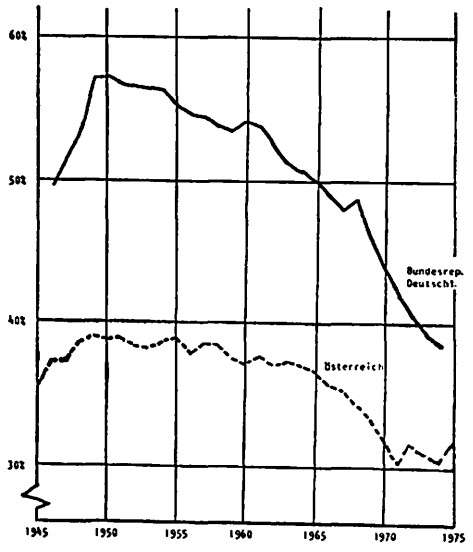




Abb. 1: Kirchenaustritte in der BRD und in Österreich 1945—1975.
in Tausend
Abb. 2: Kirchgang in der BRD und in Österreich 1945—1975.

schen Kirche in der BRD erheblich höher liegen als aus der katholischen Kirche (z. B. 1970: kath. Kirche in der BRD 2 Promille, evang. Kirche 7 Promille)[1].
Kirchenaustritte sind aber nicht das einzige Signal dafür, daß eine Reihe von Kirchenmitgliedern im Lauf der letzten Jahre ihr Verhältnis zur Kirche modifiziert hat. Gegenläufig zur Zunahme der Kirchenaustritte ist in etwa die Abnahme der an Zählsonntagen im Frühjahr und im Herbst erfaßten Kirchgänger (Abb. 2), aber auch der Rückgang an Priesterweihen oder der Rückgang der formell erfaßten Mitglieder katholischer Jugendorganisationen.

## II. Analyse der Kirchenaustritte

### 1. *Geschwächte Kirchlichkeit*

Schon diese ersten Beobachtungen lassen erkennen, daß der Kirchenaustritt eines unter mehreren Symptomen für Veränderung des Verhältnisses der Menschen zu ihrer Kirche, damit für Veränderungen der Kirchlichkeit ist. Wir haben dafür auch einen empirisch abgesicherten Beleg. In der österreichischen Katholikenumfrage des Jahres 1970 hat sich ein enger Zusammenhang zwischen Austrittsbereitschaft aus der Kirche und Kirchlichkeit ergeben. Dabei wurden diese beiden Größen folgendermaßen definiert:
*Austrittsbereitschaft* bekundet, wer aus der Kirche austritt, wenn sie ihm nichts mehr sagt; der meint, die meisten treten deshalb nur nicht aus, weil sie auf Verwandte und Freunde Rücksicht nehmen; wer umgekehrt den Satz ablehnt, auch dann nicht aus der Kirche auszutreten, wenn er mit ihrer Lehre nicht mehr übereinstimme, zugleich aber auch nicht meint, daß den Glauben aufgebe, wer aus der Kirche austritt[2].

---

[1] Wie stabil ist die Kirche, hg. v. *H. Hild*, Gelnhausen-Berlin 1974, 11.
[2] Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Untersuchungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich", bearbeitet und interpretiert von *Paul M. Zulehner*, hg. v. der Linzer Diözesansynode und dem IKS Wien, Wien 1974, Herder, 123 (Anm. 118).

*Kirchlichkeit* hingegen hat mit religiös-kirchlicher Praxis zu tun, also mit Kirchgang, Gebet, Kommunionempfang, aber auch mit der Einschätzung des Lebenswertes der Kirche, damit, daß Gott durch die Kirche zu den Menschen spricht, mit der Unauflöslichkeit der Ehe, u. ä. m.[3]

Die Analyse zeigte nun, daß zwischen der so definierten Kirchlichkeit[4] und der Austrittsbereitschaft ein deutlicher Zusammenhang besteht (Abb. 3)[5]. Unmittelbare Austrittsursache ist somit in erster Linie geschwächte Kirchlichkeit. Dabei manifestiert sich Kirchlichkeit vorwiegend in der Teilnahme am Glauben und Leben der Kirche. So können wir vereinfacht sagen: Kirchenaustritte werden am ehesten dort anzutreffen sein, wo Menschen am Glauben und Leben der Kirche (und ihrer Gemeinden) kaum noch partizipieren[6]. Vielleicht ist gerade wegen der geringen Kirchlichkeit evangelischer Christen unter den Protestanten der Kirchenaustritt häufiger als unter Katholiken.

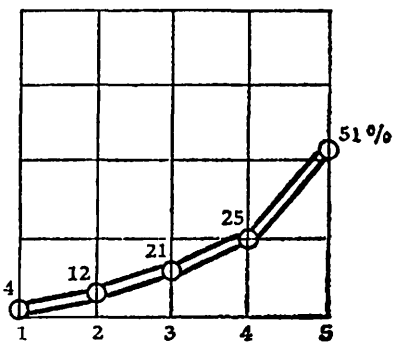



Abb. 3: Geschwächte Kirchlichkeit ist (unmittelbare) Austrittsursache

## 2. *Verlust an Religiosität*

Wir stehen damit aber erst am Anfang unserer Analyse. Das Problem hat sich ja lediglich um eine Ebene vom Kirchenaustritt auf Kirchlichkeit verschoben. Die Frage nach dem Kirchenaustritt wird damit zur Frage nach der Kirchlichkeit: Wenn Menschen aus der Kirche austreten, warum verdunstet denn ihre Kirchlichkeit?

Die Analyse der österreichischen Katholikenumfrage ist diesem Problem weiter nachgegangen. Im Rahmen der Untersuchungsdaten (damit in einem begrenzten Rahmen) wurde eine sogenannte „Pfadanalyse" durchgeführt (Abb. 4). Mit Hilfe eines solchen

---

[3] Kirche und Priester, 36 (Anm. 18).

[4] Natürlich kann man theologisch darüber diskutieren, ob Kirchlichkeit wirklich so sehr mit religiöser Praxis, vor allem mit dem Kirchgang zu tun hat: Gibt es doch zumindest vereinzelt Kirchenmitglieder (und wohl auch Altersgruppen), die nur selten zur Kirche kommen, sich aber doch in ihrem Leben nach dem Evangelium orientieren. Die große deutsche Katholikenumfrage von G. Schmidtchen hat aber die Bedeutung des Kirchgangs als Hinweis auf das Gesamtverhältnis eines Menschen zum Glauben und Leben der Kirche neuerlich bestätigt. *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 68.

[5] Kirche und Priester, 123.

[6] Zum selben Ergebnis kommt auch Schmidtchen für die deutschen Katholiken: Auf die Frage: „In der Zeitung stand in letzter Zeit etwas über Kirchenaustritt. Haben Sie selbst in den letzten Jahren einmal ernsthaft daran gedacht, ob Sie aus der Kirche austreten sollen?" haben die Befragten je nach Kirchgangsgewohnheiten folgendermaßen geantwortet:

| Kirchgang | jed. So. | fast j. S. | ab und zu | selten | nie |
|---|---|---|---|---|---|
| Hat an Kirchenaustritt gedacht | 1 % | 2 % | 6 % | 23 % | 51 % |
| Hat nicht an den Kirchenaustritt gedacht | 98 % | 97 % | 89 % | 69 % | 39 % |
| Keine Antwort | 1 % | 1 % | 5 % | 8 % | 10 % |
| | 100 % | 100 % | 100 % | 100 % | 100 % |

Nach *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 124.

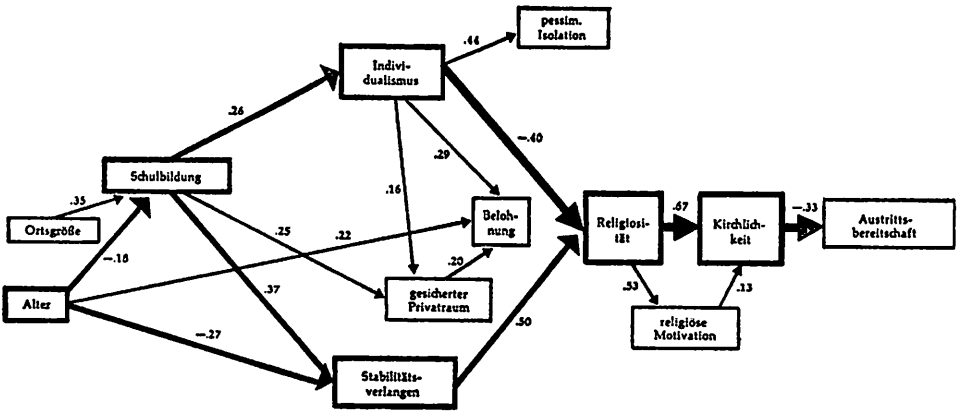



Abb. 4: Wichtige Ursachen des Kirchenaustritts

(Wir haben hier das gesamte Ergebnis der im Rahmen der österreichischen Katholikenumfrage angestellten Pfadanalyse vor uns. Die Pfeile zeigen an, in welcher Richtung der ursächliche Zusammenhang überprüft wurde. Die Maßzahl wiederum gibt Auskunft über die Stärke des Zusammenhangs. Dabei werden für gewöhnlich Maßzahlen über .20 als interpretationswürdig angesehen, während Zahlen um und über .40 schon sehr enge Zusammenhänge erkennen lassen. Ein Minus vor der Maßzahl signalisiert einen negativen Zusammenhang: Hoher Individualismus begünstigt z. B. geringe Religiosität; hohes Alter ausgeprägtes Stabilitätsverlangen — niedriges Alter erhöht die schulischen Bildungschancen etc.)

statistischen Verfahrens ist es möglich, jeweils dahinterliegende Ursachen auf ihre Bedeutung zu befragen. Auf diesem Weg gelangt man von der Kirchlichkeit zur „Religiosität". Kirchlichkeit erweist sich dort als schwach, wo Menschen im Vollzug ihres Lebens auch der Religion ganz allgemein keine Bedeutung zumessen.

*Religion* hat dabei mit dem Wissen um Gott zu tun, mit der Hoffnung auf das Leben nach dem Tod, mit dem Ausgreifen auf eine feste, stabile und heile Welt Gottes (Transzendenz)[7].

*Religiosität* hat dementsprechend (im Rahmen dieser Untersuchung) damit zu tun, daß jemand sein Leben in Bezug setzt zu dieser heilen, heiligen und festen „Welt Gottes", damit sein Leben in diese Welt „ein-ordnet" und damit „in Ordnung" bringt[8]. Diese Religiosität drückt sich daher in Sätzen aus wie „Ohne Religion verliert man die Hoffnung", „Für mich ist die Religion Trost in den Nöten des Lebens", „Der Glaube hilft über Ehekrisen hinweg", „Erst die Religion macht den Menschen frei und selbstbewußt" etc.[9].

Wir können diesen Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Religiosität auch so beschreiben: Kirche wird für jene Menschen weniger wichtig, für die Religion an Wichtigkeit verliert. Das bedeutet inhaltlich, daß für diese Menschen die „andere Welt Gottes", damit die „Transzendenz" an Bedeutung für die Lebensführung verliert. Wissenssoziologisch formuliert: Es sind Menschen, deren Lebenswelt eine geringere Transzendenzspannweite aufweist.

Dabei ist nicht auszumachen, ob Kirchlichkeit erst dann verdunstet, wenn Religiosität (aus verschiedenen persönlichen und gesellschaftlichen Ursachen) geschwächt wird. Es könnte ja auch umgekehrt sein, daß zunächst Kirchlichkeit (wie dies aus politischen Gründen etwa bei vielen Arbeiterfamilien der Zwischenkriegszeit geschah) reduziert wurde, und erst in der Folge Religiosität verfiel.

---

[7] Kirche und Priester, 33—54.

[8] *P. L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973.

[9] Kirche und Priester, 36 (Anm. 18).

Positiv bedeutet dies: Religiosität kanalisiert sich für gewöhnlich in kirchliche Formen. Die Kirche erweist sich damit als „Erfahrungsraum" für religiöse Wirklichkeit, in ihren Riten stellt sie gleichsam dem religiösen Menschen für die erhofften religiösen „Er-Fahrungen" „Fahr-zeuge" zur Verfügung, wie etwa Taufe, Trauung, Geburt etc.[10].

3. *Veränderung der Basiswerte*

Der nächste Schritt unserer Analyse muß erkunden, warum in den letzten Jahren neben der Kirchlichkeit auch die Religiosität in Bewegung geraten ist. Auch dazu gibt die Österreichische Katholikenumfrage wertvolle Anhaltspunkte. Diese Studie war ja, im Vergleich zu vielen vorausgegangenen kirchlichen Forschungsprojekten, nicht von der Frage ausgegangen, inwieweit die Menschen die Erwartungen ihrer Kirche erfüllen, sondern welche Erwartungen die Menschen an das Leben stellen, inwieweit sie dazu Religion „brauchen" und sich in diesem größeren Zusammenhang an die Kirche wenden.

So ergab die Katholikenumfrage als erstes interessantes Ergebnis Auskunft über grundlegende Lebenswerte heutiger Katholiken. Zu diesen gehören vor allem die Hoffnung auf einen gesicherten privaten Lebensraum, auf soziale und materielle Belohnung, das Verlangen nach Sicherheit und schließlich ein ausgeprägter Individualismus[11].

An dieses Ergebnis wurde nunmehr die Frage gestellt, ob Religiosität (damit Kirchlichkeit, aber auch Kirchenaustrittsbereitschaft) mit diesen Lebenswerten zusammenhängt. Dabei stellte sich heraus, daß die Basiswerte „gesicherter Privatraum" und „Belohnung" mit Religiosität nicht direkt zusammenhängen. Dagegen stehen das Verlangen nach „Individualismus" sowie nach „Stabilität" mit Religiosität in einem offenkundigen Zusammenhang. Der Zusammenhang ist aber unterschiedlich: Während das Verlangen nach Stabilität Religiosität begünstigt (damit auch Kirchlichkeit festigt sowie Austrittsbereitschaft mindert), untergräbt Individualismus sichtlich sowohl Religiosität als auch Kirchlichkeit und erhöht dementsprechend die Bereitschaft zum Kirchenaustritt. Wir können aus diesen Zusammenhängen wichtige Schlüsse für die Frage nach den Ursachen des Kirchenaustritts ziehen. Wenn Kirchenaustritt vor allem (auf dem Weg über Religiosität/Kirchlichkeit) durch Individualismus begünstigt und durch Stabilitätsverlangen verhindert wird, dann muß aus dem Ansteigen der Kirchenaustritte geschlossen werden, daß einerseits das Sicherheitsbedürfnis der Österreicher „geringer", der Individualismus aber stärker geworden ist.

Auf den in Österreich (aber wohl nicht nur hier) ausgeprägten *Individualismus* haben schon Gasparri-Millendorfer in ihren „Prognosen für Österreich"[12] aufmerksam gemacht. Insofern Individualismus auch durch (materielle und soziale) Belohnung begünstigt wird, trägt zweifellos auch der wachsende Wohlstand zu einer Schwächung der Religiosität/Kirchlichkeit bei und begünstigt auf diese indirekte Weise (indirekt: denn an sich ist „Belohnung" gegenüber Religiosität und Kirchlichkeit neutral) den Kirchenaustritt.

Von großem Interesse ist andererseits der Aspekt des *Sicherheitsbedürfnisses*. „Geringer" ist das Sicherheitsbedürfnis zunächst nur in Hinblick auf Religion. Das Stabilitätsbedürfnis des Menschen ist ja an sich positiv und unabdingbar, steckt doch dahinter das Verlangen nach einer lebbaren und deshalb geordneten („nomischen") gesellschaftlichen Wirklichkeit[13]. In der Mitte der sechziger Jahre scheint aber eine Ent-

---

[10] *P. M. Zulehner*, Heirat - Geburt - Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1976.

[11] Zur näheren Charakterisierung dieser Basiswerte: Kirche und Priester, 17—32. Vgl. auch *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 40—55.

[12] *C. Gasparri / H. Millendorfer*, Prognosen für Österreich, Wien 1973, 158.

[13] *P. L. Berger / T. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

wicklung begonnen zu haben (bzw. kam hier voll zum Durchbruch), in der Sicherheit nicht so sehr durch religiöse Wirklichkeit gesucht wurde, sondern offenkundig Sicherheit innerweltlich besser abgedeckt war als in den Jahren der Nachkriegszeit. Die Wohlstandsgesellschaft scheint hier als Basis der Hoffnung auf eine rasche Verbesserung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Begünstigt wurde dieser Abbau religiöser Stabilisierung des Lebens zusätzlich durch die Bildungsexpansion. Laut Umfrageanalyse ist nämlich das Stabilitätsverlangen umso geringer, je höher die Schulbildung ist. (Daß darüber hinaus auch ein deutlicher Zusammenhang zwischen Alter und Sicherheitsbedürfnis besteht, überrascht psychologisch gesehen nicht.) Spätestens mit dem Beginn der siebziger Jahre, hermeneutisch vermittelt durch die Ölscheichs und das damit verbundene Autofahrverbot, hat die Fortschrittsidee (auch beim Österreicher) einen empfindlichen Kollaps erlitten. Das IMAS-Institut hat dies an einem drastischen Schrumpfen des Zukunftsoptimismus der Österreicher zum Jahreswechsel 1972/73 und 1973/74 beobachtet. Erstaunlicherweise ist genau mit diesen Jahren der vorherige Trend des Rückgangs von Kirchgängern unterlaufen worden. Auch die Kirchenaustritte sind seitdem mehr oder weniger stagnierend. Solche Beobachtungen lassen die Analyse in einem guten Licht erscheinen: Je nachdem in der heutigen Gesellschaft Sicherheitsbedürfnis gut oder schlecht innerweltlich abgedeckt wird, sinkt oder steigt die Zuwendung zu Religiosität/Kirchlichkeit und verändert sich damit die Austrittsbereitschaft der Menschen.

*4. Zuwachs an Pluralismus-Erfahrung*

Formal hat diese Veränderung der Basiswerte auch G. Schmidtchen für die BRD untersucht. Dabei hat ihn nicht nur die inhaltliche Seite dieser Veränderung interessiert, sondern vor allem die subjektive Erfahrung der verschiedenen Wertpositionen in der heutigen Gesellschaft, und zwar im kirchlichen und außerkirchlichen Raum. Er konnte zeigen, daß eine große Zahl von Katholiken in wichtigen Wertbereichen (wie Sexualität, Autorität und Macht, wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Fortschritt) zwischen den Auffassungen in der Kirche und außerhalb der Kirche einen erheblichen Widerspruch erfahren. Da aber beide „Wertsysteme" als Handlungserwartungen an den Katholiken herankommen, schafft das einen inneren Zwist. Diese innere Spannung wird nun – erwiesenermaßen – dadurch behoben, daß man sich entweder teilweise von der Kirche zurückzieht und den Kirchgang entsprechend reduziert (Abb. 5) oder überhaupt die Kirche (als Raum unerfüllbarer Handlungsorientierungen) verläßt (Abb. 6)[14].
Die wachsenden Kirchenaustritte in der Mitte der sechziger Jahre signalisieren aus dieser Perspektive einen Zuwachs an Erfahrung von Lebensalternativen, die zum kirchlichen Lebensmodell in Widerspruch stehen. Die Auseinandersetzungen um die Abtreibung oder das Ehescheidungsrecht sind deutliche Beispiele dafür.

*5. Kirchliche Ursachen für Kirchenaustritt?*

Diese Analyse Schmidtchens zwingt uns aber von der Frage nach gesellschaftlichen Ursachen des Kirchenaustritts auch vor die Frage nach kirchlichen Ursachen. Wenn die wachsende Kluft zwischen „kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem"[15] zum Kirchenaustritt treibt, dann ist daran möglicherweise nicht nur die rasche Entwicklung der Gesellschaft (und ihrer Werte) schuld, sondern gegebenenfalls auch das Nachhinken der kirchlichen Entwicklung.

---

[14] *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 69, 125.

[15] Wir finden diese Formulierung bei Schmidtchen deshalb nicht ganz glücklich, weil er ein striktes Gegenüber von Kirche und Gesellschaft unterstellt. In Wirklichkeit ist Kirche selbst eine wichtige gesellschaftliche Größe. Eher könnte zwischen kirchlichen und außerkirchlichen Wertsystemen unterschieden werden.

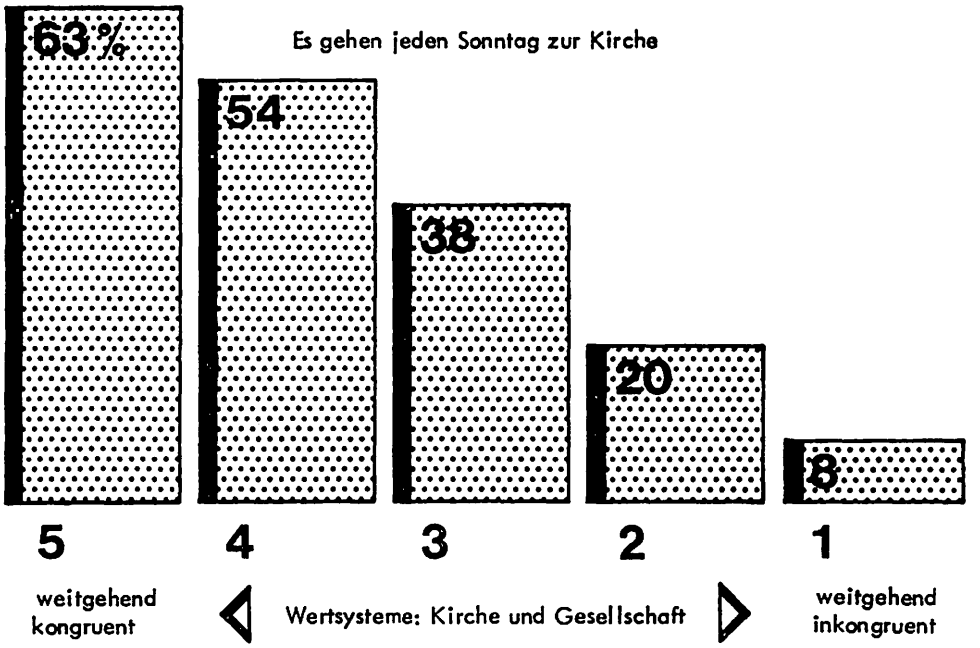



Abb. 5: Dissonanzerfahrung und Kirchgang

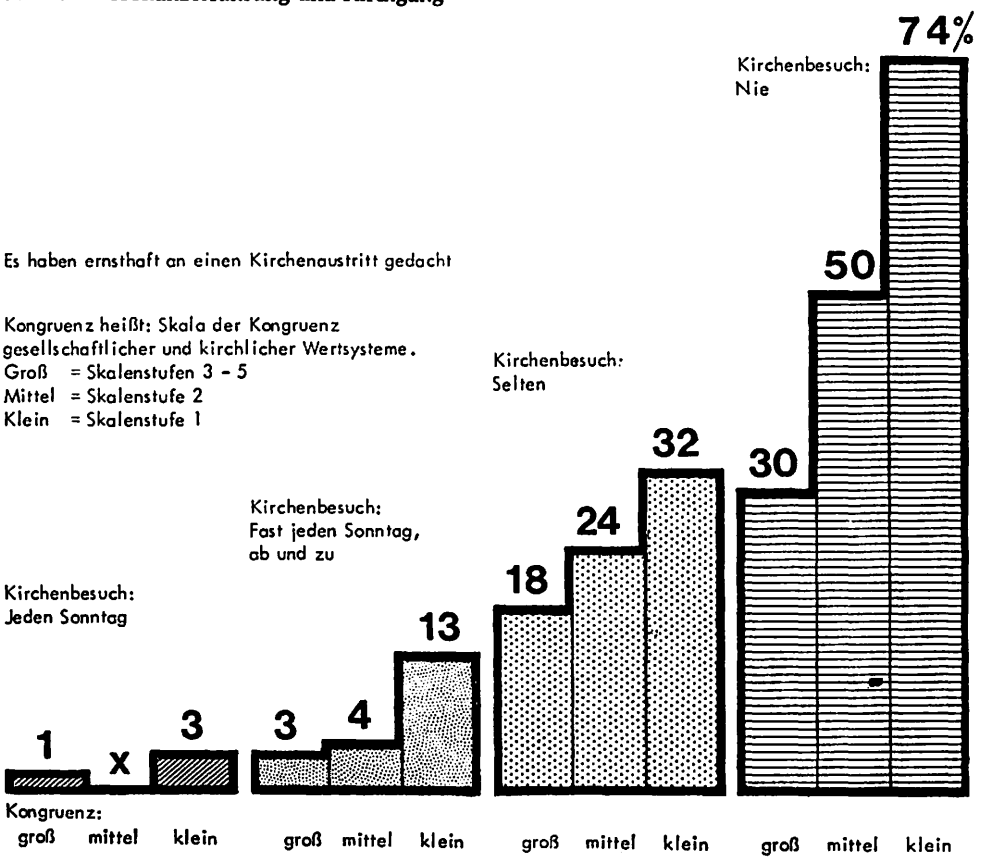



Abb. 6: Dissonanzerfahrung und Kirchenaustritt

Zwar wird in der innerkirchlichen Diskussion um den Kirchenaustritt häufig auf die Kirchensteuer (den Kirchenbeitrag) verwiesen. Erstaunlicherweise wird er vor allem von Vertretern der Kirche als Argument gebraucht, was auch deshalb leicht möglich ist, weil auch die Austretenden selbst oft darauf verweisen. Doch steht auf Grund aller einschlägigen Studien fest, daß der Kirchenbeitrag nicht als Ursache, sondern als Anlaß oder Auslöser angesehen werden muß[16]. Dies ist auch ein plausibles Ergebnis: Wem nämlich Religion und Kirche etwas Lebenswichtiges bedeuten, der ist auch bereit, dafür einen Beitrag zu entrichten. Ist aber der Lebenswert uneinsichtig oder abhanden gekommen, stellt sich auch die Frage, wozu dafür Geld ausgegeben werden soll.
Umso fragwürdiger wird es, warum sich in der Kirche die Auffassung hartnäckig hält, daß die Kirchensteuer eine so wichtige Rolle spielt. Sollten damit andere Ursachen verdeckt werden? Etwa die Struktur der Pastoral, die zu den distanzierten Mitgliedern kaum Beziehungen herstellt und damit auch nicht imstande ist, den Lebenswert des Evangeliums in einsichtiger Form an den Mann und die Frau zu bringen? Liegt es möglicherweise auch daran, daß man nicht wahrhaben will, daß — bei aller Verpflichtung zum Widerstand gegen Unchristliches (Inhumanes) in der Gesellschaft — manche Dissonanzerfahrung zwischen „Kirche und Gesellschaft" den Kirchenmitgliedern durch eine mutige Reform kirchlicher Wirklichkeit erspart werden könnte? Wir kommen auf solche und ähnliche Fragen gegen Ende unserer Überlegungen noch zurück. Hier wurde vorwegnehmend deshalb schon darauf verwiesen, weil eine Analyse der Ursachen für den Kirchenaustritt diese Ursachen nicht allein bei den einzelnen und bei der Gesellschaft suchen darf, sondern auch die Kirche selbst daraufhin befragt werden muß.

*6. Profil des Kirchenaustreters*

Immerhin konnten wir in unserer Analyse eine Reihe von Ursachen aufdecken: Vor allem Veränderungen in den Basiswerten der Menschen, damit in der gesellschaftlichen Lebenswelt, damit in der Erfahrung des Verhältnisses von „Kirche und Gesellschaft", müssen als Hauptursachen genannt werden. Da solche Veränderungen lautlos vor sich gehen, überrascht es auch nicht, warum die Kirchenaustritte der letzten Jahre derart lautlos erfolgt sind. Zudem wird auf dem Hintergrund unserer Analyse plausibel, warum bestimmte Personengruppen bevorzugt aus der Kirche austreten: Alter, Schulbildung, Ortsgröße, und damit in Verbindung Berufstätigkeit spielen deshalb eine Rolle, weil diese sozialen Merkmale wiederum mit der Zustimmung zu Basiswerten gekoppelt sind, damit aber indirekt mit Religiosität (Kirchlichkeit) und Austrittsbereitschaft. Überdurchschnittliche Austrittsbereitschaft finden wir daher bei Personen mit Hochschulbildung, die in Städten über 100.000 Einwohnern wohnen, unter Angestellten und Beamten, FPÖ- und SPÖ-nahen Personen, die zumal unter 24 Jahre alt sind[17].

## III. Pastoraltheologische Reflexion

Was ist nun pastoraltheologisch zu den Kirchenaustritten zu sagen? Bevor gesagt werden kann, was zu tun ist, muß über unsere sozialwissenschaftlichen Untersuchungsergebnisse noch eine zweite, theologische Reflexion angestellt werden. Was bedeutet denn der Kirchenaustritt sowohl für die Austretenden als auch für die Kirche?

*1. Glaubenssituation der Ausgetretenen*

Zunächst kann von ihnen nur gesagt werden, daß sie mit dem Kirchenaustritt die sichtbare Kirchengemeinschaft verlassen haben. Sie haben damit die Teilnahme am Leben der Kirche aufgekündigt: genauer, endgültig aufgekündigt, denn die Mehrzahl

[16] Wie stabil ist die Kirche, 133; *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 124; Kirche und Priester, 128.
[17] Kirche und Priester, 125. — Vgl. dazu auch Wie stabil ist die Kirche, 135.

von den Austretenden hat schon zuvor nicht mehr praktiziert. Das bedeutet aber auch, daß ein Zustand, der vor dem Austritt latent schon vorhanden war, nunmehr sozial-öffentlich manifest wurde.

Von hier aus wird auch deutlich, daß der Kirchenaustritt nicht einfach mit Glaubensabfall gleichgesetzt werden kann. Einerseits scheint es nämlich eine seltsame „Christusgläubigkeit" auch außerhalb der gesellschaftlich abgrenzbaren Kirche zu geben[18]. Andererseits erweist sich christlicher Glaube in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation (sowohl des Westens, noch mehr des Ostens) an die religiöse Gemeinschaft und die mehr oder minder häufige Teilnahme an ihrem Tun gebunden. Daher ist anzunehmen, daß wegen der geschwächten Kirchlichkeit vor dem Kirchenaustritt auch vorher schon nur mehr rudimentär und überaus labil christliche Gläubigkeit da war, so daß sich durch den Kirchenaustritt auf die Dauer eher noch eine weitere Verflüchtigung christlicher Glaubensreste erwarten läßt.

So gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß die Mehrheit der Ausgetretenen nicht nur die Teilnahme am Leben der Kirche, sondern auch an ihrem Glauben (endgültig?) aufgekündigt hat. Damit ist freilich noch kein Urteil über die subjektive Heilssituation der Ausgetretenen gefällt. Müssen wir doch neben christlicher Gläubigkeit in kirchlicher Gestalt auch mit religiös-diffuser Gläubigkeit und darüber hinaus sogar mit namenloser Gläubigkeit rechnen. Das Aufkündigen der Kirchenmitgliedschaft läßt am ehesten noch einen Schluß auf kirchlich geformte christliche Gläubigkeit zu, schon weniger auf „religiöse Gläubigkeit", schon gar nicht auf das Vorhanden- oder Abwesendsein von namenloser Gläubigkeit.

### 2. *Glaubenssituation der Kirche*

Umgekehrt muß der Kirchenaustritt aus der Perspektive der Kirche auch in einem positiven Teilaspekt gesehen werden. Die große Not der gegenwärtigen Kirche besteht ja offenkundig darin, daß die Glaubensgrenzen quer durch die Kirche hindurchlaufen und die sozialen Ränder der Kirche keineswegs mit den Glaubensgrenzen in eins fallen[19]. Insofern stehen wir vor dem Phänomen der „Kirche der offenen Grenzen". Dieses ist aber nicht unbedingt gutzuheißen. Ist doch die Kirche dadurch in Gefahr, allmählich eine „Kirche der (im christlichen Sinn) Ungläubigen" zu werden. Was aber ihrem Wesen grundsätzlich widerspricht.

Wir heißen mit der folgenden Aussage den Kirchenaustritt nicht gut. Dennoch müssen wir sagen: Wo er erfolgt, geschieht zugleich auch eine Profilierung der Kirche als Kirche der Gläubigen. Das Bild „Gesundschrumpfen" eignet sich für diesen Vorgang weniger, weil ja damit unterstellt wird, als wäre eine Kirche gesund, in der Kirchenaustritte geschehen. Zu leicht kann mit diesem Ausdruck des Gesundschrumpfens die pastoral belastende Entwicklung (ideologisch) legitimiert werden.

Zudem ist es auch nur dann angebracht, von Profilierung der Kirche durch Kirchenaustritte zu reden, wenn sich mit dieser Feststellung die Bereitschaft verbindet, pastoral zur Veränderung der Kirchenaustrittsentwicklung entschieden beizutragen.

## IV. Pastorale Aufgabenstellungen

Von solchen Aufgaben soll skizzenhaft abschließend die Rede sein. Dabei sind „Sofort-Maßnahmen" von „Langzeitaufgaben" zu unterscheiden. Die Sofortmaßnah-

---

[18] In einer Untersuchung über die Außerkirchlichkeit in Holland zog *H. van Wieringen* einige zusammenfassende Folgerungen aus einer Analyse von 100 Lebensgeschichten formal Außerkirchlicher. Selbst bei dieser Gruppe wurden Elemente gefunden, die auf eine Randposition und ein weiteres Sich-Ausrichten auf die Kirche hindeuten, mit der sie formal gebrochen hatten. Bei allen Respondenten wurde z. B. eine positive Bewertung der Christusfigur beobachtet: *H. u. W. Goddijn*, Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral. Einführung in die Religionssoziologie, Wien 1967, 179.

[19] Dazu *P. M. Zulehner*, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 51—92.

men gelten den Ausgetretenen, sind gleichsam „nachgehende" pastorale Aktivitäten. Die Langzeitaufgaben hingegen sind „präventiv", indem sie die Kirchenaustritte nicht auf der Ebene der Symptome, sondern eher auf der Ebene der Ursache zu reduzieren trachten.

1. *Sofortmaßnahmen*

Zu den Sofortmaßnahmen gehört zunächst der Versuch, nach der Verständigung über den Austritt eines Pfarrangehörigen zu diesem Kontakt aufzunehmen. Dies kann entweder mit Hilfe eines Briefes geschehen, den ein Mitarbeiter der Pfarre persönlich überbringt, oder aber durch einen Hausbesuch des Pfarrers selbst. Für solche Briefe an Ausgetretene gibt es im übrigen bereits bewährte Muster[20]. Über diesen ersten Kontakt hinaus wird man — sofern sich der Ausgetretene nicht ausdrücklich dagegen verwehrt — ihm die Pfarrzeitung zustellen, weiterhin zu wichtigen Geburtstagen gratulieren. Vor allem rund um Lebenswenden wird man sich den Ausgetretenen besonders widmen, besteht doch zu diesen Zeiten zumindest ein rudimentäres religiöses Interesse an der Kirche[21]. Gelingen solche pastorale Versuche nicht, wird man zumindest eine Ausgetretenenkartei anlegen und nach Möglichkeit bei einer Übersiedlung die Karten an die neue Wohnpfarrei weitergeben. Daß im Gemeindegottesdienst für die Ausgetretenen auch gebetet wird, ist eine wertvolle Anregung.

Man wird sich über den Erfolg solcher Symptom-Aktionen keinen Illusionen hingeben dürfen. Zwar kann man im Gespräch mit einem Ausgetretenen darauf verweisen, daß die heutigen Pfarreien viel zu groß sind, als daß der Pfarrer mit jedem Beziehungen unterhalten könne und es deshalb nicht verwunderlich sei, daß sich die Kirche vor dem Austritt kaum, nachher aber plötzlich so gezielt rührt. Es wäre überraschend, wenn ein kurzfristiger Besuch zu einem Rücktritt zur Kirche führte. Aber vielleicht wird die im übrigen vielfach immer noch gegen den Widerstand mancher Angehöriger getroffene Entscheidung ein wenig labil und finden auf diese Weise spätere Begegnungen mit der Kirche einen nicht allzu harten Boden vor. Es könnte

---

[20] So schlägt das Österreichische Pastoralinstitut folgendes Briefmodell vor:
„Sehr geehrte gnädige Frau!
Zu meinem großen Bedauern erhielt ich vor kurzem von der Bezirkshauptmannschaft (vom magistratischen Bezirksamt) die Verständigung, daß Sie aus der katholischen Kirche ausgetreten sind. Sie werden verstehen, daß mir als Pfarrer dieser Ihr Schritt nicht gleichgültig ist.
Mich interessieren vor allem Ihre Motive. Würden Sie die Güte haben, mit dem Überbringer dieses Schreibens diesbezüglich ein kurzes Gespräch zu führen? Sollte Sie mein Mitarbeiter nicht persönlich angetroffen haben, könnten Sie mich vielleicht anrufen, mir schreiben oder mich in der Pfarrkanzlei aufsuchen?
Auf keinen Fall möchte ich Ihnen lästig fallen. Vielleicht sagen Sie auch: Jetzt, wo ich ausgetreten bin, rührt sich der Pfarrer; früher habe ich nicht viel von ihm gehört. Heute in einer großen Pfarrei (Großstadtpfarre) Seelsorger zu sein, ist leider nicht leicht und die Anonymität ist oft bedrückend.
Sollte ich Ihnen in irgendeiner Angelegenheit einmal dienlich sein können, so werde ich es gerne tun. Ich bin nämlich der Überzeugung, daß Glaube und Taufe nicht durch eine Unterschrift annulliert werden können.
Mit den besten Empfehlungen verbleibe ich Ihr ergebener
Pfarrer"
Aus: Maßnahmen zum Problem der Kirchenaustritte, hg. v. ÖPI, Wien o. J.

[21] Unter den persönlich relevanten Folgen eines hypothetischen Kirchenaustritts werden von evangelischen Christen genannt:
46 % Ich könnte nicht kirchlich beerdigt werden
38 % Ich brauchte keine Kirchensteuer mehr zu zahlen
29 % Mir würde ein innerer Halt verlorengehen
28 % Ich würde meine nächsten Angehörigen und Verwandten vor den Kopf stoßen
18 % Ich könnte nicht kirchlich getraut werden
15 % Meine Kinder hätten Schwierigkeiten
Aus: Wie stabil ist die Kirche, 126.

allerdings ein solcher Besuch – wenn er nicht mit großem Können in pastoraler Gesprächsführung geschieht – den Austrittsbeschluß auch verhärten.

2. *Langzeitmaßnahmen: Reform der Pastoral und der Kirche*

Gerade weil Sofortmaßnahmen eher zwielichtig sind, erweisen sich als einzig sinnvolle Antwort auf die Kirchenaustritte wohl doch Langzeitmaßnahmen. Unter dieser Rücksicht könnten die Kirchenaustritte für die Kirche zwar schmerzlich, insgesamt aber doch heilsam sein. Worum es schlicht geht, ist eine tiefgreifende Reform der Pastoral. Aus einer „Pastoral, die immer nur jene bekehrt, die schon bekehrt sind", muß einerseits eine Pastoral der Gemeindebildung, andererseits eine Pastoral der Bekehrung werden.

*Gemeindebildung* wird hier als der Versuch verstanden, den Kirchenmitgliedern zu helfen, trotz Herausforderungen durch außerkirchliche Lebensalternativen dennoch als Christen durchzuhalten und in der Gesellschaft zu wirken. Das wird – wie neueste Studien zeigen[22] – nur möglich sein, wenn diese Christen sowohl innengeleitet wie außengeleitet leben. Innenleitung ist dann vorhanden, wenn eine persönliche, auf das Leben bezogene Glaubensüberzeugung da ist, wenn m. a. W. das in der Kirche tradierte christliche Lebenswissen in seinem Lebenswert erkannt und erfahren wird und wenn die Kirche imstande ist, diesen Lebenswert den Menschen auch einsichtig zu machen. Und dies nicht nur in Fragen, wo man eher noch Zustimmung findet, sondern eben auch in dissonanten Sachbereichen: Also was die Aussage der Kirche zur Sexualität betrifft, oder ihre Stellung zu Autorität, Macht und Freiheit, sowie schließlich ihren gesellschaftspolitischen Standort. Außenleitung wiederum wird insgesamt durch Dauersozialisation sichergestellt: Diese beginnt mit der religiösen Primärsozialisation (als religiöser Erziehung und Praxis im Elternhaus) und setzt sich über die Dauersozialisation in einer erfahrbaren christlichen Gemeinde fort.

*Pastoral der Bekehrung* wiederum zielt (heute noch) vor allem auf Kirchenmitglieder. Nur ein Teil von ihnen kann dem kirchlichen Intensivsegment zugezählt werden und nimmt grundsätzlich (sei es unkritisch oder kritisch) am Glauben und Leben der Kirche teil. Die Mehrzahl unserer Mitglieder in den Großkirchen zählt aber zu den Auswahlchristen, die im Zuge konformistischer Anpassung an vorherrschende Lebensweisheiten sich nur mit Teilen der kirchlichen Lebensvorstellungen identifizieren, sich von anderen Teilen aber ersatzlos absetzen. Glaubensmäßig sind aber Auswahlchristen im dunklen Zustand des religiösen Glaubens, der sich doch vom christlichen Glauben erheblich unterscheidet, wenngleich zu diesem auch nicht nur gegensätzlich ist[23]. Somit stellt sich für die Pastoral die Aufgabe, eine große Zahl ihrer Kirchenmitglieder von dieser religiösen Gläubigkeit zu einem christlichen Glauben in kirchlicher Gestalt weiterzuführen. Da es sich dabei um Erwachsene handelt, die Neuformung eines erwachsenen Menschen aber mit den üblichen Formen der kirchlichen Verkündigung nicht gelingt, muß eine gediegene Pastoral der Bekehrung nach Formen und Möglichkeiten der „Kontrasozialisation" oder „Konversion" Ausschau halten[24]. Einige Elemente einer solchen Kontrasozialisation seien nur genannt: Was die Kirche verkündigt, muß innerlich und äußerlich plausibel sein. Es muß deutlich werden, daß zu wahrem und erfülltem Leben gelangen kann, wer sich nach dem Gott Jesu ausstreckt und sein Leben an ihm zu orientieren beginnt. Zudem genügt es nicht, von diesem Lebenswert des Evangeliums nur zu reden. Die Verkündiger müssen auch die Möglichkeit haben, auf Christen und Gemeinde sowie die Kirche insgesamt hinzuweisen und zu sagen: Hier sind Menschen, die haben es versucht, und dabei die

[22] *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 80–87. Auch *G. Schmidtchen*, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1974. *Zulehner*, Heirat – Geburt – Tod, 33–37.

[23] *Zulehner*, Religion nach Wahl, 65–71. [24] *Zulehner*, Heirat, 33 ff.

Erfahrung gemacht, daß sie auf dem Weg zu sinnvollem, geglücktem, wahrem Leben unterwegs sind.
Es ist klar, daß solche Aufgabenstellungen für die Pastoral (die durch eine entschiedene Mitarbeit der Christen an der Gestaltung der Lebensalternativen in der Gesellschaft ergänzt werden muß) eine grundlegende Neuorientierung verlangen. Gemeinden müßten entstehen, die einerseits menschliche Beziehungen aufbauen, Glaubensüberzeugung festigen, zur Mitarbeit einladen und die Eltern zur religiösen Formung der nächsten Generation befähigen. Diese Gemeinden müßten einen Prozeß der Dauerkatechese auslösen. Dabei dürfte es sich nicht um neue Ideen in alten Schläuchen handeln. Ein Taufgespräch, ein Eheseminar, eine Erstkommunionvorbereitung unter Einbezug der Eltern, ein Gespräch mit Trauernden müßten nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich neu gestaltet werden. Das verlangt nach einem neuen Verhältnis zwischen Kirche und Welt, aber auch zwischen pastoral Tätigen (die nicht mehr allein aus Priestern sich zusammensetzen werden) und denen, für die pastoral gearbeitet und gemüht wird.

## V. Um der Menschen willen

Mancher mag unken, diese Reform der Pastoral geschehe nur, damit die Kirche in Hinkunft nicht noch mehr an Terrain und damit an Finanzen verliere. Lediglich die Zukunft der Kirche stehe auf dem Spiel. Ich neige dazu, solche Motive (die man in der organisationssoziologischen Forschung Sekundärziele einer Organisation nennt) durchaus zu akzeptieren. Was soll denn die Kirche ohne Mitglieder und Finanzkraft in Zukunft machen?
Solche Sekundärmotive wären im übrigen nur fragwürdig, wenn sie ohne Primärmotive aufschienen oder mit diesen in Konflikt gerieten. Das kann vereinzelt auch der Fall sein, wo ein Kirchenaustritt redlicherweise aus finanziellen Überlegungen vorgenommen wird (soweit das bei der Vorgangsweise der Einhebung des Kirchenbeitrags in Österreich überhaupt vorkommt). Der Kirchenbeitrag muß daher so gestaltet sein, daß er nicht pastorale Probleme schafft.
Im übrigen kann aber unbefangen behauptet werden, daß die geforderten Aktivitäten der Kirche nicht allein und auch nicht in erster Linie um der Kirche willen verlangt wurden. Vielmehr geht es wirklich um den Menschen. Und das nicht nur in der Form einer kirchlichen Absichtserklärung. Vielmehr haben wir Anhaltspunkte dafür, daß die Kirche zumal dem Menschen in der pluralistischen Gesellschaft wichtige Dienste leisten kann, die sonst niemand in der Gesellschaft wahrnimmt oder auch nicht wahrnehmen kann.
Die schon mehrmals zitierte Österreichische Katholikenumfrage hat als eines der bemerkenswertesten Ergebnisse erbracht, daß Religiosität eines Menschen und Erfahrung von Lebenssinn überraschend eng zusammenhängen. Je areligiöser ein Mensch ist, je weniger er sich an Gott ausrichtet und auf ein Leben nach dem Tod hofft, umso eher

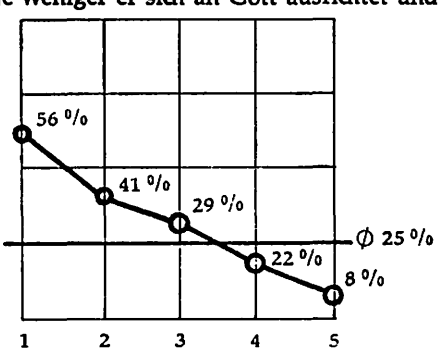



Abb. 7: Religiosität und Lebenssinn
„Ich weiß eigentlich nicht,
wozu der Mensch lebt"

stimmt er auch dem Satz zu: „Ich weiß eigentlich nicht, wozu der Mensch lebt" (Abb. 7)[25]. Es steht außer Zweifel, daß es Hauptaufgabe der Kirche ist, auf den lebendigen Gott Jesu aufmerksam zu machen, die Hoffnung auf eine bleibende Gemeinschaft mit diesem und damit die Hoffnung auf ein Leben über die Nacht des Todes hinaus zu festigen sowie zu umfassender Gemeinschaft (und damit gegen den Individualismus und die damit verbundene pessimistische Anomieerfahrung[26]) zu arbeiten. Es mag offen sein, ob die Kirche solche Aufgaben immer hinlänglich erfüllt hat. Dem pastoralen Programm, das wir als Langzeitprogramm gegen die schleichende Entkirchlichung der Menschen formuliert haben, liegen sie aber zugrunde.

[25] Kirche und Priester, 47.
[26] A. a. O., 126.

JOHANNES WEBER

# Kirche und Arbeiterschaft

**Kirche und Arbeiterpastoral in Österreich – Situation und Probleme ***

Die Geschichte der Arbeiterpastoral in Österreich war immer schon mühsam, sie ist heroisch und spezifisch. Klären wir ein wenig den Begriff: Unter Arbeiterseelsorge verstehen wir die Seelsorge an Arbeitern, Arbeitnehmern, vornehmlich im industriellen Bereich, die Seelsorge an und in diesem Bereich selbst, die Ausrichtung der in diesem Milieu bestehenden Pfarren auf die Gegebenheiten.

Wo stehen wir nun in Österreich? Zunächst drängt sich die Vorstellung auf, es gebe zwei Seiten. Doch ich glaube, daß dies nicht ganz den Tatsachen entspricht. Bei allen Verschiedenheiten ist es doch die Sorge in der einen und um die eine Kirche. Aber nehmen wir dies zunächst als einfache Einteilung. Diese beiden Seiten artikulieren gegenseitig Sorgen und Bedenken. Mit diesen geäußerten Problemen soll ich mich registrierend beschäftigen. Wenn wir aus dem Eis herauskommen wollen, werden wir jedoch immer wieder sagen müssen „ja – aber", wir werden also differenzieren müssen. Damit werte ich natürlich, ohne es zunächst zu wollen, und werde sicher auch den Vorwurf hervorrufen, daß die eine oder andere Seite sich nicht verstanden fühlt.

Noch zwei Arbeitsbegriffe: Die beiden Gruppen, die hier beisammen sind und die hoffentlich nicht als Gruppen auftreten werden, sind schwer zu fassen. Wenn wir sagen „Praktiker" und „Amtskirche", so sind das schon Weichenstellungen für bestimmte Einstellungen. Nehmen wir einfach A (Arbeiterseelsorge) und B (Bischöfe usw.).

A) *Die Seite A hat eine starke Solidarisierung.* Es gibt Arbeitsgemeinschaften, gemeinsame theologische und soziale Quellen. Sie hat ihre gemeinsamen Begriffe, ihre gemeinsame Sprache. Sie ist sicher nicht monolithisch und hat auch interne Spannungen. Diese Gruppe nennt nun offene Probleme, zunächst über die Beziehung Kirche und Arbeiterschaft überhaupt:

1. Die Kirche in Österreich sei bäuerlich und bürgerlich geprägt in ihrem Habitus, in ihrer dörflichen Organisationsform. Die Lebenserfahrungen der Arbeiter dringen nicht ein und auch nicht ihre Sprache. (Das Sprachproblem ist sicher sehr groß. Es ist zu verweisen auf die Jugendrevolution der sechziger und siebziger Jahre, wo sich

* Einleitungsreferat, gehalten am 16. 2. 1977 in St. Pölten.

gerade die Arbeiter nicht von dieser Sprache angeredet fühlten, die ihnen von den Studenten als Artikulierung der Arbeiterprobleme angeboten wurde.)
– Sie stehe abseits von den Lebensproblemen – Sexualität, Familie, Eigentum. (Hiebei ist auf die normative Kraft des Faktischen zu achten. Mitten in den Lebensproblemen stehen heißt noch nicht, die Anschauung bejahen.)
– Sie habe die Versuche, echt theologisch und zugleich echt verständlich zu sprechen, wieder aufgegeben (Cardijn, Godin).
– Die Eigentumsfrage, die Enzykliken und die Praxis der Kirche klaffen auseinander.
– Es gibt noch ein politisches Lagerdenken. Dieser Vorwurf wird auch von der anderen Seite erbracht werden. Sicher ist noch ein Defizit an korrekter Aufarbeitung historischer Ereignisse vorhanden.
2. Nun zur Arbeiterpastoral im engeren Sinn:
– Die Laien, vor allem die Jugend, fühlen sich zu wenig ernst genommen.
– Demokratische Wahlen in den Verbänden werden nicht bestätigt.
– Überhaupt sei die Konfliktlösung mangelhaft.
– Sie vermissen einen gesunden Pluralismus in gesellschaftspolitischen Fragen. Es müsse doch möglich sein, auf verschiedenem Standort zu stehen und doch innerhalb der Kirche zu sein.
– Ständige Spannung zwischen kategorialer und territorialer Pastoral. (Ich meine, daß diese bestehen wird müssen, sogar als fruchtbare Spannung. Allerdings ist ein Altar wohl unentbehrlich.)
– Es gibt verschiedene Erwartungen des pastoralen Erfolgs. Während die Arbeiterseelsorge meint, daß die Kirche von einem zum anderen wachsen solle, wird von der anderen Gruppe eine Volkskirche erwartet.
– Warum macht die Amtskirche nicht ernst mit Modellen des Friedens, der Gewaltlosigkeit, der Solidarität, der Mitbestimmung? Dies ist wohl einer der ernstesten Vorwürfe.
Irgendwie fließen die Sorgen darin zusammen, daß eine bevormundende Kirche, die alles besser weiß, keine Chancen bei einem selbstbewußt gewordenen Arbeiter hat.

B) *Wenden wir uns nun der Gruppe B zu:*
Das emotionelle Erlebnis, daß Arbeiterpastoral in der ganzen Kirche gewünscht war, daß sie erfolgverheißend war, hat vor allem die heutigen Amtsträger geprägt. Heute jedoch schauen sie eher ratlos oder schweigend oder befremdet auf die Arbeiterseelsorge.
Wir dürfen nicht vergessen: Immer wird es eine Spannung geben zwischen der Kirche, die ihren Offenbarungsauftrag wahren muß, und der Erfahrung des Lebens. Das war immer so in der Arbeiterseelsorge. Nur war damals die allgemeine Anschauung, was noch in der Kirche ist, beiderseits und einvernehmlich enger. Heute haben beide Seiten verschiedene Ansichten. Wenn Gruppe A glaubt, sie sei noch in der Kirche, ja sie verwirkliche besonders die Kirche, so werden gleichzeitig in der Gruppe B Vermutungen laut, daß sie bereits out sei.
B fühlt sich weithin beleidigt: „Wir haben so viel dafür getan!" Sie fühlt sich angegriffen und artikuliert Sorgen:
– Was habt ihr für eine Theologie? Ist das eine politische Theologie, eine Theologie der Befreiung oder was sonst? (Wobei Österreich wahrscheinlich ein theologisch windstiller Winkel ist mit seinen Vor- und Nachteilen.)
– Wie ist das mit der Option für eine Klasse, sind eure Einteilungen nicht zu einfach, wenn die Welt in Unterdrückte und Nicht-Unterdrückte eingeteilt wird?
– Kommt daraus nicht ein Parteinehmen und ein zu vereinfachendes In-Gegensatz-Setzen? Kommt es hier nicht zu parteipolitischen Optionen für eine Partei?
– Was ist mit der außerösterreichischen Option für Chile, für Richtungen, die sich nicht mehr abgrenzen vom Kommunismus?

— Nicht zu übersehen ist die Angst vor Gruppierungen, die außerdiözesan gesteuert erscheinen. (Hier ist allerdings noch viel aufzuarbeiten, was wir bisher hauptsächlich pragmatisch und noch zu wenig theologisch durchleuchtet haben: Was ist eigentlich eine Diözese, wie wirkt sie?)

— Habt ihr bei eurem Bildungsauftrag überhaupt ein Interesse, zumal die jungen Leute zu kirchlichen, frommen, gläubigen Christen zu machen? Gebt ihr euch mit anonymen Christen zufrieden?

— Wie ist es mit der Zusammenarbeit von KAB und KAJ — warum gibt es hier eigentlich recht oft bedeutende Diskrepanzen? Bei unserem Zusammensein müßte mehr herauskommen als Lippenbekenntnisse.

*

Es wird wohl notwendig sein, daß wir zu einer in etwa gemeinsamen Auffassung über die Ziele in der Arbeiterseelsorge kommen. Wir werden uns klarer werden müssen, wie Arbeiterseelsorger zustande kommen, wie und wo sie ausgebildet werden. Doch das ist nicht mehr meine Aufgabe in diesem Referat. Ich habe versucht, eine Bestandsaufnahme zu machen. Es scheint viel Trennendes, aber kaum etwas Unüberwindliches da zu sein. Deshalb soll deutlich gesagt werden:

Wenn wir bilden wollen, dann ist unbeugsam nach den Inhalten zu fragen! Die Verkündigung lebt vom Inhalt! Aber ebenso: Wenn wir die Zukunft wollen, dann ist die Beziehung, der Austausch untereinander ebenso wichtig wie der Inhalt. Ich habe bei diesem Satz — der auch mißverstanden werden kann — keine Angst, weil hier alle Beteiligten so sehr die Kirche, das Heil für die Menschen wollen.

IVO FÜRER

# Vorgehen bei der Bischofswahl in St. Gallen und Basel

Die Bezeichnung der Person für das bischöfliche Amt ist von größter Bedeutung für die Kirche. Als Glied des Bischofskollegiums nimmt der Bischof an der Leitung der Gesamtkirche teil und steht zugleich eigenverantwortlich der Bistumskirche vor. Bei der Bestellung des Bischofs sind somit Interessen der Gesamtkirche als auch Voraussetzungen für seine fruchtbare Tätigkeit im Bistum zu beachten. Für die Ernennung von Bischöfen in der lateinischen Kirche bestehen allgemeine Regelungen. In einzelnen Ländern ist aber das konkrete Vorgehen verschieden, teils durch Konkordate geregelt, teils auf Grund von Gewohnheiten oder besonderen Situationen. Eine besondere Art der Bezeichnung des Bischofs ist in der Bischofswahl der Diözesen St. Gallen und Basel in der Schweiz erhalten geblieben.

*Allgemeine kirchliche Vorschriften*

Gemäß Can. 329 § 2 des CIC werden die Bischöfe grundsätzlich frei durch den Papst ernannt. Diese Rechtsnorm hat eine lange Geschichte hinter sich. In der ältesten Zeit wirkten Ortskirche und Nachbarbischöfe bei der Bischofswahl zusammen. Vom 4. Jh. an erwarb sich der kaiserliche Hof in Byzanz einen steigenden Einfluß auf die Bischofsernennungen. Im Westen bestimmten Karl der Große und seine Nachfolgedynastien weithin die Bischofswahlen. Es kam deshalb zu Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaisern, die im 11. Jh. ihren Höhepunkt erreichten. Die gregorianische Reform gab der Kirche ihre Freiheit in der Papstwahl und in der Wahl der Bischöfe grundsätzlich zurück. Das ordentliche Wahlgremium der Bischöfe war seit dem 12. Jh. das Domkapitel.

Wahlrekurse an die päpstlichen Instanzen, Zentralisierungstendenzen der Kurie im 13. Jh. und steigender Finanzbedarf vor allem seit der Avignoneserzeit führten zu immer häufigeren Reservationen der Bischofsernennungen durch den Papst. So führte die Praxis allmählich auf den Grundsatz der freien Ernennung durch den Papst hin, wie er im CIC formuliert ist.

Zur Zeit der Bischofswahl durch die Domkapitel war es weltlichen Herrschern über die Domkapitulare möglich, einen diskreten Einfluß auf die Bischofswahl auszuüben. Das wachsende Nationalbewußtsein verlangte aber einen direkteren Einfluß auf die Bestellung der Bischofsstühle. Diese Entwicklung ist vor allem in Frankreich festzustellen. Dies führte zur Gewährung von verschiedenen Mitwirkungs- oder sogar Ernennungsrechten der Bischöfe durch Staatsoberhäupter oder andere Instanzen[1].

Die Tendenz des II. Vatikanums und der nachkonziliaren Gesetzgebung ging einerseits darauf hin, eine möglichst freie Ernennung der Bischöfe durch den Papst zu gewährleisten und andererseits die örtlichen Konsultationen auszudehnen. Das II. Vatikanum stellte die Forderung auf, daß in Zukunft keine staatlichen Obrigkeiten Rechte oder Privilegien im Zusammenhang mit der Bischofsernennung mehr erhalten sollen. Staatliche Obrigkeiten, die durch Vertrag oder Gewohnheit im Besitz solcher Mitwirkungsrechte sind, werden gebeten, auf diese zu verzichten[2]. Diese negative Abgrenzung gegen staatliche Einmischung wurde im Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" vom 6. August 1966 durch eine vermehrte Einbeziehung der Bischofskonferenzen ergänzt. Gemäß dieser Regelung sollen sich die einzelnen Bischofskonferenzen jährlich über geeignete Kandidaten für das Bischofsamt besprechen und die Namen an die zuständigen päpstlichen Dikasterien weiterleiten[3].

---

[1] *Johann Baptist Villiger*, Wahl und Ernennung der Bischöfe im Lichte der Geschichte, Schweizerische Kirchenzeitung 139 (1971), 481—484; 495—497.

[2] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 20.

[3] Ecclesiae Sanctae, I. 10, AAS 58 (1966), 763.

Am 25. März 1972 wurden die Normen über die Ernennung zum bischöflichen Dienst in der lateinischen Kirche erlassen. Darin wird die regelmäßige Aufstellung von Listen möglicher Kandidaten für das Bischofsamt eingehender geregelt: Informationen der einzelnen Bischöfe über geeignete Kandidaten, Aussprache unter den Bischöfen auf der Ebene der Kirchenprovinz, Übermittlung der Vorschläge an die päpstlichen Instanzen. Die Normen enthalten zudem eine Aufzählung der für das Bischofsamt notwendigen Voraussetzungen und eine Regelung über das Vorgehen bei einer eingetretenen Vakanz[4].

*Regelungen der Bischofswahl in St. Gallen*

Abweichend von diesen allgemeinen Bestimmungen der lateinischen Kirche sind die Domkapitel der Diözesen St. Gallen und Basel in der Schweiz im Besitz eines eigentlichen Bischofswahlrechtes. Im folgenden wird das Wahlrecht des St. Galler Domkapitels dargestellt und anschließend kurz mit dem Verfahren der Bischofswahl im Bistum Basel verglichen.

Rechtsgrundlage der Bischofswahl ist die Päpstliche Bulle „Instabilis rerum humanarum" zur Reorganisation des Bistums St. Gallen vom 8. April 1847. Diese regelt die Bischofswahl folgendermaßen: „Was nun die Wahl des Bischofs betrifft, so wollen wir durchaus, daß der zum Bischof Wahlfähige nebst den kanonischen Eigenschaften ein Priester aus der Diözesangeistlichkeit sey und im Bisthum St. Gallen selbst mehrere Jahre in der Seelsorge, im Lehramte oder bei Verwaltung der Diözese mit solcher Auszeichnung gearbeitet habe, daß er zur Übernahme der schweren Pflichten des oberhirtlichen Amtes sich als tüchtig ausgewiesen habe. ... Bei jeweiliger künftiger Erledigung des bischöflichen Stuhles von St. Gallen ertheilen wir dem Kathedralkapitel das besondere Vorrecht, den neuen Bischof zu wählen, so daß sowohl dessen residierende als auswärtige Kanoniker innert drei Monaten vom Todestage des letzten Bischofes an gerechnet, dieses Wahlrecht ausüben können und sodann gehalten seyn sollen, unverzüglich die in authentischer Form abgefaßten Wahlakten an diesen heiligen Stuhl zu übersenden. Wird die Wahl als regelmäßig vollzogen und auch der gewählte Bischof mit den kanonischen Eigenschaften versehen erfunden, so wird die Wahl selber von uns und unsern Nachfolgern den römischen Päpsten mit dem apostolischen Ansehen bekräftigt und der neugewählte Bischof die kanonische Einsetzung erhalten. Der dabei übliche kanonische Prozeß wird nach den für die schweizerischen Bisthümer bestehenden Uebungen vollzogen"[5].

In der Bulle ist somit zusätzlich zu den allgemeinen Voraussetzungen für die Wählbarkeit ins bischöfliche Amt festgelegt, daß nur ein Weltpriester (kein Ordensmann), der im Bistum St. Gallen inkardiniert ist und im Bistum selbst während mehrerer Jahre gewirkt hat, als Bischof von St. Gallen gewählt werden kann. Das Wahlrecht steht dem Domkapitel zu, das aus 5 residierenden und 8 in verschiedenen Pfarreien tätigen Mitgliedern besteht.

Eine besondere Schwierigkeit bedeutete die Festlegung der Mitwirkung des Katholischen Kollegiums bei der Bischofswahl. Das Katholische Kollegium bestand zur Zeit der Reorganisation des Bistums aus den katholischen Mitgliedern des kantonalen Großen Rates (kantonale Legislative). Es erließ am 18. Februar 1846 ein Regulativ über seine Teilnahme an der Bischofswahl. Danach sollte das Domkapitel eine Liste von

---

[4] Decretum quo normae de promovendis ad Episcopale ministerium in Ecclesia Latina approbantur, AAS 64 (1972), 386—391.

[5] Der lateinische Text der Bulle, zusammen mit der hier zitierten deutschen Übersetzung ist publiziert in *Fridolin Gschwend*, Die Errichtung des Bistums St. Gallen, Stans 1909, 480—498. Der Bulle ging ein Konkordat voraus, das am 7. November 1845 unterzeichnet, durch den Hl. Stuhl aber nicht ratifiziert wurde. Der Text der Bulle zur Bischofswahl entspricht dem Text des Konkordates. Auf die Frage, wie weit das Wahlrecht des Domkapitels vereinbarter Inhalt oder eindeutige Konzession des Hl. Stuhles ist, kann hier nicht eingegangen werden.

sechs Kandidaten erstellen und diese dem Katholischen Kollegium übermitteln, damit es darüber abstimmen könne, ob es die Liste genehmigen wolle oder ob es höchstens drei Namen streichen wolle. Dieses Regulativ wurde von päpstlicher Seite nie bestätigt. Dagegen erließ der Papst am 27. Juni 1858 ein Exhortationsbreve an das Domkapitel der Diözese St. Gallen. Darin heißt es: „Nun begreifet Ihr wohl, geliebte Söhne, daß Euch in der Bischofswahl ein Geschäft von großem Belange übertragen ist, von welchem unfehlbar die rechte und glückliche Verwaltung jenes Bisthums und die Wohlfahrt der dortigen Gläubigen größtenteils abhängt. Sind wir darum auch von dem religiösen Eifer, der Euch beseelt, überzeugt, so läßt uns dennoch die Obsorge für das Heil der Seelen, die uns in unserem obersten Hirtenamte Tag und Nacht beschäftigt, in einer so wichtigen Angelegenheit nicht schweigen, sondern treibt uns vielmehr an, Euch im Herrn zu ermuntern und zu ermahnen, daß wenn Ihr zur Wahl eines neuen Bischofs schreitet, Ihr einzig die Ehre Gottes und den Nutzen der Diözese im Auge haltend, einen Mann zum Hirtenamte erwählet, von dem Ihr wisset, daß er durch Frömmigkeit, Wissenschaft, Klugheit und andere nothwendige Tugenden sich auszeichne, und von dem Ihr urtheilt, daß er dem katholischen Kollegium von St. Gallen nicht unangenehm sei, entweder aus der Beschaffenheit und Eigenschaft seiner Person, oder aus vorangegangenen Thatsachen desselben katholischen Kollegiums, oder aus andern zur Erkenntniss der Sache passenden und geeigneten Gründen. Wenn Ihr dieses beflissen erfüllet, dann zweifeln wir nicht, daß die Wahl des Bischofs für jene Kirche gut und glücklich ausfalle, und zur Vorbedeutung günstiger Erfolge empfanget inzwischen apostolischen Segen, den wir in väterlicher Liebe Euch hiemit ertheilen"[6].

Der Papst bekräftigt darin, daß eine Person gewählt werden muß, die dem Katholischen Kollegium nicht unangenehm ist. Er überläßt es jedoch dem Domkapitel, wie es diese Voraussetzung überprüfen will. Bei den bisherigen Wahlen wurde regelmäßig die Liste dem Katholischen Kollegium zugestellt, wobei das Domkapitel betonte, daß es damit keine rechtliche Verpflichtung erfülle, sondern dies aus eigenem Antrieb tue.

Diese päpstlichen Vorschriften sind später durch eine Regelung zum Vorgehen bei der Publikation des Gewählten ergänzt worden. Nach Aussprachen zwischen Vertretern des Domkapitels und dem Nuntius wurde diese Angelegenheit so geregelt, daß die Liste der sechs Kandidaten, die vom Domkapitel aufgestellt wird, den päpstlichen Instanzen zugestellt wird. Über die Nuntiatur wird dann das kanonische Informationsverfahren für alle sechs Kandidaten geführt. Die Wahl aus diesen sechs Kandidaten wird ausgesetzt, bis eine römische Antwort eingetroffen ist. Sollte ein Kandidat nicht die kanonischen Voraussetzungen für das Bischofsamt besitzen, würde dies dem Domkapitel vor der Wahl eröffnet.

Bei der letzten Wahl stellte sich zusätzlich die Frage einer ausgedehnteren Konsultation über mögliche Kandidaten. Die Dekane sowie Mitglieder des Priester- und Seelsorgerates wurden in dieses Konsultativverfahren miteinbezogen.

Im Vergleich zu den allgemeinen kirchlichen Vorschriften ist festzustellen, daß sowohl die Aufstellung der Wahlliste als auch die Wahl durch das Domkapitel, nicht durch den Papst erfolgt. Eine wenigstens faktische Mitsprache besitzt das Katholische Kollegium des Kantons St. Gallen. Dabei handelt es sich heute nicht mehr um eine politische Behörde, sondern um die von den stimmberechtigten Katholiken im Kanton gewählte Legislative des Katholischen Konfessionsteils des Kantons St. Gallen. Die Situation unterscheidet sich von der im II. Vatikanum direkt angesprochenen staatlichen Mitwirkung.

*Konkretes Vorgehen bei der letzten Bischofswahl*

Im Frühjahr 1975 reichte Bischof Josephus Hasler aus Altersgründen die Demission ein. Der diözesane Seelsorgerat befaßte sich in seiner Sitzung vom 25. Oktober 1975 mit

[6] Der Text des Breves mit der hier zitierten deutschen Übersetzung ist publiziert in *Fridolin Gschwend*, op. c. 501—502.

einem Anforderungsprofil an den kommenden Bischof von St. Gallen. An dieser Sitzung nahmen auch die Mitglieder des Domkapitels teil.
Am 1. Dezember 1975 erhielt der Bischof die Mitteilung, daß der Papst seine Demission angenommen habe und daß das Domkapitel zur Wahl eines Nachfolgers schreiten könne. Das Domkapitel forderte die Dekane sowie Mitglieder des Priester- und Seelsorgerates auf, Wahlvorschläge zuhanden des Domkapitels einzureichen. Neben diesen Wahlvorschlägen gingen verschiedene Anregungen von Privatpersonen ein.
Am 8. Januar 1976 trat das Domkapitel zur Erstellung der Liste von sechs Kandidaten zusammen. Die Liste wurde sofort dem Nuntius übermittelt. Es folgte das Informationsverfahren über die Eignung der Kandidaten. Nach Eintreffen der römischen Feststellung über die kanonischen Eigenschaften der Kandidaten wurde das Datum der Wahl angesetzt.
Die Bischofswahl fand am 23. März 1976 statt. Am Vormittag stand Bischof Josephus Hasler zusammen mit allen 13 Mitgliedern des Domkapitels einer feierlichen Eucharistiefeier in der Kathedrale vor. Anschließend versammelte sich das Katholische Kollegium des Kantons St. Gallen. Es besteht aus 180 Vertretern der katholischen Kirchgemeinden des Kantons. Das Katholische Kollegium hieß die Wahlliste gut, ohne einen der Kandidaten als weniger genehm zu erklären. Nachmittags versammelte sich das Domkapitel in der Sakristei der Kathedrale zur geheimen Wahl des Bischofs. Gewählt wurde Pfarrer Dr. Otmar Mäder. Er gehörte nicht dem Domkapitel an. Er wurde ins Wahlgremium gerufen und gefragt, ob er die Wahl annehme. Während des Wahlaktes versammelten sich die Gläubigen in der Kathedrale zum Gebet um eine gute Bischofswahl. Nach Abschluß der Wahl und Annahme durch den Gewählten wurde das Ergebnis der Wahl in der Kathedrale verkündet. Der Wahlakt wurde mit einem feierlichen „Tedeum" und Gebet durch den Gewählten abgeschlossen.

*Unterschiede bei der Wahl des Bischofs von Basel*

Die Rechtsgrundlagen für die Basler Bischofswahl unterscheiden sich kaum von den st. gallischen Rechtsgrundlagen. Das Recht der Bischofswahl wurde dem Domkapitel in der Errichtungsbulle „Inter praecipua" vom 7. Mai 1828 zugesprochen. Ähnlich wie in St. Gallen erließ der Papst ein Exhortationsbreve an das Domkapitel am 15. September 1828.
Die Frage eines Streichungsrechtes gab auch bei der Basler Bischofswahl zu Diskussionen Anlaß. Es wird grundsätzlich in gleicher Weise ausgeübt wie in St. Gallen durch die Vertreter der Diözesanstände (der politischen Regierungen der Diözesankantone).
Im Unterschied zur St. Galler Bischofswahl wird bei der Basler Bischofswahl das römische Informationsverfahren erst nach Abschluß der ganzen Wahl und nur über den Gewählten durchgeführt. Damit eine Ablehnung durch den Papst nicht faktisch verunmöglicht wird, muß die Wahl bis nach Eintreffen der päpstlichen Konfirmation und Erklärung der Annahme durch den Gewählten geheim bleiben. Es steht dem Domkapitel aber auch die Möglichkeit offen, die Kandidatenliste an die päpstlichen Instanzen zu senden, wie dies in St. Gallen praktiziert wird[7].

*Eine bessere Lösung?*

Vergleicht man die allgemeine Regelung der Ernennung der Bischöfe in der lateinischen Kirche mit den beschriebenen Sonderregelungen, muß man feststellen, daß beide Lösungen ihre Vor- und Nachteile haben.
Die Wahl durch das Domkapitel hat den Vorteil, daß eine Bischofswahl deutlicher als Angelegenheit des Bistums erscheint. Die Mitglieder des Domkapitels kennen die einzelnen Kandidaten persönlich und können sich somit ein selbständiges Urteil

[7] *Johann Baptist Villiger*, Zur Diskussion um die Basler Bischofswahl, Schweizerische Kirchenzeitung 135 (1967), 157—159; 171—174.

bilden. Anläßlich der letzten Wahl wurde jedoch die Frage gestellt, ob das Domkapitel allein heute das richtige Wahlgremium wäre.

Die Ernennung durch den Papst hat den Vorteil, daß die Beurteilung der Kandidaten mehr nach sachlichen Kriterien erfolgt, gemäß den schriftlich vorliegenden Informationen. Der Bearbeiter wird aber die Vollständigkeit dieser Informationen kaum beurteilen können. Die Ernennung des Bischofs durch den Papst zeigt den Bischof primär als Glied des Bischofskollegiums. Durch päpstliche Ernennung können politische Beeinflussungen der Wahl, vor allem in totalitär regierten Staaten besser, wenn auch nicht vollständig, abgewehrt werden.

PETER GRADAUER

# Römische Erlässe und Entscheidungen

*Beichte vor Erstkommunion*

Die Kongregationen für die Sakramente und den Gottesdienst sowie für den Klerus hatten am 24. Mai 1973 die gemeinsame Erklärung „Summus Pontifex" erlassen und mit ihr den „in der Kirche üblichen Brauch" bestätigt, bei Kindern die Beichte der Erstkommunion vorausgehen zu lassen, und ebenso ausdrücklich festgelegt, daß mit Ende des Schuljahres 1972/73 jeder Vorstoß in entgegengesetzter Richtung — was zwei Jahre vorher vorläufig zugelassen worden war — aufzugeben sei.

Da in manchen Gegenden der Brauch um sich griff, die Kinder ohne vorausgehende Beichte zur Erstkommunion zuzulassen, hatte Rom bereits in dem „Addendum" zu der am 11. April 1971 von der Kleruskongregation erlassenen „Allgemeinen katechetischen Anleitung" die Ansicht geäußert, daß an der traditionellen Praxis festgehalten werden müsse, allerdings auch erlaubt, daß die unternommenen Versuche noch einige Zeit fortgeführt werden könnten, „bis ein Gespräch mit dem Hl. Stuhl geführt würde". An sich sollte die mit Billigung des Papstes 1973 erlassene Erklärung derartigen Experimenten ein Ende setzen, da sie anordnete, daß überall das Dekret „Quam singulari" des Papstes Pius X. zu befolgen sei: Kinder sind zum Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie vom „verständigen Alter" an zuzulassen. Jedoch sind auch nach 1973 mancherorts Unsicherheit und Verwirrung nicht gewichen; man fuhr fort, Kinder zur Kommunion zu führen ohne vorausgehende Beichte. Dies hatte eine Reihe von Anzeigen und Beschwerden von Bischöfen, Priestern und Eltern beim Hl. Stuhl zur Folge. Die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst hat daher eine Untersuchung angestellt, deren Ergebnisse zu dem Schluß führten, daß es einer neuerlichen Erläuterung des „Sinnes" der Erklärung von 1973 bedürfe.

Diese Erläuterung gaben am 20. Mai 1977 die Kongregationen für die Sakramente und den Gottesdienst sowie für den Klerus: „Der Sinn der Erklärung ist, daß mit Jahresende (1977) alle Anstrengungen oder Versuche unterlassen werden sollten, die Erstkommunion ohne vorausgehenden Empfang des Bußsakramentes zu empfangen, damit im Geiste des Dekretes ‚Quam singulari' der Kirche Gehorsam geleistet werde." Es sei hauptsächlich darum gegangen, den Zeitpunkt des „Unterscheidungsalters" zu klären; dieser wurde für beide Geschlechter auf das 7. Lebensjahr festgesetzt; und von da an bestehe die Pflicht, die zweifache Vorschrift der Beichte und der Kommunion zu erfüllen; dazu sei auch die im Dekret genannte Reihenfolge zu

beachten. Gerade die Notwendigkeit, eine würdige Teilnahme am Sakrament der Eucharistie zu gewährleisten, hat die Kirche zu dieser pastoralen Praxis veranlaßt, daß in der Regel die Beichte der hl. Kommunion vorangeht. Das Kind ist im allgemeinen von sich aus nicht imstande, die vom hl. Paulus (vgl. 1 Kor 11, 28) gewünschte Erforschung des Gewissens mit Klarheit und Sicherheit zu vollziehen; mit Hilfe des Beichtvaters ist es leichter, denn viele Kinder werden durch Kleinigkeiten verstört und verängstigt, während sie Wichtiges ignorieren oder unterschätzen. Mit dem Unterscheidungsalter erlangt das Kind das Recht, beide Sakramente zu empfangen; es wäre aber unlogisch, ungerecht, wenn nicht sogar das Gewissen verletzend, wenn man das Kind nur auf die Kommunion vorbereitet und ihm nur diese gestattet. Wenn die Kinder ausreichend unterrichtet werden und über das Wesen der beiden Sakramente Bescheid wissen, wird es ihnen keine Schwierigkeiten bereiten, zuerst das Sakrament der Versöhnung zu empfangen, das in einfacher, aber grundlegender Weise die Erkenntnis des moralisch Guten bzw. Bösen weckt und auf die entscheidende Begegnung mit Jesus vorbereitet. Die unterschiedliche soziale und kulturelle Situation der einzelnen Länder rechtfertigt keine unterschiedliche Handhabung in dieser Frage, da die menschliche Natur grundlegend überall dieselbe bleibt und die diesen Sakramenten eigene Zielsetzung innerer, geistlicher Wandlung für alle gleich ist. Unabhängig von den sozialen und kulturellen Verhältnissen ist das Kind, das zu einem entsprechend bewußten Empfang der Eucharistie befähigt wird, auch in der Lage, sich der Sünde bewußt zu sein und in der Beichte Gott um Vergebung zu bitten. (AAS LXIX/1977, 427; „L'Osservatore Romano" vom 28. Mai 1977.)

*Die katholische Schule*

Ein Dokument mit dem Titel „Die katholische Schule" wurde von der Kongregation für das katholische Bildungswesen Anfang Juli d. J. in Rom der Öffentlichkeit vorgestellt, zu einer Zeit, da in vielen Ländern das Schuljahr schließt bzw. die Ferien beginnen. Der volle Text wurde erst später veröffentlicht und hat bisher nicht die verdiente Beachtung gefunden. Das Dokument erinnert eingangs an die Konzils-Konstitutionen „Lumen gentium" und „Gaudium et spes" sowie die Konzils-Erklärung „Gravissimum educationis", die die Bedeutung des kath. Bildungswesens hervorhoben und allen, die mit Entmutigung oder mit Zweifeln an ihrer Aufgabe zu kämpfen hatten, einen festen Anhaltspunkt für den eindeutigen Willen der Kirche und für ihr Arbeiten bieten wollten; es erhebt nicht den Anspruch, die Materie ganz umfassend zu behandeln und allen eventuell auftretenden Fragen und Einwänden zu begegnen, es möchte vielmehr nur eindringlich daran erinnern, daß die Kirche die Aufgabe der kath. Schule heute noch genau für so wichtig hält wie es das Konzil getan hat, vielleicht sogar für noch wichtiger, da es immer dringender wird, „unter ständiger Bezugnahme auf die christlichen Werte zum Aufbau einer neuen Welt beizutragen, die in deutlichem Gegensatz zu einer Denkweise steht, die nur von Vergnügungssucht, Leistungs- und Konsumzwang beherrscht ist." Lauter denn je vernimmt die Kirche im Inneren den Ruf nach Evangelisierung. Wie sollte sie nicht versuchen, einem so außerordentlich wichtigen Hilfsmittel geistigen Auftrieb zu geben?

Das Dokument stellt zunächst die kath. Schule in den Sendungsauftrag der Kirche. Diese muß „den Menschen aller Zeiten das transzendentale Ziel weisen, das allein dem Leben seinen vollen Sinn zu geben vermag. Daher sieht sie in der Einrichtung der Schule ein erstrangiges Mittel umfassender Bildung, insofern als sie der Ort ist, wo eine Anschauung von der Welt, vom Menschen und von seiner Geschichte entwickelt und weitergegeben wird". Inmitten des heutigen Pluralismus „leistet sie zum kulturellen Dialog einen eigenen Beitrag, der im Zeichen der Mitarbeit, der Anerkennung der Freiheit und des Rechtes der Eltern und des gemeinsamen Einsatzes der Gesellschaft steht". Der Kern des Textes betrifft das Erziehungsziel. Die

kath. Schule soll „die Synthese einerseits zwischen Kultur und Glaube, anderseits zwischen Glaube und Leben bilden. Zu dieser Synthese kommt es durch die Aneignung des Wissensstoffes der verschiedenen Unterrichtsfächer im Lichte der Botschaft des Evangeliums und durch Erwerbung der Tugenden, die den Christen ausmachen". Der kulturelle Pluralismus dränge heute die Kirche, ihre erzieherischen Anstrengungen zu steigern, „um selbständige und verantwortungsbewußte Persönlichkeiten heranzubilden, die dem lähmenden Relativismus, dem Materialismus, dem Pragmatismus und einem Fortschritt, der leicht zu Entpersönlichung und Vermassung führt, widerstehen und gemäß den Anforderungen ihres Taufgelöbnisses leben können". Dazu sei eine einheitliche Weltanschauung notwendig, die auf den absoluten Werten des christlichen Evangeliums beruhe. Familie und Gesellschaft versagten auf diesem Gebiete leider oft.

Das Dokument setzt sich sodann mit den Hauptvorwürfen gegen die kath. Schulen auseinander. Dem Vorwurf, sie trage zur Aufrechterhaltung der Klassenunterschiede bei, wird entgegengehalten: Gerade weil die Schulgesetzgebung in manchen Ländern den Wert der freien Schulwahl nicht in Betracht zöge, sähen sich dort die kath. Schulen mit Bedauern gezwungen, ihre Tätigkeit auf die Jugend der wohlhabenden Gesellschaftsschichten zu beschränken. In manchen Ländern bereite die wachsende Abwendung der Orden von der Schultätigkeit gewisse innerkirchliche Schwierigkeiten. Die Kongregation empfiehlt daher den Kirchenleitungen und Orden, mit dem Staat Verträge zu schließen, die der kath. Schule die Möglichkeit geben, ihre Eigenart zu bewahren, sie aber zugleich mit dem staatlichen Schulsystem zu verbinden, um wirtschaftliche Sicherstellung und annähernde Rechtsgleichheit mit den staatlichen Schulen zu erreichen. Es solle ja keine „Scheidewand zu den anderen Menschen" aufgerichtet werden. Auch müsse die kath. Schule eine gerechte Gesellschaftsordnung fördern. Der würde es widersprechen, wenn sie ihre Dienste vorwiegend wohlhabenden Kreisen zuwendete und dadurch deren Vorzugsstellung befestigte. Im letzten Abschnitt geht das Dokument kurz auf einige konkrete Aspekte der Schule ein: auf ihre Organisation, ihren besonderen Charakter, die Stellung, die die religiösen Institute in den Ländern christlicher Tradition sowie in den Missionsländern einnehmen, und die Rolle des Lehrkörpers.

Das Dokument wendet sich in erster Linie an die Bischofskonferenzen, die berufen sind, diese Richtlinien zu verbreiten und „in konkrete Aktionsprogramme umzusetzen, die den besonderen Bedingungen und Anforderungen der verschiedenen Stufen und Typen des Schulsystems der jeweiligen Länder entsprechen", und schließt mit den Worten der Hoffnung: „Im Bewußtsein der vielfältigen, schwierigen Probleme der katholischen Schule richtet die Kongregation für das katholische Bildungswesen diese Überlegungen auch an das gesamte Volk Gottes in der Überzeugung, daß im Heilsplan die bescheidenen menschlichen Kräfte, die sich unter so großen Schwierigkeiten um die Lösung der Probleme bemühen, den Erfolg letzten Endes nicht im Vertrauen auf sich selbst suchen dürfen, sondern daß dieser vom göttlichen Meister Jesus Christus kommen muß, der alles, was in seinem Namen unternommen wird, beseelt, leitet, stützt und sicher zum guten Ende führt."

(Das Dokument trägt das Datum vom 19. März 1977; „L'Osservatore Romano" vom 6. Juli 1977; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 15. Juli 1977.)

# Eingesandte Werke und Schriften

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

ARENHOEVEL DIEGO, *Erinnerung an die Väter.* Genesis 12—50. (SKK-AT 2) (191.) KBW, Stuttgart 1976. Snolin DM 12.80.

BARLAGE HEINRICH, *Christ-Saviour of Mankind.* A Christian Appreciation of Swami Akhilananda. (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin b. Bonn, Nr. 27) (283.) Steyler-V. 1977, Kart. DM 29.50.

BAUM HORST, *Mut zum Schwachsein — in Christi Kraft.* Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 17) (XXVI u. 254.) Steyler-V./ St. Augustin 1977. Kart. DM 42.—.

BECKER JOACHIM, *Messiaserwartung im Alten Testament.* (SBS 83) (94.) KBW, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM 12.80.

BERG HORST KLAUS, *Lernziel: Schülerinteresse.* Zur Praxis der Motivation im Religionsunterricht. (240.) Calwer, Stuttgart/ Kösel, München 1977. Snolin DM 26.80.

DÖRING HEINRICH, *Abwesenheit Gottes.* Fragen und Antworten heutiger Theologie. (Konfessionskundliche u. kontroverstheol. Studien, Bd. XL) (446.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Ln. DM 62.—.

DUCKE KARL-HEINZ, *Handeln zum Heil.* Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 34.) (XIX u. 328.) St.-Benno-V., Leipzig 1976. Brosch. M 24.50.

ERNST WILHELM / FEIEREIS KONRAD / HOFFMANN FRITZ, *Dienst der Vermittlung.* FS. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 37) (689.) St. Benno-V., Leipzig 1977. Brosch. M 33.85.

FRAAS HANS-JÜRGEN, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter.* (259.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ²1975. Kart. lam. DM 25.—.

GERKEN ALEXANDER, *Jesus unter uns.* Was geschieht in der Eucharistiefeier? (82.) Regensberg, Münster 1977. Kart. DM 9.—.

HÄRING NIKOLAUS M., *Die Zwettler Summe.* Einleitung und Text. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, NF Bd. 15) (221.) Aschendorff, Münster 1977. Kart. DM 58.—.

HEINTZ KLAUS / KALDEWEY RÜDIGER, *Religion.* Lehrerkommentar. (Konzepte 1, Materialien für den RU i. der Sekundarstufe II) (48.) Diesterweg, Frankfurt/Kösel, München 1977. Kart. DM 5.80.

HINTNER DIETMAR, *Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozens' III.* (Erfurter Theol. Studien, Bd. 35) (XIX u. 238.) St. Benno-V., Leipzig 1976. Kart. lam. M 21.50.

JÜNGEL EBERHARD, *Gott als Geheimnis der Welt.* Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. (XVI u. 564.) Mohr, Tübingen 1977. Kart. DM 49.—, Ln. DM 78.—.

KONECZNY KARL-HEINZ, *Christliche Mission in Geschichte und Gegenwart.* (Unt. Mod.-Fach Religion Nr. 25) Lehrerheft (32.) DM 4.20, Schülermaterial (24.) DM 2.40. Kösel, München 1977.

KRINETZKI GÜNTER, *Von Samuel bis David.* Die Bücher Samuel. (SKK-AT 6) (56.) KBW, Stuttgart 1976. Snolin DM 5.80.

KUHN KARLHEINZ, *Gott und Götter.* (Unt. Mod.-Fach Religion Nr. 26) Lehrerheft (29.) DM 4.20, Schülermaterial (23.) DM 2.40. Kösel, München 1977.

LANGE JOSEF, *Ehe und Familienpastoral* heute. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte. (300.) Herder, Wien 1977. Kart. S 220.—, DM 36.80.

MANRIQUE ANDRES, *Theologia biblica del Bautismo.* Formulacion de la Iglesia primitiva. (272.) (Escuela Biblica 3) Ed. „Biblia y Fe", Madrid 1977 Kart. lam.

MEYER IVO, *Gedeutete Vergangenheit.* Die Bücher der Könige — Die Bücher der Chronik. (SKK-AT 7) (140.) KBW. Stuttgart 1976. 1976. Snolin DM 8.80

NITHEGGER FLORENTIN, *Der Franziskanergeneral Alois Lauer und Österreich-Ungarn.* (133.) (Masch.) Franziskaner Provinzialrat, Wien o. J.

OOSTERHUIS HUUB, *Eine Handvoll Saat.* (86.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 68.—, DM 10.80.

OTTO MÜLLER VERLAG, *Werke und Jahre* 1937—1977. (75.) Salzburg 1977. Brosch.

PÖHL RUDOLF, *Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag.* Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S. V. D.) (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 18) (488.) Steyler-V. St. Augustin 1977. Kart.

ROTTER HANS, *Christliches Handeln.* Seine Begründung und Eigenart. (180.) Styria, Graz 1977. Kart. lam. S 160.—, DM 24.—.

RUF A. K., *Grundkurs Moraltheologie.* II:

Gewissen und Entscheidung. (168.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 17.80.

SCHAFFLER RICHARD / HÜNERMANN PETER, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen.* Thesen über Kult und Sakrament. (Qu. disp. 77) (87.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

SCHARRER SIEGFRIED, *Theologische Kritik der Vernunft.* (Theol. Beiträge 1) (156.) Katzmann, Tübingen 1977. Kart. lam. DM 28.—.

SCHNELL URSULA, *Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus.* (Theol. Bibl. Pöpelmann, Bd. 29) (VIII u. 330.) Walter de Gruyter, Berlin 1977. Ln. DM 98.—.

VASSILIADIS PETROS, *The Q-Document hypothesis.* A critical examination of today's Literary and theological Problems concerning the Q-Document. (167.) Athens 1977. Kart. lam. $ 6.50.

VETTER AUGUST, *Kritik des Gefühls.* Psychologie in der Kulturkrisis. (Abh. z. Phil., Psych., Soz. d. Religion u. Ökumene, hg. v. J. Hasenfuß, NF 36) (269.) 2. Aufl. Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 28.—.

WARNACH VIKTOR, *Christus-Mysterium.* Dogmatische Meditationen. Ein Überblick. (170.) Styria, Graz 1977. Kln. S 290.—, DM 39.—.

ZINGEL RUDOLF u. a., *Gedenken an Rudolf Bultmann.* (70.) Mohr, Tübingen 1977. Kart. DM 19.80.

ZIRKEL ADAM, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* (64.) Grünewald, Mainz 1977, Kart. lam. DM 9.80.

ZULEHNER PAUL M., *Einführung in den pastoralen Beruf.* Ein Arbeitsbuch. (214.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 24.80.

BAUER J. / MARBÖCK J., *Memoria Jerusalem.* (FS. F. Sauer) (238.) Akad. Druck- u. V., Graz 1977. Kart. lam. S 180.—.

BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON, *Volks-Schott für das Lesejahr A.* (32* u. 943.) Herder, Freiburg 1977. Kart. DM 14.80.

CALLIARI FRANZ, *Festschrift zur 1200-Jahr-Feier des Stiftes Mattsee.* (120.) Collegiatstift Mattsee, Salzburg 1977. Kart. lam.

FITZGERALD M. / KHOURY A. TH. / WANZURA W., *Mensch, Welt, Staat im Islam.* (Islam und westliche Welt, Bd. 2) (172.) Styria, Graz 1977. Snolin S 160.—.

LEISCHING P. / POTOTSCHNIG F. / POTZ R., *Ex aequo et bono.* FS. f. W. M. Plöchl. (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, hg. v. N. Grass, Bd. X) (572.) Universitäts-V. Wagner, Innsbruck 1977. Ln.

PIOLANTI ANTONIO, *Mons. Giuseppe Prati.* (Sguardi sul clero italiano 1) (175.) Città del Vaticano 1977. Brosch.

RINGEL ERWIN / BRANDL GERHARD, *Situationsbewältigung durch Fragen.* Das dialogische Prinzip im Lernprozeß. (348.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 210.—, DM 34.—.

## BUCHBESPRECHUNGEN

### PHILOSOPHIE

SPLETT JÖRG, *Lernziel Menschlichkeit.* Philosophische Grundperspektiven. (143.) Knecht, Frankfurt a. M. 1976. Kart. lam. DM 19.80.

Die tägliche Erfahrung, daß Menschsein immer als Frage nach Sinn und Ziel erlebt wird, leitet SP. in seinem Denken über den Menschen. Menschlichkeit wird fraglich und kann so für das Streben nach der authentischen Form des Menschseins zum „Lernziel" werden. Doch Fraglichkeit ängstet. Daraus entsteht eine ernste Bedrohung des Menschseins. „Menschlichkeit hinwiederum wäre gefaßtes Leben mit der Angst, ‚getroste' Existenz: Gelassenheit" (15).

Das 1. Kap. ist darum Besinnung auf die Spannung, die zwischen Angst und Gelassenheit besteht, wobei die Rolle der Freiheit deutlich wird. Die Frage des 2. Kap. „Ausweg Wissenschaft?" sucht von der Wissenschaftsgläubigkeit weg — zur Hoffnung auf Freiheit und Freiheitsbewußtsein hinzuführen. Die Rolle der „Diskretion" auf dem Weg zur Menschlichkeit wird am Beispiel des Schamgefühles dargestellt, über das treffende und aktuelle Aussagen gemacht werden. Immer deutlicher wird, worauf es beim Erlernen der Menschlichkeit ankommt: auf das Selbstvergessen und Freiwerden für den anderen. Im 4. Kap. „Glück im Selbstvergessen" wird diese Haltung entfaltet. Solches Menschsein kann als „Lernziel" bezeichnet werden, wenn es bei diesem Lernen nicht um „Aneignung" geht, d. h. um den Erwerb von Wissensstoff. Die Frage der Aneignung muß außer Betracht bleiben, „im Blick steht einzig die Sorge des Lernenden, zu entsprechen" (97). Dem dient das 5. Kap. „Bildung als Dienst", in dem Begriff und Wesen humaner „Bildung" erörtert werden. Im Schlußkapitel finden sich noch phil. Reflexionen zum Gebet, das hier als Antwort gerufener Freiheit verstanden wird, als Erfüllung authentischer Menschlichkeit.

Die einzelnen Kap. sind auch als selbständige, gründlich durchdachte Studien zu lesen, was in jedem Fall die Mühe lohnt, sich in die „philosophischen Grundperspektiven" einzudenken, andererseits aber den Überblick über die Zusammenhänge und die Einheit des Ganzen beträchtlich erschwert. Wie aus der „Biographischen Notiz" (145) hervorgeht, sind Erstentwürfe zu den Kap. schon früher an verschiedenen Stellen gesondert veröffentlicht worden. Die hier vorgenommene Zusammenfassung hätte die Verbin-

dungslinien zur Hilfe des Lesers noch deutlicher herausstellen können.
*Graz* *Winfried Gruber*

GIL FRANCISCO PRIETO, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht.* Zur Geschichte dieses Rechtes und zu seiner christlichen Begründung heute. (Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheologie, Bd. 22) (224.) Pustet, Regensburg, 1976. Kart. DM 42.—.

Die Mobilität der heutigen Menschen, das Gastarbeiter-Problem und Beispiele der DDR führen die Aktualität der Aus- und Einwanderungspraxis vor Augen und lassen nach ihrem Rechtscharakter fragen. Wer sich darüber informieren will, sei auf dieses Buch hingewiesen.
Die *Auswanderungsfreiheit* ist in den Verfassungen einiger Staaten, vor allem in den Dokumenten der UN ausdrücklich als Menschenrecht aufgenommen und in nichtkommunistischen Ländern in der Praxis anerkannt. Daß eine Anerkennung auch der *Einwanderungsfreiheit* erfolge, ist ein Desiderat dieser Münchener Dissertation. Ihr Autor beruft sich dabei auf Pius XI. und den Grundsatz der Enzyklika Divini Redemptoris (1937): „Civitas homini, non homo civitati existit". Demnach sei die Negierung der Einwanderungsfreiheit veraltet; ihre Nichtanerkennung beruhe auf Überbetonung der Staatsmacht und des Kollektiv-Egoismus. Eine Menschenrechtsbeschränkung aber könne nur gerechtfertigt sein, wenn durch eine ungehinderte Ausübung unter den gegebenen Umständen das Wohl anderer Menschen verletzt würde.
Hier meldet Rez. Bedenken an: Müßte dieser Nebensatz Gils nicht zum Hauptsatz, ja zur Voraussetzung gemacht werden? Nur dort, wo es noch herrenloses Land und Gut gibt, scheint eine solche Nichtverletzung von Rechten von vornherein möglich. Ansonsten haben die Einwohner, so sie legitime Erwerbstitel aufweisen können, ihr gutes Heimatrecht; das aber ist doch der Regelfall; im einzelnen wird nach dem „stärkeren Recht" gesucht werden müssen. Das Aufsuchen eines Landes aus Erwerbsgründen und Besuchszwecken unterliegt keiner Rechtsfraglichkeit; dies aber bedeutet noch nicht Domizilsbegründung und Einwanderungsrecht. Hier hat die Staatsmacht ihren Bürgern zunächst vollen Schutz zu gewähren und nur unter Beachtung der Einwohnerrechte kann das grundsätzliche Einwanderungsrecht gewährleistet werden. Sonst würde die Anerkennung eines absoluten Einwanderungsrechtes sogar jede Eroberung und gewaltsame Landnahme legalisieren.
In flüssiger Sprache und mit tiefer Sachkenntnis schildert Vf. auch die *Geschichte* zum geltenden Recht. Selbst Rechtsdenker vom Range eines L. de Molina negieren das Aus- und Einwanderungsrecht; das „jus peregrinandi" hänge (vom Missionsrecht abgesehen) vom Willen der Einheimischen ab. (Vgl. dazu: *J. Höffner,* Kolonialismus und Evangelium — Spanische Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier² 1969.) Doch gab es stets auch Verteidiger dieses nach F. de Vitoria angeborenen Menschenrechtes, wenngleich es die Naturrechtslehrer des 17. und 18. Jh. (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und dann Emer de Vattel) ihren Zeit- und Staatsverhältnissen anzupassen suchten. Die 1976 bei Braumüller — Wien von E. Kroker/Th. Veiter hg. Abhandlung „Rechtspositivismus, Menschenrechte und Souveränitätslehre in verschiedenen Rechtskreisen" konnte noch nicht berücksichtigt werden; sie sei zur Vertiefung empfohlen.
*Königstein* *Karl Braunstein*

WAAIJMAN KEES, *De Mystiek van Ik en Jij.* Een nieuwe vertaling van „Ich und Du" van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten gronds lag ligt. (608.) Bijleveld, Utrecht 1976. Kart. lam.

Daß auch theol. Fragestellungen ihre Konjunktur kennen, ist eine Tatsache, die durch die ganze Theologiegeschichte zu konstatieren ist. Eines ihrer Kennzeichen ist die Affinität von theol. und phil. Themen, die oft dasselbe Grundthema variieren. Ein Rückblick auf die Bemühungen um den dialogischen Personalismus kann das verdeutlichen: Ende der fünfziger Jahre eines der großen Themen der Theologie, heute eher ein Rückschritt auf dem Wege zu einer argumentativen Theologie. Gerade dieser überwunden geglaubten Denkfigur wendet sich W. erneut zu. Zu erwarten wäre, daß Vf. etwa die theologische Diskussion um *Bubers* ‚dialogischen Personalismus' aufarbeitete, untersuchte, was sich aus der Gestalt einer doch schon ‚überwundenen' Theologie ‚hinüberretten ließe', oder gar (wider Erwarten) zeigte, daß hier doch noch Aktuelles zu konstatieren wäre.
Vf. unternimmt nichts dergleichen. Sein Anliegen ist vielmehr: die dialogische Tendenz im Denken als Modeerscheinung zu durchbrechen auf ein neues ‚Durchdenken ihrer Prinzipien' hin, das bloß Gemeinte auf seine Einsehbarkeit hin zu prüfen. Diesem Unternehmen dient eine Fülle erstmals verarbeiteten Materials, so die Bewertung der wichtigsten seit 1923 erschienenen Literatur und unveröffentlichter Manuskripte und Briefe *Bubers.* Dabei kommt Vf. zum Ergebnis: Die Beziehung von Ich und Du im dialogischen Personalismus darf nicht losgelöst von der genuinen Glaubenserfahrung Bubers diskutiert werden, ein interpretatorisches Prinzip, das zugleich eine Relativierung des dialogischen Denkens anzeigt und dieses ungeeignet erscheinen läßt, zu einem alles erklären könnenden Denkschema hypostasiert werden zu können. Darüber hinaus muß das dialogi-

sche Denken in seinem (oppositionellen) Verhältnis zur abendländischen Philosophie seit Descartes gesehen werden; auch die Form seiner literarischen Präsentation (des ‚Lehrgesprächs') ernstgenommen werden. Vf. faßt seine Untersuchung zusammen: „Das zur Glaubenserfahrung integrierte Erfahrungsleben erhält Ausdruck und systematische allseitige Erwägung vom Prinzip von Ich und Du her. Die Form, in die Ausdruck und Erwägung gefaßt werden, ist die des geistlichen Lehrgesprächs. Dies alles macht ‚Ich und Du' zu einer Schrift, die primär zur Mystik gehört" (580).

Die Tatsache, daß dem Vf. die Reduktion wesentlicher Gehalte des dialogischen Personalismus auf Mystisches (zumal auf dessen Traditionen) gelungen ist, ist für die Forschung insofern von Bedeutung, als hier mit zwei Vorurteilen aufgeräumt wird. Der dialogische Personalismus ist weder Philosophie noch Theologie (sofern diese argumentativ und kommunikativ sein soll). Sein *mystischer* Charakter weist ihm einen Platz zu, der nicht ohne weiteres (und nicht ohne Schaden) von Theologie und Philosophie (von der Anthropologie ganz zu schweigen) okkupiert werden kann. Dies ist eine längst fällige und notwendige Grenzziehung, keineswegs aber — dies wird dem Vf. sicher noch oft vorgeworfen werden, wiewohl die Wiederholung derartiger Vorwürfe das mit ihnen Gemeinte ja noch keineswegs richtiger erscheinen läßt — eine Diffamierung dessen, was global und wenig differenziert dem Begriff ‚dialogischer Personalismus' subsumiert zu werden pflegt.

*Münster/Westf.* *Carl-Friedrich Geyer*

SEIFERT JOSEF, *Erkenntnis* objektiver *Wahrheit.* (398.) Pustet, Salzburg ²1976. Brosch. S 248.—.

Das Buch verdient aus 2 Gründen Beachtung: Vf. versteht es, zentrale Fragen der Philosophie neu zu stellen und eigenständig zu diskutieren; auch hat er den Mut, gegen den Trend der Zeit wieder an die große Tradition der philosophia perennis anzuknüpfen. Damit erarbeitet S. die Grundlagen seines phil. Standorts und schafft zugleich die Voraussetzungen für seine späteren Publikationen („Leib und Seele"; „Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?"). Thema der Untersuchung ist die „Transzendenz" des Menschen im Erkennen. Konfrontiert sowohl mit dem erkenntnistheoretischen Immanentismus Kants als auch mit der Verzweiflung Nietzsches an der Wahrheit, stellt S. die Frage nach dem „an sich Seienden", nach dem also, „was ‚in sich ist' in dem Sinne, daß sein Sein nicht nur in dem Objektsein für Subjekte Bestand hat" (145).

Bei Augustinus und Descartes findet S. den Ansatz für eine erste Antwort: Gerade im *Zweifel* sieht er einen archimedischen Punkt gegeben, um den Immanentismus durch die Behauptung der Möglichkeit absolut gewisser Erkenntnis aus den Angeln zu heben, weil nämlich der Zweifelnde um das Wesen des Zweifels weiß und sich im Zweifeln seiner eigenen Existenz bewußt ist (149). Damit ist S. aber in der Lage, „synthetische Urteile a priori" zu fällen, die über bloße „Denknotwendigkeiten" hinausgehen und tatsächlich „auf die Dinge ... an sich selbst" bezogen sind, was wiederum Kants Kritik nach dessen eigenem Zugeständnis „ein Ende macht" (170). Weil Erkenntnis und Urteil notwendig und wesentlich auf das Sein bezogen sind (99), kann S. in der Auseinandersetzung mit Kant um das Wesen der synthetischen Urteile a priori zeigen, daß dieser die Frage zwar genial gestellt, aber falsch beantwortet hat (170 ff). Den Grund für Kants irrige Erkenntnistheorie glaubt S. in der „Äquivokation von Erfahrung" gefunden zu haben. Einig weiß sich S. mit Kant allerdings darin, daß es zwischen Transzendenz- und Transzendentalphilosophie keine Brücke gibt: „‚Transzendent' heißt: dem Seienden an sich eigen, ‚transzendental': vom Subjekt auf das Objekt projiziert" (202). Nachdem damit der Kreis des Immanentismus erfolgreich durchbrochen ist, wendet sich S. den zentralen Begriffen seines Denkens zu („absolute Gewißheit", „ewige Wahrheiten", ...), skizziert Lösungsansätze phil. Probleme, deren ausführlichere Behandlung angekündigt wird, und schließt mit Reflexionen über die Spätphilosophie Husserls, über Werterkenntnis, legitimen Realismus, Erkenntnis der eigenen Person und der Außenwelt, Wesen der Zeit in vielleicht zu knapp geratenen Entwürfen, die hier nicht näher gewürdigt werden können.

Daß die von S. neu aufgegriffene und scharfsinnig verteidigte Begrifflichkeit der abendländischen Tradition heute offenbar vielen Denkern Schwierigkeiten macht, wird auch daran deutlich, daß Vf. sich veranlaßt sieht, in einem Anhang die Schwerpunkte seiner Philosophie nochmals zu präzisieren und gegen Mißverständnisse abzusichern. Besonderes Interesse verdient der Anhang zur 2. Aufl., weil S. hier die Richtung einer Weiterführung seiner Thesen andeutet: so werden etwa moderne „Wahrheitstheorien" einer kritischen Betrachtung unterzogen (331 f) und lesenswerte Bemerkungen zum „Fideismus", zum Antinomieproblem und zum „Dogmatismus" gemacht. Die Beweisführung zeigt immer wieder eine sehr gute Kenntnis der Philosophiegeschichte. Die aristotelisch-thomistische Tradition wird meist nur sehr pauschal angesprochen: mit dieser S. sachlich gewiß nahestehenden Richtung kommt das Buch kaum ins Gespräch. Es bietet aber eine glänzende Einführung in den zentralen Problemkreis der Philosophie und wäre vor allem geeignet, dem *Theologen* die *philosophischen* Voraussetzungen an die

Hand zu geben, auf die er bei der Darstellung, Begründung und Verteidigung des Glaubens heute weniger denn je verzichten kann.

*Wien* *Andreas Laun*

HILDEBRAND DIETRICH VON, *Was ist Philosophie?* (Ges. Werke I) (263.) Kohlhammer, Stuttgart/Habbel, Regensburg 1976. Ln. DM 44.—.

H. versteht seinen Beitrag als „Rehabilitierung der Philosophie" (14) gegenüber ihren Totengräbern, seien es Positivisten, Immanentisten, Idealisten oder historische Relativisten. Das kann nur gelingen, indem die Eigenart phil. Erkennens und die Eigenart des Gegenstandes der Phil. genau dargestellt wird. In diesem Punkt erweist sich die phänomenologische Methode als ideales Werkzeug. Gegenüber der idealistischen Umdeutung des Erkennens in ein Erschaffen des Erkenntnisgegenstandes, wird Erkennen wesenhaft als Empfangen vorgestellt. Anders verläuft die Intention beim Urteil: Dort wird ein Sachverhalt als bestehend behauptet, wobei sich die Richtung von mir zum Gegenstand bewegt. Auch im Fall der ‚Überzeugung', die meine Antwort auf den Sachverhalt darstellt, spreche ich zum Gegenstand. Die Dynamik des Erkennens besteht in der Aneignung von etwas Neuem, und die Statik des Wissens als Ergebnis des Kennenlernens (31 f) ist auf Sachverhalte beschränkt. Man kann mit Ja oder Nein antworten auf die Frage: Weißt du das? Anders verhält es sich beim ‚Kennen'. Hier handelt es sich nicht um Sachverhalte, sondern um alle übrigen ‚Gegenstände' unserer Erkenntnis. Hier gibt es auf die Frage: Kennst du . . .? viele Abstufungen zwischen ja und nein. Phil. Erkennen ist verschieden von anderen Erkenntnisarten und durch die apriorische Natur seines Gegenstandes gekennzeichnet.

Urteile, die apriorische Sachverhalte ausdrücken, sind durch drei Charakteristika ausgezeichnet: ihre strikte innere Notwendigkeit, ihre unvergleichliche Intelligibilität und durch ihre absolute Gewißheit. Die einen von ihnen werden unmittelbar eingesehen, die anderen aus Prämissen der ersten Art erschlossen. Notwendigkeit und Allgemeinheit gründen in der idealen Sphäre der Wesenheiten (65), wobei diese Notwendigkeit nicht die bloß formale eines Deduktionsschrittes, sondern die des beurteilten Sachverhaltes ist, die mehr ist als die auf die Kontingenz der Welt hin relative Naturnotwendigkeit. Die Intelligibilität bedeutet, daß wir in einer ‚Einsicht im vollen Sinn' (68) erfassen, „daß etwas so ist" und „warum etwas so ist". Dies geschieht in unhintergehbarer Evidenz. Sie bietet Gewißheit, die nicht ein Merkmal des Sachverhaltes, sondern der Beziehung zwischen Sachverhalt und Erkenntnis von ihm ist (69). Damit wird die Unabhängigkeit jeder apriorischen Erkenntnis von der Tatsache einer Realkonstatierung klar. Bedeutet ‚a priori' soviel wie ‚unabhängig von der Erfahrung', so weist H. nach, daß der Begriff ‚Erfahrung' zweideutig ist: Er bezieht sich einmal auf die ‚Beobachtung einzelner realer Seiender und auf Induktion', zum anderen meint Erfahrung jede konkrete Erschließung eines Soseins. Je nachdem, welchen Erfahrungsbegriff man einsetzt, ergeben sich verschiedene Begriffsinhalte von ‚a priori'. „Für die Erkenntnis eines absolut gewissen und wesensnotwendigen Sachverhaltes ist nur die Unabhängigkeit von Erfahrung im Sinn von Realkonstatierung und Induktion erforderlich, keineswegs aber die Unabhängigkeit von jeder Soseinserfahrung" (84). Nicht jeder Gegenstand der Erkenntnis kann apriorisch erfahren werden, sondern nur Gegenstände mit einer ‚notwendigen, konkreten und unmittelbar anschaulichen Soseinseinheit" (117). Diese Sachverhalte sind objektiv und unabhängig vom menschlichen Geist.

Mit Hilfe seiner subtilen Unterscheidungen im Bereich der Begriffe ‚subjektiv, objektiv', ‚Unabhängigkeit vom menschlichen Geist' gelingt H. die Abgrenzung seiner Position gegenüber jedem Idealismus, der Wesenheiten im menschlichen Geist konstituiert und daher auf ihn hin relativiert. Auch der Bereich der Wahrnehmung ist nach den Differenzierungen H. nicht mit dem Bereich sinnlicher Wahrnehmung erschöpft, sondern diese hat ihre Vollendung in einer Art geistigen Wahrnehmens mit kontemplativem Thema, in dem wieder verschiedene Abstufungen aufgezeigt werden. Phil. Erkenntnis ist daher zu kennzeichnen als ‚Befragung und Erfassung des Wirklichen von innenher' (200). Die Antwort wird erreicht durch wiederholten intuitiven Kontakt mit dem Wesen des Gegenstandes (201). Der bewahrt vor ‚künstlichen Konstruktionen' und vor ‚jeder Verkapselung in Begriffe'. Die phil. Methode muß daher phänomenologisch sein, d. h. Beschreibung des sich in intuitivem Kontakt erschließenden apriorischen Wesens der Gegenstände. Vom Erkennenden aus betrachtet, wird dieses Ereignis mit dem Begriff der Evidenz erfaßt.

Abgesehen davon, daß eine Reihe von Philosophen Schwierigkeiten hat mit dem Begriff der Evidenz, muß doch ein anderes Problem angeschnitten werden: Die Einsicht in wesensnotwendige Sachverhalte zeigt sich jeweils in sprachlichem Gewand, sobald wir darangehen, sie zu konkretisieren oder mitzuteilen. Die Korrelate der sprachlichen Ausdrücke (Begriffe, Propositionen) stellen aber nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Welt der wesensnotwendigen Sachverhalte dar. Und gerade dieser Ausschnitt ist beim denkenden Individuum schon recht unscharf, und vermutlich mit noch viel ärgeren Rand-Unschärfen belastet, wenn man versucht, die Ausschnitte (Begriffe) vieler Individuen über-

einanderzulegen. In diesem Sinne nämlich werden Ideen, sofern sie durch Begriffe intendiert werden, über die willkürlichen sprachlichen Begrenzungen Konstruktionen und Konventionen, was die Ideen an sich, die wesensnotwendigen Sachverhalte als solche gar nicht berührt. H. setzt somit eine heile, randscharfe Sprache voraus, wie sie idealerweise zur korrekten Verständigung unter Menschen äußerst notwendig wäre. Und unter dieser Voraussetzung ist sein Buch höchst aktuell und lesenswert.

*Linz* *Josef Zulehner*

## BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

STIETENCRON HEINRICH VON (Hg.), *Der Name Gottes.* (260.), Patmos, Düsseldorf 1975. Paperback DM 29.80.

Der Bd. enthält Vorträge einer religionswissenschaftlichen Ringvorlesung zum Thema ‚Der Name Gottes' an der Universität Tübingen. Aus der Vielfalt der anregenden Beiträge möchte der Rez. als Alttestamentler nur einige nennen: *B. Gladigow* behandelt informativ allgemein religionswissenschaftliche Aspekte des Gottesnamens (sprachtheoretische Bedeutung, magische Instrumentalisierung; Vielfalt d. Götternamen; Namenlosigkeit; Name u. Religion). *H. Brunner* stellt die Thematik in der ägyptischen Religion dar: z. B. die Bedeutung der Vielnamigkeit der Götter als Ausdruck umfassenden Wirkens, als Aktivierung der Macht und Erfreuen des Gottes durch die Anrufung des Namens oder den Aspekt der Namenlosigkeit als Unverfügbarkeit und Schutz der Gottheit und als Ausdruck der Unfaßbarkeit des göttlichen Wesens.

Charakteristisch für den Hinduismus ist nach *H. Stietencron* die Vielfalt der Manifestationen des göttlichen Seins und die Tendenz zur Reduktion auf ein letztes Absolutes. Besonders interessant ist eine religiöse Bewegung, für die das Aussprechen des Gottesnamens einfachstes und vollkommenstes Mittel der Erlösung ist. *H. Gese* betont Eigenart und Unableitbarkeit der atl Namensoffenbarung. Der Name Jahwes ist nur einer; die ursprüngliche Namensoffenbarung hat in nuce dem entsprochen, was das AT als Sinaioffenbarung überliefert. Anders als im AO wird durch die Offenbarung Jahwes als ‚Selbst' im Namen ein ausschließliches Verhältnis zu Israel begründet, das erst in diesem Gegenüber zum Volk wird. Nähe Gottes gibt es in Israel nur in diesem Namen, dem Jahwe in seiner Freiheit den Inhalt gibt, auch für die Zukunft. *P. Beyerhaus* eröffnet einen interessanten ersten Zugang zu den Namen und der Vorstellung Gottes in den afrikanischen Sprachen und zur Aufgabe der christlichen Mission, der transzendenten Vorstellung eines deus otiosus zum Durchbruch in die Immanenz, d. h. in die Nähe des Menschen zu verhelfen. Systematische Beiträge des Dogmatikers (W. Kasper) und des Philosophen (J. Simon) runden den für Bibliker und Systematiker gleicherweise interessanten Bd. ab, der dem heute so notwendigen Anliegen dient, nicht bloß ab und zu über den Zaun des eigenen Faches, sondern auch der christlichen Theologie hinweg ins Gespräch mit dem religiösen Denken der Menschheit zu kommen.

DEISSLER ALFONS, *Die Psalmen.* (574.) Patmos, Düsseldorf 1977. Paperback DM 28.—.

Die bereits in meinem Literaturbericht (ThPQ 120/1972, 253) kurz besprochenen 3 Psalmenbändchen der Kleinkommentare des Patmosverlages (1964) liegen nun in einer einbändigen Ausgabe vor. Auf eine Neubearbeitung wurde verzichtet, um den Preis erschwinglich zu halten, zudem hat sich die exegetische Sicht des Autors nach seinen Aussagen nicht wesentlich verändert (10). Die Anlage des Kommentares umfaßt jeweils die Übersetzung des Psalmes mit Anmerkungen zum Text, zu ‚Sitz im Leben' und Abfassungszeit, die Erschließung vom atl Kontext her sowie die Weiterführung der Linien zum Gebet des Gottesvolkes im NB.

In der Einführung verweist D. auf Grundzüge seiner Psalmenerklärung, so z. B. auf die Bedeutung der nachexilischen Weisheitsschule für die Psalmendichtung bzw. die ‚relecture' vieler Psalmen von einem neuen Verstehenshorizont her (18 f). In dieser Einordnung vieler Psalmen, wie z. B. auch in seinem Plädoyer für die Streichung von Vergeltungs- bzw. Fluchmotiven aus dem Psalterium der Christen (vgl. S. 437 zu Ps 109, 6—20), liegen Originalität und zugleich Anreiz zur Auseinandersetzung.

Den Psalmenbetern kann derzeit kein Buch empfohlen werden, das auf so knappem Raum eine solche Fülle von Information und religiöser Aussage bietet wie dieser Bd., der das Leben des atl Gottesvolkes zum Sprechen bringt. Selbst wenn sich der Exeget an manchen Stellen eine Weiterführung der Argumentation und Diskussion wünschen möchte: man kann den Nachdruck nur in die Hände vieler Beter wünschen.

*Graz* *Johannes Marböck*

REITERER FRIEDRICH VINZENZ, *Gerechtigkeit als Heil.* s d q bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition (226.), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1976. Kart. S 250.—.

Diese Dissertation untersucht das Wortfeld von s d q in Jes 40—55 und vergleicht es mit dessen Inhalt in den atl Gesetzestexten, der Spruchweisheit, den erzählenden Texten, den Propheten vor Dt-Jes und den Psalmen. In den methodischen Überlegungen (12—22) akzentuiert R. als Ziel, die Leistung herauszustellen, „die das zu untersuchende Wort s d q je im Zusammenhang erbringt" (18).

Zur übersichtlichen Darstellung des kontextuellen Worthorizontes (20) übernimmt R. einen von M. Ossege (Linguistica biblica 34/1975, 37—101) verwendeten 8teiligen Raster.

Die Bestimmung des deuterojesajanischen Gebrauchs von s d q (24—116) ergibt 2 verschiedene Verwendungsebenen: im gerichtstechnischen Anwendungsbereich bringt s d q zum Ausdruck, daß eine Partei mit einer Aussage recht hat (41, 21), im Recht ist (43, 9.26) oder daß für jemand Recht erwirkt wird (50, 8; vgl. 53, 11). In geschichtstheologischen Zusammenhängen geht s d q immer von Jahwe aus: als Heilsplan Gottes für Israel, der Kyros in seinen Dienst nimmt (42, 1; 42, 6; 45, 13; 46, 12), als Befreiung, Rettung und Heil Jahwes ohne Mittler (41, 2.10; 42, 21; 45, 8.19; 51, 1; 51, 7 f; 54, 14 a. 17), schließlich als Mitteilung des Heils durch Jahwe an die Heiden (45, 20—25; 51, 4—6). Teil III (118—205) über den vordeuterojesajanischen Gebrauch von s d q wurde für die Veröffentlichung stark gekürzt, d. h. die Ausführungen zu den behandelten Stellen sind verhältnismäßig knapp. Abschließend (208 bis 216) kann R. feststellen, daß es vom vordeuterojes. Sprachgebrauch her nicht möglich ist, s d q nur auf eine der gegenwärtig geläufigen Interpretationsrichtungen (Norm; Strafgerechtigkeit; Verhältnisbegriff; Weltordnung; Wahrheit) festzulegen, daß vielmehr die Fülle der Bedeutungsnuancen zu berücksichtigen ist. 3 Bereiche scheinen in den untersuchten Texten vorgegeben: der rechtliche, der ethische bzw. soziale und der kämpferisch-kriegerische, oft mit geschichtlichen Dimensionen.

Dt-Jes scheint mit s d q sein Anliegen besonders treffend formulieren zu können, gerade in geschichtstheologischen Zusammenhängen: s d q als befreiendes Handeln an Israel ist Gnadengabe Jahwes. Hebt er hierin eine Aussage der Tradition (Ps 85; Mi 6, 5; 7, 8 ff) mit Nachdruck hervor, betritt er aller Wahrscheinlichkeit nach dort Neuland, „wo er s d q und s d q h als Heil Jahwes auf die Heiden ausdehnt" (216). An der Studie ist neben präzisen Einzelaussagen zur Exegese von Jes 40—55 (vgl. auch eine Reihe von Exkursen) sowie zu s d q in der vorausgehenden atl Tradition (z. B. die Tabelle zu s d q in den Psalmen S. 193—201) besonders dankenswert, daß sie methodisch sauber ohne vorgefaßte einseitige Festlegung einer Grundbedeutung die verschiedenen Bedeutungsnuancen vom Kontext her zu erschließen sucht.

Für die Lektüre der sorgfältig geschriebenen Arbeit hätte man sich jeweils den gesamten Text einer kleinen Einheit gewünscht, bei den Stellen aus Jes 40—55 z. T. eine eingehendere eigene Bearbeitung der Textstruktur. Spr 1—9 sollte man vielleicht nicht mehr ohne weiteres des zeitlichen Ansatzes wegen ausklammern. — Der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt sei gedankt, daß sie nicht nur um klassische Textausgaben und philologische Standardwerke zum AT bemüht ist, sondern auch die gegenwärtige bibelwissenschaftliche Forschung durch Publikationen zu fördern bereit ist.

*Graz* *Johannes Marböck*

GALLUS TIBOR, *Der Nachkomme der Frau (Gen 3, 15) in der evangelischen Schriftauslegung*, 3. Bd. (172.) Carinthia, Klagenfurt 1976. Kart. S 184.—, DM 26.—.

Dieser Abschlußband behandelt in einem Nachtrag zu den 2 vorangegangenen Bd. (s. ThPQ 122/1974, 386 f) zusätzlich 10 Auslegungen des 17. Jh. (13—22), um danach nicht weniger als 60 Exegeten des 18., 19. und 20. Jh. vorzuführen. Ein reiches Material wird zur Kenntnis gebracht und in zwei Teilen referiert. Im 1. Teil (25—68) wird die Aufklärungszeit bis F. Delitzsch (gest. 1890) und im 2. Teil (69—103) die Zeit von Delitzsch bis heute behandelt. Es scheint nicht ganz befriedigend zu sein, daß eine rein chronologische Darstellungsweise gewählt wird, die sich offenbar (nicht immer konsequent) nach dem Todesjahr des Exegeten richtet. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, die zahlreichen Querverbindungen etwa zwischen Lehrer und Schüler aufzuweisen? Auch kann man nicht ohne Schwierigkeiten die Aufklärungszeit bis zu Delitzschs Tode reichen lassen. Wie im 18. Jh., so haben sich besonders im 19. Jh. ganz andere Strömungen bemerkbar gemacht (etwa Hengstenberg, Knapp und Delitzsch). Wenn man aber die Aufklärungszeit bis zum Ende des 19. Jh. ausdehnt, dann wäre es eigentlich konsequent gewesen, auch unsere Gegenwart mit einzubeziehen. Die kurzen biographischen Angaben lassen die vielfältigen Abhängigkeiten und Schulen nicht genug deutlich werden. Eine stärkere Benutzung etwa der RGG, 1., 2. und 3. Aufl., hätte hier noch manches interessante Detail bringen können, etwa für Holzinger (73). Weiters ist es nicht ganz einfach, den Ausführungen in der „Synthese" (105—160) zu folgen. Vf. folgt in der Hauptsache den Ausführungen Cl. Westermanns, vornehmlich in seinem Genesiskommentar (BK I/1, 1974). Lange Passagen werden wörtlich übernommen und mit oft nur kurzen eigenen Bemerkungen kommentiert. Leider wird bei der Zitation nicht immer korrekt verfahren, Auslassungen werden nicht genügend deutlich gemacht, so daß der Gedankengang Westermanns oft leicht entstellt vorgetragen wird (z. B. 115).

Rez. kann der vorgetragenen Lösung nicht zustimmen. Es blieb ihm verborgen, was eigentlich unter der hermeneutischen Devise von dem „übertragenen, metaphorischen Sinn" (140) zu verstehen sei. Das Anliegen scheint ihm zu wenig ausdiskutiert zu sein, wenn z. B. bei der Auseinandersetzung mit O. Procksch gesagt werden kann: „Diese

Feststellung stimmt, wenn der Text im wörtlichen Sinne zu nehmen ist. In der übertragenen Redeweise kommt das Gegenteil zum Ausdruck; das „Protoevangelium", der Sieg Christi über den Teufel: „er wird deinen Kopf zertreten!" (158). Auch die Berufung auf die Kirche, die das „Altersmaß der Fülle Christi' (Eph 4, 13) mit Sicherheit besitze, erklärt nicht genügend diese Aussage; denn es wäre nun zu fragen, woher diese die Vollmacht nimmt. So werden trotz der hervorzuhebenden Leistung des Buches in ökumenischer Hinsicht die Grenzen der Bibelwissenschaft deutlich. Rez. hätte es begrüßt, wenn statt dessen mehr die Prinzipien einer in diesen Jahren neu erwachten Besinnung auf eine „biblische Theologie" zur Geltung gekommen wären. Denn nur vom NT her kann die ganze Fülle der atl Aussagen gewürdigt und gedeutet werden.

Autorenregister (165), Bibelstellenregister (167 f) und Personenregister (169—172) schließen das Werk ab und machen dadurch das Buch zu einem kleinen Kompendium. Bei dem Inhaltsverzeichnis (6) sind versehentlich einige Seitenangaben ausgefallen. Dem Vf. ist zu gratulieren, daß er in unermüdlicher Arbeit dieses inhaltsreiche Werk zum Abschluß bringen konnte.

*Wien* *Georg Sauer*

JAROŠ KARL, *Ägypten und Vorderasien.* Eine kleine Chronographie bis zum Auftreten Alexanders des Großen. (206 S., 45 Abb.) Veritas, Linz 1976. Kart. lam. S 86.—, DM 14.50.

Die Widmung „Meinen Studentinnen und Studenten der Religionspädagogischen Akademie Linz" sagt zugleich den „Sitz im Leben" für die Entstehung dieses Buches an: aus der Lehrpraxis für die Lernpraxis! Der Lernende wird für diesen Leitfaden durch das Labyrinth der altorientalischen Geschichte sehr dankbar sein. Er findet hier die wichtigsten Daten über die Geschichte Ägyptens, des Zweistromlandes und der Länder der Mitte, das sind Syrien, Palästina, Jordanien und Libanon, mit den verschiedenen Völkerwanderungen und Reichsgründungen. Erst auf diesem Hintergrund wird der Standort der biblischen, in Sonderheit der atl Geschichte sichbar. Die 45 Abb. im Anhang mit geographischen Karten, Stadtplänen, Nachzeichnungen historischer Szenen sind ein wertvoller Beitrag zur Orientierung in diesem sonst unübersichtlich wirkenden geographischen und historischen Raum. Ein Buch, das sicher vor allem bei den Studenten freudige Aufnahme finden könnte, und nicht bloß bei diesen, sondern bei allen, die sich rasch einen Überblick über die altorientalische Geschichte verschaffen möchten.

Aufgefallen ist mir, daß die Namen nicht einheitlich geschrieben werden: Lugal*zaggisi* (34) / Lugal*zagesi* (40); Utu*chegal* (36) / Utu*hengal* (40), u. a. m.; der Anfänger, der nicht mit der verschiedenen Transkription vertraut ist, wird hier wohl verschiedene Personennamen vermuten; daher wäre wenigstens im selben Kap. eine einheitliche Namensschreibung zu wünschen. Bei einer derart großräumig angelegten Übersicht kommen auch die persönlichen Akzentsetzungen des Vf. zu Wort, etwa die Lokalisierung des Sinai im arabischen Vulkangebiet. Es zeigt aber von der wissenschaftlichen Ehrlichkeit des Vf., daß dies nur als Vermutung ausgesprochen wird (88). Dieses vorsichtige Urteil findet sich auch an anderen wissenschaftlich noch nicht geklärten Fragen. Der Leser wird also nicht einseitig mit geschichtlichen Tatsachen überschüttet, sondern zum selbständigen, kritischen Denken angeregt.

*Graz* *Claus Schedl*

STUHLMACHER PETER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie.* (188.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 17.80.

Der Bd. bringt 5 Aufsätze, die teils schon andernorts erschienen sind. Grundsätzlich sind sie allesamt der Reflexion der exegetisch-bibeltheologischen Aufgabe gewidmet.

Im 1. Beitrag (9—49) wird nach einer kritischen Bestandsaufnahme der exegetisch-hermeneutischen Zielsetzungen seit Luther in Anlehnung an H. G. Gadamer die Forderung nach einem wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein des Exegeten hinsichtlich der von den ntl Texten selbst ausgelösten Wirkungsgeschichte, wie auch hinsichtlich jener das NT bestimmenden Wirkungsgeschichte des ATs erhoben. Sie dient „der Suche nach den für Menschsein und Geschichte konstituierenden Kräften in der speziell uns Theologen anvertrauten biblischen Überlieferung" (47).

Der dem ersten Beitrag verwandte, das Zentrum des Buches bildende 3. Aufsatz (59 bis 127) befaßt sich mit der gegenseitigen Spannung und Verspannung von historischer Kritik und theologischer Schriftauslegung. Ein breiter Überblick über die Interpretation des Gotteswortes von Jesus bis heute fundiert das Postulat einer kritischen Überprüfung des derzeit verwendeten methodischen und hermeneutischen Rüstzeugs und der gegenwärtigen Arbeitspraxis. Vor allem ist eine „Hermeneutik des Einverständnisses" beizuziehen, die den Gesamtzusammenhang der Tradition miteinbezieht und aus dem Ein-Verständnis mit diesem heraus den „Dialog mit der (jeweiligen) Überlieferung über ihre Tragfähigkeit oder Transformationsbedürftigkeit" führt (122), um so den (antiken) Text des NTs dem heutigen Menschen zum Heilsträger werden lassen zu können. Historisch-kritische Exegese an sich ist somit noch nicht theologische Schriftauslegung, sondern erst, wenn sie aus dem Raum des Glaubens, bzw. des Wirkungs-

zusammenhanges der Kirche, bzw. im Hl. Geist geschieht.
Der 2. Artikel (50—58) entwickelt daher 10 (kritische) Thesen zur Methodenfrage in der heutigen Exegese. Gleichsam als Beispiel und Modell für das Gesagte zeigt der 4. Abschnitt (128—166) anhand des ntl Auferstehungsbekenntnisses und seiner vorliterarischen Formen und Formeln einerseits die unlösbare Verflochtenheit von AT und NT hinsichtlich Verstehenshorizont und Versprachlichung auf, anderseits wird auch die hermeneutische Funktion des Auferstehungsbekenntnisses für die Tradierung und Deutung der Worte und Taten Jesu, seines Kreuzestodes, wie auch für das Werden und Wachsen urchristlicher Eschatologie und ntl Christologien erarbeitet. Es zeichnet sich somit ein alle theologischen Disziplinen tangierender Entwurf einer biblischen Theologie des NTs ab. Der letzte Aufsatz (167—183) geht speziell auf „evangelische Schriftauslegung heute" ein und setzt sich u. a. mit der Kanonfrage (Kanon im Kanon) und mit der Funktion der Schrift als Basis und bestimmende Potenz kirchlichen Lebens auseinander.

Das Zentralproblem, das die 5 Beiträge umkreisen, scheint — grob gesprochen — das Anliegen zu sein: Exegese nicht als profanhistorische, oder religionsgeschichtliche Aufgabe zu sehen, sondern als ein in den Raum der Heilsvermittlung gestelltes Instrument des Glaubens, der Kirche und des Geistes, das mit wissenschaftlicher Methodik letztlich das zur Sprache bringen soll, was es erforscht, nämlich das zum geschichtlichen Wort gewordene Heilswort Gottes. Von diesem Anliegen her ist das Buch, trotz einer im Detail möglichen und weiterführenden Kritik, von kaum zu unterschätzender Bedeutung, da es sowohl die notwendige Reflexion des „Schriftgelehrten" über sein eigenes Tun provoziert, wie auch „die Herrlichkeit dieses Dienstes" erahnen läßt.
*Graz* *Franz Zeilinger*

SCHWEIZER EDUARD, *Der Brief an die Kolosser* (Evang.-kath. Kommentar zum NT) (230.) Benziger, Zürich, Neukirchener V. Neukirchen-Vluyn 1976. Kart. DM 32.80.

Vf. legt die Frucht vieler Jahre vor: Einschlägige wissenschaftliche Vorarbeiten und praktizierte Verkündigung über die behandelten Texte ließen einen profunden und doch gut lesbaren Kommentar entstehen. Die Situation, in die hinein der Kolosserbrief spricht, ist der heutigen nicht unähnlich: Das Wissen um das labile Gleichgewicht der Weltelemente erzeugt eine abgründige Weltangst, der die christliche Verkündigung durch den Hinweis auf die überragende Stellung Christi begegnen möchte. Daß aber aus der Weltangst durch eine hymnische Christologie nicht leichtfertige Heilsgewißheit und verfügbare Allerlösungslehre wird, dafür sorgt die sorgfältige Unterscheidung zwischen Tradition und (ekklesiologischer) Redaktion im Christushymnus Kol 1, 15—20 und die Erkenntnis der Eigenart hymnischer Sprache (50—74; 215 ff).
Die eingehenden exegetischen Ausführungen werden immer wieder durch Zusammenfassungen abgerundet und durch eine z. T. recht unmittelbare Sprechweise (vgl. z. B. 152, Anm. 532) aufgelockert. Ein abschließendes Kap. über die Wirkungsgeschichte des Briefes hinsichtlich der später so sehr diskutierten Christologie, der Soteriologie und Ethik und ein Ausblick (181—223) ergänzen die Texterklärung und zeigen zugleich auch die Notwendigkeit einer theologisch systematischen Interpretation, die in exegetischer Literatur nicht immer in dieser erfreulichen Weise anzutreffen ist.
Die innerhalb des Corpus paulinum beim Kol wohl am schwierigsten zu entscheidende Frage einer möglichen nichtpaulinischen Verfasserschaft versucht Vf., besonders wegen der persönlichen Notizen im Briefschluß, so zu lösen, daß Timotheus anstelle von Paulus den Brief geschrieben habe (20—27). Das könnte für den Kol als einem der frühesten Werke der „Paulusschule" allein noch angehen, ist aber angesichts der restlichen Schreiben (Eph, 2 Thess, Past) eine zu halbherzige Lösung des Problems der paulinischen Pseudepigraphie, weil Kol auf diese Art trotz des Zugeständnisses der Pseudonymität dennoch wieder eine Quasiauthentizität zugesprochen erhält, ein Ausweg, der aber dann für Eph und die Past verwehrt ist. Daß Vf. bei der Interpretation der Ethik, besonders der Haustafeln, in der nachpaulinischen Tradition gegenüber Kol ein zu starkes Gefälle konstatieren muß (159—164), hängt u. a. wohl auch mit diesem seinem Lösungsversuch der Autorenfrage zusammen. Ob die theol. Kritik an Teilhard de Chardin (216) und der „kosmischen" Christologie überhaupt in dem vom Vf. beschrittenen Weg einer existentialen Interpretation nicht doch wieder zu einer Verkürzung der zwar nicht objektivierbaren, aber dennoch objektiven Heilswirklichkeit Christi — auch extra nos! — führt, sei als vorsichtige Frage angemerkt.
Wie immer man im einzelnen auch historisch kritisch entscheidet und theologisch wertet — wofür ja auch heute noch innerhalb und zwischen den Konfessionen Spielraum bleiben muß —, dieses Werk des evang. Neutestamentlers in Zürich bedarf wohl keiner Empfehlung und läßt zusammen mit seinem Vorgänger (P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon, 1975) auf die weiteren Bde dieses evang. Gemeinschaftswerkes mit großen Erwartungen blicken.
*Graz* *Peter Trummer*

MUSSNER FRANZ, *Petrus und Paulus — Pole der Einheit.* Eine Hilfe für die Kirchen. (Qu. disp. 76) (143.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 24.80.

Exegese ist keine wirklichkeitsfremde oder belanglose Geheimwissenschaft weniger, sondern hat eine grundlegende und allgemein verbindliche Funktion, denn an der Schrift hat die gesamte Theologie und jede kirchliche Praxis immer wieder Maß zu nehmen. Vf. stellt dies am noch immer ungelösten Problem „Einheit der Kirche" unter Beweis. Er entrollt keine phantasievollen Zukunftsvisionen und offeriert keine tagespolitischen Schönheitspflästerchen, sondern redet allen christlichen Kirchen von ihren Glaubensquellen her kräftig ins Gewissen: Sie können sich auf die Dauer einigen grundlegenden exegetischen Einsichten nicht verschließen, wenn sie nicht die normative Wirklichkeit des NT für ihren Glauben verraten wollen:

a) Die ntl Redaktionsgeschichte zeigt — und das nach dem Tod des Apostels! — ein zunehmendes Interesse an der Gestalt des *Petrus*, was doch wohl so verstanden werden muß, daß gerade die *nach*apostolische Kirche in dieser Gestalt und in ihrer bleibenden Funktion die Einheit der Kirche repräsentiert sah.

b) Briefe und Theologie des *Paulus* sind in der Kirche des ausgehenden apostolischen Zeitalters nicht verschwiegen oder verfälscht, sondern im Kanon rezipiert worden, was auf die Dauer für Theologie und Kirche nicht ohne Folgen bleiben konnte. Vf. zeigt dies an der Überlieferungsgeschichte der paulinischen Rechtfertigungslehre im Eph, in den Past, in der Apg, aber auch im Jak, wobei er auch die Fruchtbarkeit neuerer linguistischer Methoden, speziell der Transformationsgrammatik, für die exegetische Arbeit demonstriert.

c) Petrus *und* Paulus, der eine als der Exponent des Amtes, der andere als die theologische Autorität im Hinblick auf die sachliche Richtigkeit des Evangeliums, stehen zwar in Spannung zueinander, sie werden jedoch durch das einende und versöhnende „Und" des NT bleibend und richtungweisend zusammengehalten. Sich nur auf Petrus zu berufen und dabei vielleicht unkritisch jede spätere Entwicklung im Papsttum zu legitimieren oder an den Konsequenzen des wahren Evangeliums vorbeizusehen, entspricht ebenso wenig dem Geist des NT wie das andere Extrem, die sachliche Richtigkeit des Evangeliums in der Zuspitzung der paulinischen Rechtfertigungslehre festzuhalten und die Funktion des Amtes, einschließlich eines Jurisdiktionsprimates, zu negieren. Das ist vom Vf. zunächst an die römische Kirche und die Kirchen der Reformation adressiert, ist aber auch für das Verhältnis von Amt und Theologie überhaupt, auch innerhalb einzelner Konfessionen, überlegenswert.

Das Ganze ist in Form einer Qu. disp. engagiert vorgetragen und wird bestimmt noch einige Diskussion hervorrufen, besonders wenn man vor den praktischen Konsequenzen zurückscheut. Niemand aber, der sich den Zeugnissen des NT stellt und den Appell des Vf. hört, wird es unterlassen können, mit ihm für dieses Thema zu brennen und sich um die Einheit der Kirche zu mühen.

*Graz* *Peter Trummer*

GNILKA JOACHIM (Hg.), *Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute.* (Theol. Kontaktstudium Bd. 4) (104.) Don-Bosco-V., München 1976. Kart. lam. DM 14.80.

Ein Neutestamentler (J. Gnilka), ein Dogmatiker (J. Finkenzeller) und ein Fundamentaltheologe (H. Fries) der Münchner Universität informieren über den Problemstand der Frage nach Jesus. Dabei geht es um „Das historische und theologische Problem der Rückfrage nach Jesus — Stand der Forschung", „Ureigene Worte und Taten Jesu" und „Auferstehung Jesus und leeres Grab" (Gnilka); „Das Christuskerygma des Neuen Testamentes und das Christusdogma der Kirche" (Finkenzeller) und „Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen" (Fries; bereits veröff. in „Grundfragen der Christologie heute", Qu. Disp. 72, 1975).

Der verhältnismäßig geringe Umfang des Buches verbietet umfängliches Eingehen in die umschriebenen Probleme. Die Information ist selbstverständlich korrekt und auf dem heutigen Stand. Zwar ist über die anstehende Thematik abundante Literatur verschiedenster Stufen vorhanden. Die Kompetenz der Verfasser *empfiehlt* aber dem Information Suchenden für einen *raschen Überblick* diesen Band.

*Salzburg* *Wolfgang Beilner*

BREUSS JOSEF, *Das Kanawunder.* Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von Joh 2, 1—12. (Biblische Beiträge 12) (77.) Schweizerisches Kath. Bibelwerk, Fribourg 1976.

Zum rechten Verstehen und Einordnen des Buches ist der Untertitel zu beachten: Es geht B. vor allem um eine kritische Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung; als exemplarische Grundlage dafür dient ihm die Auslegung des Kanawunders. Das Anliegen ist konstruktiv und ernstzunehmen. Vf. sieht zwar den Wert und die Notwendigkeit der heute üblichen methodischen Vorgangsweise (73), fragt jedoch weiter, ob sie tatsächlich allein jedem biblischen Text gerecht wird. Gerade die Formgeschichte, oft äußerlich und „vom optischen Eindruck" geleitet (44, gegen *Bultmann*) angewendet, kann die Dimension eines Textes verkürzen. Den kritischen Anmerkungen stellt B. eine phänomenologische Auseinandersetzung mit Joh 2, 1—12 gegenüber (bes. 23—50), die in ihrem Aufbau und in ihren Aussagen freilich in manchem an die historisch-kritische Exegese erinnert.

Entsprechende Fachterminologie ist hier vermieden (womit sicher auch ein weiterer Leserkreis angesprochen wird), was hier phänomenologisch erhoben wird, könnte gerade z. B. im Hinblick auf die Einordnung der Erzählung in den Makrokontext des Johannesevangeliums literarkritisch auch als „vergleichende Textanalyse" (o. ä.) bezeichnet werden, die Vorarbeit wäre für eine „gattungsmäßige Einordnung".

B. gelingt es aber, mit gezielten Hinweisen die Grenze historisch-kritischer Exegese aufzuzeigen, damit verbunden auch die Notwendigkeit, am Text orientiert methodisch weiterzuarbeiten: Denn „exegetische Arbeit ist Erarbeitung eines Zugangs (Met-hodos) zur Schrift und nicht nur Anwendung einer fertig vorgegebenen Methode" (73—74). Daß das Allheilmittel neuer Versuche nicht in einer bedenkenlosen Übernahme strukturalistischer und linguistischer Arbeitsweisen liegt, zeigt B. ebenfalls kritisch auf (45—58) und gibt dafür den Vorzug einer phänomenologisch ausgerichteten Vorgangsweise, die sich an sprachphilosophischen Untersuchungen *E. Husserls* und *L. Wittgensteins* orientiert (11—13). Das Ergebnis ist eine ausgewogene Erklärung von Joh 2, 1—12, als Glaubensgeschichte, die — in ihrer Funktion ähnlich wie Mt 1, 18—25 — Herkunft und Sendung Jesu deutet und vom Ostergeschehen her (das im Text terminologisch anklingt) zu verstehen und auszulegen ist. Abgesehen von dieser konkreten Aussage zum Einzeltext ist das leicht lesbar geschriebene Buch als kritischer Beitrag zur heute neu beginnenden Methodendiskussion in der Exegese zu betrachten.

*Wien* *Walter Kirchschläger*

HÖSLINGER NORBERT, *Probleme mit der Bibel?* (Reihe B, Nr. 1) (64.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1976. Kart. lam. S 48.—, DM 6.70.

Die Kirche ruft in unserer Zeit in ganz besonderer Weise die Christen auf, sich mit der Bibel zu schäftigen, aus ihr zu schöpfen und nach ihr zu leben. Wie man aber den Zugang zum Wort Gottes findet, das wissen viele nicht. Dazu will dieses Büchlein Hilfen anbieten. Am Anfang werden in einem Gespräch die Probleme um die Bibel aufgerissen und klar ausgesprochen. In den folgenden Kap. geht es dann um die Lösung der Schwierigkeiten. Das geschieht in einfacher, schlichter und verständlicher Sprache, in Sachkenntnis und mit Gefühl für den heutigen Menschen. Im Anhang werden noch ganz praktische Hinweise gegeben über die Abkürzungen der biblischen Bücher, wie man eine Bibelstelle findet, über empfehlenswerte Bibelausgaben und Bücher, die weiterführen. Im Bewußtsein, daß es ohne Bibel kein Christentum gibt, und daß für die Aufschließung der Bibel zwar genug wissenschaftliche, aber nicht allgemein verstehbare Bücher vorhanden sind, wollte H. so schreiben, daß jeder alles verstehen kann. Und dafür werden auch alle, die dieses Büchlein lesen — und es sollten das viele tun! — dankbar sein.

*Linz* *Siegfried Stahr*

BARTH MARKUS u. a., *Paulus — Apostat oder Apostel?* Jüdische und christliche Antworten. (176.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. DM 15.80.

Dieser Bd. gibt die Referate einer Tagung der Kath. Akademie Bayern von 1976 wieder. Zwei Beiträge stammen von jüdischen Autoren: *J. Bloch* vergleicht den historischen Jesus mit Paulus und rückt die Gleichnisse Jesu in größere Nähe zur paulinischen Lehre als meist üblich; *R. J. Z. Werblowsky*, der anerkannte Religionshistoriker aus Jerusalem, schreibt grob vereinfachend und z. T. auch recht polemisch über „Paulus in jüdischer Sicht". Er zeichnet Paulus als „Pseudopharisäer", der am Judentum vorbeiredete, also auch dem Juden kein Problem sei; ihm sei es allein um die Abschaffung des Gesetzes gegangen und konsequenterweise würde er auch dem heutigen Staat Israel das Existenzrecht absprechen. Behutsamer gehen die christlichen Exegeten zu Werk. *F. Mußner* deutet Röm 10, 4 von Christus als dem „Ende des Gesetzes', während *M. Barth* Christus nicht als Ende, sondern als Ziel und Erfüllung des Gesetzes sieht; *J. Blank* versucht schließlich Paulus im Zusammenhang von Apokalyptik und Zelotismus zu verstehen und betont, daß ein „Ende des Gesetzes" auch in der jüdischen Messiaslehre (z. B. Schabbetai Zwi) vertretbar sei. Der Beitrag von M. Barth ist nicht nur umfangmäßig — mehr als die Hälfte des Buches — der bedeutendste: auf der Basis von vor allem Röm 9—11 geht er dem Verhältnis von Juden und Christen nach; der Christ dürfe dem Juden auch heute nicht die Zugehörigkeit zum Volk Gottes absprechen, vielmehr sei das jüdische Erbe in einer Neubesinnung der christlichen Theologie stärker zu berücksichtigen; auch müßten die Bemühungen um die Einheit der Christen die Juden mit einbeziehen und schließlich habe der Christ auch dem Staat Israel (kritische) Freundschaft und Unterstützung entgegenzubringen.

Insgesamt spiegelt der Bd. gut die derzeitige Situation im christlich-jüdischen Dialog, an dem notwendigerweise die christlichen Theologen mehr als die Juden interessiert sind, die diesen Dialog vielfach noch sehr distanziert betrachten (auch wenn sie daran teilnehmen). Themen und Formen des Dialogs sind ja noch immer fast ausschließlich von der christlichen Seite festgelegt. Jüdische Zurückhaltung kann da nicht wundern. Bis zu einem echten Dialog unter Brüdern ist noch ein weiter Weg.

*Wien* *Günter Stemberger*

## KIRCHENGESCHICHTE

SCHWEIZERISCHE NATIONAL-KOMMISSION JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei.* Dokumente — Berichte. (150.) Freiburg 1976.

Die „Charta 1977", an der Schwelle des Jahres der Menschenrechte veröffentlicht, hat die Weltöffentlichkeit auch an die Einschränkung der Bekenntnisfreiheit und Religionsausübung in der Tschechoslowakei erinnert. Freilich besteht diese Situation hier schon seit einem vollen Menschenalter, seit den Schauprozessen gegen Bischöfe und Ordensleute, der Aufhebung aller Klöster, der Behinderung der Klerusausbildung, des RU und der kirchlichen Presse. Das Jahr 1968 schien eine Wende zu bringen, aber umso heftiger schlug das Pendel nach der „Normalisierung" wieder in die andere Richtung aus. In dieser Situation erscheint gerade rechtzeitig diese Broschüre. Mit einer Dokumentation, deren Glaubwürdigkeit und Echtheit nicht bestritten werden kann, bietet das Buch eine Zusammenstellung jener Maßnahmen, mit denen versucht wird, das „Absterben" der Kirche herbeizuführen. Wir finden darin nicht nur die einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen, sondern auch alle erfaßbaren wichtigen Daten: die Zahl der Priester, der priesterlosen Pfarren und der Gotteshäuser, Angaben über die derzeitigen Diözesanverwaltungen, die Priestervereinigung „Pacem in terris" u. dgl.

Daß es sich dabei nicht um eine Dokumentensammlung im streng wissenschaftlichen Sinne handeln kann, liegt in der Natur der Sache. Der breite Leserkreis, an den sich das Buch wendet, macht es notwendig, den Quellen, sei es Reden oder Erklärungen führender Politiker, Zeitungs- oder Zeitschriftenaufsätze, Texte amtlicher Verlautbarungen, Gerichtsurteile oder Tonbandaufnahmen über Rundfunksendungen, Einleitungen und Erläuterungen beizugeben, Kürzungen vorzunehmen oder sich auf Auszüge zu beschränken. Es hätte wenig Sinn, auf jene Stellen hinzuweisen, wo man sich eine bessere Übersetzung des tschechischen oder slowakischen Textes wünschen könnte. Lediglich bei der Bezeichnung der für Kirchenfragen zuständigen staatlichen Ämter wäre eine genauere Unterscheidung zwischen der Situation vor und nach der Umwandlung der Tschechoslowakei in einen Bundesstaat wünschenswert gewesen: In den Jahren 1949—1956 war das Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten, 1956—1968 das Ministerium für Schulwesen und Kultur bzw. für Kultur und Information oberste staatliche Kultusbehörde; seit dem 1. 1. 1969 bestehen die Sekretariate für kirchliche Angelegenheiten in den Ministerien für Kultur der Tschechischen Sozialistischen Republik und der Slowakischen Sozialistischen Republik, für Angelegenheiten der Föderation das Sekretariat im Amt des Ministerratspräsidiums der ČSSR.

*Linz* *Helmut Slapnicka*

CONGAR YVES, *Der Fall Lefebvre.* Schisma in der Kirche? (144.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

Dieser Fall hat mehrere Aspekte. Zunächst die Tragik der offenbaren Gewissenskonflikte eines alt und wohl auch starrsinnig gewordenen Mannes, der die Scheuklappen der unbelehrbaren Action française unter Charles Maurras und des üblen Antimodernismus seiner Jugendzeit nicht hat ablegen können. Sie sind ihm wohl lebenslang legitim erschienen, und als Missionar im Senegal hat er kaum viel neuere Theologie studieren können. Dazu kommt die innere Spannung im französischen Katholizismus durch einen politischen Pluralismus mit oft stärkstem persönlichen Engagement von der äußersten Rechten bis zur äußersten Linken, wodurch das innerkirchliche Gespräch gelegentlich geradezu blockiert erscheint: eine parteipolitisch abstinente Kirche bekommt durch die Hintertür gerade die Konflikte wieder ins Haus getragen, von denen sie Abstinenz üben möchte. Über all die Probleme ist in der seriösen Presse (HerKorr) genügend gehandelt; darüber hinaus kann das Buch nur wenig bringen, wenngleich die Verlagsreklame mehr verspricht.

Yves Congar, der große alte Konzilstheologe, dem es seine Kirche auch nicht immer leicht gemacht hat, bespricht hier die anstehenden theol. Fragen, die letztlich schon gar keine mehr sind, nachdem Konzil, Papst und Glaubenskongregation gesprochen haben und das absolute Gros des Kirchenvolkes die Weisungen des letzten Konzils rezipiert hat. Wie sich der Streit weiter entwickelt, vermag momentan niemand zu sagen. Der Fall Lefebvre hat aber noch einen 3. Aspekt: Weniger den der Richtigkeit der pastoralen Reformen als den ihrer Durchführung. H. Hollerweger hat in seiner Untersuchung über die josephinischen Reformen in Österreich exemplarisch gezeigt, wie man es machen muß, daß eine Reform ganz sicher mißlingt: Man braucht nur ideologische Rechthaberei, utopische Kirchenmodelle, Mangel an Rücksichtnahme auf in langer Zeit Liebgewordenes, Hast und Willkür gut zu mischen, um die Katastrophe herbeizuführen. Wenn wir aus diesem „Fall Lefebvre" lernen: mehr auf Argumente zu hören als die eigene Meinung durchsetzen zu wollen, wäre dieser beschämende Streit sogar von Nutzen für die Kirche gewesen. Bürgerinitiativen, gegenwärtig in Mode, sollen den Politikern das Unbehagen der jeweils Betroffenen zum Bewußtsein bringen. In der Kirche der Neuzeit sind solche Bewegungen von Sympathisanten von Scharfmachern noch ungewohnt, zeigen aber, daß die bequeme Automatik Befehl-Gehorsam nicht mehr funktioniert. Rom hat das be-

griffen, wie die dem Buch beigegebene Dokumentation (speziell der Papstbriefe) erfreulich zeigt. Ob es aber auch schon alle Pfarrer und Kapläne mit ihrem oft je eigenen und subjektiven Begriff von „Konzil" erfaßt haben, wage ich zu bezweifeln. Es ist längst nicht alles vom Konzil oder von der Einleitung des Neuen Meßbuches gedeckt, was an der Basis oft genug geschieht. Ob wir lernbereit sind?

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

LOTTER FRIEDRICH, *Severinus von Noricum.* Legende und historische Wirklichkeit. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hg. v. K. Bosl, Bd. 12) (VIII u. 328.) Hiersemann, Stuttgart 1976. Ln. DM 130.—.

Die wichtigsten Ergebnisse dieses Buches hat Vf. schon früher in Form von Einzelaufsätzen vorgelegt. Seine Thesen fanden teils Anerkennung *(H. Koller, G. Winkler)*, teils heftige Ablehnung *(F. Prinz, R. Noll)*. Diese Zusammenfasung (Habilitationsschrift) bot Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit der Kritik und zur nochmaligen Überprüfung des Materials.

Unter Anwendung der von der Bibelwissenschaft entwickelten formgeschichtlichen Methode vermag L. vielfach überzeugend aufzuzeigen, wie in der von *Eugippius* (nach L. kein direkter Schüler des Heiligen) verfaßten „Vita Severini" tatsächliche Geschehnisse typologisch stilisiert wurden. Bei Beachtung dieser Vorgangsweise wird es möglich, zu den historischen Ereignissen mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit vorzudringen. So erfahren wir außerordentlich viel über unsere engere Heimat, über die damalige politische Situation der Provinz, die Rolle der Bischöfe beim Grenzschutz, die Funktion der Klöster, die Kult- und Kulturkontinuität usw. Ein noch bedeutsameres Ergebnis ist das erzielte neue Bild des hl. Severin. L. macht auf eine zweite Quelle aufmerksam, die „Vita Antonii" des *Ennodius*, die ebenfalls einige Aussagen über Severin enthält. Vor L. hatte schon *M. Büdinger* (1878) auf dieses Werk hingewiesen und (was L. offenbar übersehen hat) *A. Crammer* (Heiliges Passau, München-Passau 1782, 45 f). Die Identifizierung L.s überzeugt. Bedenken möchte ich jedoch gegen den Versuch anmelden, den von Ennodius genannten Geburtsort des Heiligen, nämlich „Valeria", als Korruptele von „Lavria(co)" zu erklären (232 A. 193). Ennodius bezeichnet Severin als „illustris vir" und gibt ihm damit einen Titel, der um diese Zeit für die höchsten Reichs- unnd Hofämter reserviert war. Aufgrund dieses Sachverhalts hält es L. nicht für zu gewagt, für den bei Apollinaris Sidonius für das Jahr 461 erwähnten Konsul Flavius Severinus eine Personengleichheit mit unserem Heiligen anzunehmen. Dieser Schluß ist nicht zwingend, findet jedoch in dem von *A. Chastagnol* völlig unabhängig von L.s Forschungen errechneten Todesjahr des Konsuls (zwischen 481 und 490) eine gewisse Stütze, starb doch der Heilige am 8. Jänner 482. Bekanntlich konfrontiert uns auch die „Vita Severini" immer wieder mit einem hochpolitisch tätigen Severin, was in merkwürdigem Gegensatz zu seinem Mönchsstand steht. Das ist auch bisherigen Forschern aufgefallen *(E. K. Winter,* St. Severin zwischen Ost und West, Klosterneuburg 1958, bezeichnete ihn als „Interrex und Volkstribun"). Die Thesen L.s würden den „homo politicus" hinlänglich erklären. Das erste Kommen Severins nach Noricum, das Eugippius bald nach dem Tode Attilas († 453) ansetzt, wäre nach L. in politischer Funktion erfolgt, zum militärischen Schutz der Randprovinz. Nach seiner Konversion und Hinwendung zum Mönchtum wäre er erneut hierher gekommen, um der durch die Germanen bedrängten romanischen Bevölkerung in ihrer Not beizustehen. Von dieser Periode handelt die „Vita Severini", und in dieser Zeit wuchs der Heilige — besonders nach der Absetzung des weströmischen Kaisers Romulus Augustulus (476) — hinein in die Rolle des „Interrex" (L. verwendet dieses Wort nicht), wobei er immer noch von seiner ehemaligen Stellung zehren konnte. Nach dem teilweisen Abzug der Romanen (488), bei dem sie die Reliquien des 6 Jahre zuvor verstorbenen Severin mitnahmen, wurde seinen Mönchen für ihr Kloster ein Grundstück in Castellum Lucullanum (Neapel), dem Ruhesitz des abgesetzten Romulus, angewiesen. Auch dieser Umstand wirft ein bezeichnendes Licht auf den Rang des Severin und dürfte die Identifizierung von Konsul und Heiligem als nicht völlig abwegig erscheinen lassen (248).

Daß die Vita den Auszug der Romanen nach dem Muster des biblischen Exodus gestaltet hat, entspricht dem Gesetz der typologischen Stilisierung. Der Einwand von *E. M. Ruprechtsberger* (Jb. OÖ. Mus. Ver. 121/I, 1976, 330), daß ja die Vita selbst den Abzugs*befehl* erwähnt (c. 44, 5), verfehlt den Kern der Sache, zeigt doch L. in anderem Zusammenhang oftmals auf, daß die Vita bei aller hagiologischen Verfremdung die tatsächlichen historischen Ereignisse noch erkennen läßt.

Selbst wenn die Ergebnisse L.s der Kritik nicht in allen Einzelheiten standhalten sollten, darf man sein Werk als eine der wichtigsten Studien für die Frühzeit des Christentums in unserer Heimat ansehen. Liest man die „Vita Severini" im Lichte dieses Buches, wird jedenfalls vieles plausibel, was bisher bei der Lektüre Unbehagen auslöste.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

SENESTREY IGNATIUS VON, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam.* Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hg. u. kommentiert von Klaus Schatz (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 24). (162.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 29.—.

Mit dieser Edition des Tagebuchs des Regensburger Bischofs I. v. Senestrey vom Vaticanum I ist ein lang gehegter Wunsch in Erfüllung gegangen. Zwar hat man auch bisher um die Agitationen Senestreys — meist in enger Zusammenarbeit mit H. E. Manning, dem Erzbischof von Westminster — gewußt; durch die jetzige Ausgabe werden einerseits viele zusätzliche belegende Details bekannt, andererseits treten die intensiven Bemühungen Senestreys in Richtung auf eine möglichst weit gefaßte Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit noch plastischer hervor. „In gewisser Weise ist das Unfehlbarkeitsdogma der persönliche Sieg Senestreys und Mannings" (29). Freilich: den beiden galt praktisch jede doktrinäre Äußerung eines Papstes als „unfehlbare Lehre". Daß das Konzil in seiner Gesamtheit keinen so exzessiven Unfehlbarkeitsbegriff vertreten hat und das Dogma auch von der Gesamtkirche nicht im Sinne Senestreys rezipiert wurde, läßt das Wirken des Hl. Geistes ahnen.

Man schuldet dem Hg. Dank für die Erschließung dieser Quelle ersten Ranges, für die gediegene Einleitung und die umfangreiche Kommentierung. Aufgrund des hervorragenden Anteils von F. Soares Gomes an der Vorbereitung der Ausgabe wäre es allerdings ein Akt der Vornehmheit gewesen, auf dem Titelblatt auch dessen Namen zu nennen.

NEUNER PETER, *Religion zwischen Kirche und Mystik.* Friedrich von Hügel und der Modernismus. (158.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Kart. lam. DM 19.80.

Gewisse Parallelerscheinungen zwischen der Kirche unserer Tage mit der der Jahrhundertwende mögen ein Grund dafür sein, daß die Modernismusforschung allmählich in Schwung gerät. Erst vor kurzem konnten wir einen zum Thema erschienenen, von *E. Weinzierl* betreuten Sammelband rezensieren (ThPQ 122/1974, 296). Soeben kam das eingehende Werk über den Modernismus in Deutschland von *N. Trippen*, mit dem Titel „Theologie und Lehramt im Konflikt" (Herder, Freiburg 1977) heraus. Das kleine Buch von *P. Neuner* befaßt sich mit einer der zentralen Gestalten des englischen Modernismus, mit dem einem rheinischen Adelsgeschlecht entstammenden und in seinem Denken zeitlebens dem deutschen Geist verpflichteten Baron Friedrich von Hügel (1852 bis 1925). Die Studie ist weniger eine der üblichen Biographien als vielmehr ein Versuch, die Denkstrukturen des bedeutenden Gelehrten sowie seine Beziehungen zu Männern wie *Newman, Loisy* oder *Tyrrell* darzustellen. Die Modernismuskrise — wie die Krisen in der kath. Kirche überhaupt — sah von Hügel vor allem in der menschlichen Tendenz begründet, einzelne in sich wichtige und zueinander in Spannung stehende Elemente der Kirche zu verabsolutieren. Von Hügel nennt deren drei: Institution, Mystik und Wissenschaft, jeweils repräsentiert durch den Priester, den Propheten und den Professor (vgl. bes. 91—104). Seiner Auffassung nach war die damalige Amtskirche auf dem besten Wege, die Institution zum allein seligmachenden Element der Kirche zu machen. Von Hügel selbst versuchte möglichst allen drei Komponenten Rechnung zu tragen, was ihm von seinen Freunden gelegentlich den Vorwurf der Feigheit einbrachte. Von Rom aus begegnete man ihm zwar mit Skepsis, heftigere Konflikte blieben ihm jedoch erspart.

Leider wird das ansprechende Büchlein durch unangenehme Druck- (z. B. scandalum pussilorum oder coeteris paribus) und Sachfehler (Ernst Commer war kein Innsbrucker Theologe) etwas beeinträchtigt. Im übrigen aber kann es als nützliche Einführung in die Beschäftigung mit dem Modernismus im allgemeinen und mit dem Werk Friedrich von Hügels im besonderen dienen.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

Die Verborgenheit Gottes ist eine Erfahrung des heutigen Menschen, die seine ganze Existenz prägt. M. Buber hat sich mit diesem Problem ein Leben lang auseinandergesetzt und versucht, eine existentielle Antwort darauf zu geben. Der Dogmatikprofessor in Passau gibt hier eine Gesamtdarstellung des Werkes von M. Buber, beginnend mit dem Frühwerk, über die Jahre der „Klärung" hinführend zum Entwurf und Durchdenken des „dialogischen Prinzips". Eine kritische Auseinandersetzung vom Standpunkt des christlichen Fundamentaltheologen beschließt das Buch.

Sch. untersucht zunächst die Eigenart des Denkens dieses „Grenzgängers zwischen Philosophie und Theologie", dem es eigentlich um die Vermittlung von Glaubenserfahrung geht. Er spürt schon im Frühwerk, das von vielerlei Einflüssen bewegt ist, die „krypto-religiösen Motive" auf. Das Religiöse wird freilich hier noch als Ausnahme begriffen, als ekstatische Erfahrung des „ganz Anderen". Das Studium des Chassidismus, mit dem sich Buber weitgehend identifiziert, führt in eine andere Richtung: zur Entdekkung der Religiosität des Alltags, die „das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen will". Damit ist bereits der Durchbruch zur Erkenntnis des dialogischen Prinzips vorbereitet. Nun geht es Buber um eine Ontologie der Begegnung. Sein wird als In-Beziehung-Sein begriffen. Konstituierendes Prinzip der Begegnung ist weder das Ich, noch das Du allein, vielmehr das „Zwischenmenschliche", kurz auch das „Zwischen" genannt. Dem

Ich und Du übergeordnet, ist das Zwischen das ontologisch Erste; in ihm erfährt der Mensch das Unbedingte. Somit ist es auch Ort der Gotteserfahrung: in der Begegnung mit dem Du des Mitmenschen übersteigt sich der Mensch auf das ewige Du Gottes hin. Dieser Ontologie der Begegnung kontrastiert Bubers Zeitanalyse: Wir leben im Zeitalter der „Gottesfinsternis", in dem Gott sich verbirgt. Damit hängt untrennbar zusammen, daß der Mensch sich selbst verliert und unfähig zum Gespräch mit dem Mitmenschen wird. Es gilt, diese Stunde durchzustehen und uns wieder zur Begegnung bereit und fähig zu machen.

Das Problem der Verborgenheit Gottes ist freilich nicht neu. Schon im AT ist Gott der Weg- und Wandergott, der in immer neuer und unvorhersehbarer Weise erscheint, um sich immer wieder zu verbergen. Vor allem verbirgt er sich ins Leiden der Menschen hinein (Jeremias, Hiob, Psalm 73, Knecht-Gottes-Lieder). Gott ist überhaupt nicht unmittelbar zu erfahren, nur seine Erscheinungen sind erfahrbar. Sie dürfen nicht mit ihm selbst verwechselt und als das Absolute mißverstanden werden. Die Haltung des Menschen, die der Verborgenheit Gottes entspricht, ist Schweigen, Leiden, Harren, aber auch die gehorchende Tat, die zur Überwindung der Gottesfinsternis führen kann. In diesen Zusammenhang gehört auch Israels Warten auf den Messias, der prinzipiell verborgen bleibt. Jesus Christus wird von M. Buber zwar als „großer Bruder" bezeichnet, aber andererseits abgelehnt, weil er sich als Messias verstanden hat und dadurch Opfer und Urheber einer Selbst- und Gruppentäuschung geworden ist.

Sch., der Bubers Werk mit großer Kenntnis und Einfühlung darstellt, scheut nicht vor Kritik zurück. Er setzt nicht bei Äußerlichkeiten, sondern beim dialogischen Prinzip selbst an, dem er idealisierende Verengung, Geschichtslosigkeit und Inkarnationslosigkeit vorwirft. Das dialogische wird zu einem metaphysischen Prinzip hypostasiert. Konsequenzen daraus sind die Ablehnung von „Religion", Dogma und Kult. Es ist auch zu fragen, ob die Struktur des Dialogischen zwischen Menschen auf den Dialog zwischen Mensch und Gott zu übertragen ist: ist Gott wirklich „Partner", nicht vielmehr „Vater", dem der Mensch sich im Gehorsam anzuvertrauen hat?

Gedanken Bubers positiv weiterführend, legt Sch. abschließend eine Neudeutung des Begriffs des „Paradoxes" vor: es besteht darin, daß Gott nicht unmittelbar erfahren werden kann; wenn er erscheint, so ist seine Selbstentäußerung zugleich Selbstverhüllung. Die Verborgenheit Gottes ist unaufhebbar. Sie ist Bedingung der Möglichkeit von Welt, die in der unmittelbaren Begegnung mit Gott vergehen würde; sie ist zugleich Hinweis auf die Unverfügbarkeit des göttlichen Mysteriums. Glauben ist demnach „Leben mit und unter dem Paradox". Ort der Gotteserfahrung ist die Gemeinschaft; hier kommt das eigentliche Anliegen Bubers zum Tragen. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch zur weiteren Auseinandersetzung mit M. Buber anregt.

*Linz* *Günter Rombold*

SCHEELE PAUL-WERNER, *Nairobi-Genf-Rom.* Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (Konfessionskundl. Schriften d. Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 13.) (198.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Kart. lam. DM 9.80.

Vf. nahm als einer der vom Papst entsandten 16 offiziellen Beobachter der röm.-kath. Kirche an der Konferenz in Nairobi teil. Der Bd. enthält Radioansprache, Vorträge und Referate aus den Jahren 1975/1976. Zwei der abgedruckten Vorträge hat der Weihbischof bei Vorbereitungstagungen im Blick auf Nairobi gehalten. Mit Sachkunde und einer bis in die einzelnen Formulierungen hinein spürbaren Leidenschaft für die Sache der Einheit, nimmt er zu den verschiedenen Problemen Stellung. Dabei geht es ihm vor allem darum, daß in allen Zusammenhängen immer besser verstanden wird, worin das wahrhafte Katholische besteht. So meint er: „Es wäre fatal, wenn man das Reden von Katholizität in diesem Zusammenhang (Konferenz in Nairobi) als eine konfessionalistische Verengung verstehen würde; genau das Gegenteil ist gemeint. Gerade der Versuch, wahrhaft katholisch zu denken und zu werten, verpflichtet uns, κατ' ὅλον (Augustinus übersetzt ‚secundum totum'), dem Ganzen gemäß zu agieren: dem ganzen Wirken des Schöpfers, Erlösers und Vollenders gemäß mit der ganzen Kirche für die ganze Welt. Katholizität in diesem Sinn ist nicht das Privileg einer christlichen Gemeinschaft, es ist die Aufgabe aller; es ist kein Besitz, auf den man sich etwas zugute halten könnte, es ist ein Angebot und ein Anruf, dem niemand voll zu entsprechen vermag und dem doch jeder Gläubige sich nach bestem Vermögen mit aller Kraft zu stellen hat" (114 f).

Es wäre viel gewonnen, wenn dieses Verständnis von Katholizität von immer mehr Menschen in allen Kirchen geteilt würde. Aber es geht nicht nur um Verstehen, es geht immer wieder auch unabdingbar um ein entsprechendes Tun. Denn „selbst die besten Texte helfen nicht viel weiter, wenn sie nicht im Denken und Leben des ganzen Gottesvolkes Fleisch und Blut annehmen" (32). In diesem Zusammenhang beklagt Vf. für Deutschland, „daß vieles, was sich auf internationaler Ebene ereignet hat, in unserem Vaterland kaum notiert wird" (35). Vf. spricht eine Sorge aus, die sich sicherlich nicht auf Deutschland beschränkt, sondern auch in anderen Ländern zu beobachten ist:

eine Haltung, die sich unter dem Mantel der Rechtgläubigkeit mit einem religiösen Provinzialismus begnügt. Hier muß mit Nachdruck auf bestehende Gefahren aufmerksam gemacht werden. Es gibt sie innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen genauso wie in den verschiedenen konfessionellen Weltbünden. Auf diese Dinge aufmerksam zu machen, ist ein besonderes Verdienst dieses Buches. Denn es ist nichts gewonnen, wenn etwa „der Kontinentalismus an die Stelle des Konfessionalismus tritt und ein Mythos von Blut und Boden die christliche Botschaft zurückdrängt" (132). Das letztgenannte Problem ist eine besondere Gefahr der jungen Kirchen. Um mit diesen Gefahren fertig zu werden, ist die Verbindung der Kirchen untereinander und das dauernde brüderliche Gespräch notwendig.

Das aber wird nur gelingen, wenn die Einheit als gemeinsame Aufgabe anerkannt ist. Der Begriff „Dynamische Katholizität" erscheint mir recht hilfreich (90 ff). Vf. definiert diesen Begriff mit vier Imperativen: a) rezipieren, b) realisieren, c) ko-ordinieren, d) ko-operieren. Wir können nicht weiterkommen, wenn wir uns nicht gemeinsam mühen. Einsichten bleiben unfruchtbar, wenn ich sie nicht lese und mir nicht zu eigen mache. Die Mühe, viele Dokumente zu lesen, kann ernsthaften Christen nicht erspart bleiben. Aber erst im „Tun der Wahrheit kommt ihr Licht ungehindert zum Strahlen" (92). Viele sind der bloßen Worte müde. Aber sachgemäß kann es nur geschehen, wenn es miteinander versucht wird. Die Koordination und die Kooperation sind dann natürliche Konsequenzen. Vf. zitiert ein Wort der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund, das eine biblische und darum immer gültige Wahrheit ausspricht: „Es gibt Wahrheiten über das Wesen Gottes und seiner Kirche, die uns für immer verschlossen bleiben werden, wenn wir nicht gemeinsam der Einheit gemäß handeln, die wir bereits besitzen" (94).

Dieses Buch ist anregend und konstruktiv, versorgt mit soliden Informationen und fordert auch zu persönlicher Stellungnahme heraus. Ich betrachte es als einen sehr wichtigen Beitrag für das weiterführende ökumenische Gespräch und wünsche, daß es viele Leser unter Pfarrern, Lehrern, Bischöfen, Professoren und jeder Art von engagierten Christen finde.

*Linz* *Helmut Nausner*

REIKERSTORFER JOHANN (Hg.), *Befreiter Mensch.* Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung. (200.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 198.—, DM 29.—.

Mit der Herausgabe von Beiträgen zu einem Thema hat es so seine Bewandtnis, vor allem wenn man sie allesamt unter einen wirklich geltenden gemeinsamen Nenner bringen will. Diesem Sammelband kann man jedoch bescheinigen, daß dies gelungen ist, und zwar deshalb, weil die Vorlesungsreihe insgesamt (bewußt oder unbewußt) einer Methode folgt, die jenen Grundbedingungen entspricht, die P. Tillich für jedes theol. System fordert: die „Methode der Korrelation". Jede theol. Auseinandersetzung muß auf zwei grundsätzliche Forderungen eingehen: sie muß die Wahrheit der christlichen Botschaft zur Sprache bringen und sie muß diese Wahrheit für jede Generation neu auslegen. Theol. Bedenken steht somit stets in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundaments und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit rezipiert wird. Man darf also weder die Antwort auf des Menschen Fragen aus der Frage selbst gewinnen wollen und so den Menschen selbst zur Antwort auf seine existentiellen Fragen werden lassen, noch positivistisch-kerygmatisch dem Menschen die Antwort Gottes einfach hinwerfen, ohne auf die existentielle Frage des Menschen einzugehen. Dann nämlich bleiben die Fragen, die der Mensch von sich aus stellt, unbeantwortet. Diese Wechselseitigkeit ist in diesem Sammelband weithin eingehalten worden. B. Welte — wie auch B. Casper (62) — sprechen sie überdies klar aus: „Was leistet eine solche Überlegung? Sie kann aufmerksam machen auf die christliche Offenbarung und mehr noch: Sie kann ihre Botschaft verstehen lehren, weil sie menschliche Kategorien des Verständnisses bereitstellt. Sie kann aber natürlich nicht das Christentum in seiner Positivität ableiten" (18).

In der Abfolge der Beiträge werden der „entfremdete Mensch" und der „befreite Mensch" in eine gelingende Korrelation zueinander gebracht, wobei deutlich hervortritt, daß auch die Unabhängigkeit der Antworten der Offenbarung von den Fragen und Problemen der Menschen für eine genuin-theologische Rede unabdingbar sind. Theologie wird nicht zu einem menschlichen Monolog, sondern die Antworten auf die existentiellen Fragen des Menschen sind Antworten aus Gottes „Offenbarungsgeschehen". Man wird freilich merken, daß die eigentlich *theologischen* Beiträge, wenngleich sie den „befreiten Menschen" durchaus zum Inhalt haben, nicht alle so deutlich auf die existentiellen Fragen des Menschen in seiner Entfremdung eingehen (womit nicht der Wert dieser Beiträge und die Fülle ihrer Aussagen in Frage gestellt werden soll). Um so deutlicher greift der Hg. selbst unter dem Thema „Geschichte und Versöhnung" im Sinne der angedeuteten Korrelationsmethode die Frage des „entfremdeten Menschen" auf, um sie einer Antwort zuzuführen: „Der sich im Glauben von Gott eschatologisch angenommen Wissende gewinnt eine ‚Freiheit', die zuletzt all seine Selbstmöglichkeiten innergeschichtlicher Humanitätsbewährung über-

schreitet und so zur Welt in liebender Annahme auch dort noch ein ‚Ja' sagen läßt, wo es dem Unglauben sinnlos erscheint" (196). Hinzufügen muß man allerdings, daß einige Aussagen gerade dieses Beitrags von besonderer Brisanz sind (so etwa die Naturrechtsfrage). Alles in allem gilt: Ein beachtenswertes Buch! Und dies nicht nur, weil es ein aktuelles und immer interessierendes Thema aufgreift, sondern auch, weil es in fast allen Beiträgen auf dem gegenwärtigen Reflexionsstand der Theologie ist.

*Passau* *Heinrich Döring*

## DOGMATIK

URBAN HANS JÖRG, *Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt.* Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie (Veröffentlichungen d. Instituts f. europ. Geschichte Mainz, Bd. 64) (IX u. 401). Steiner, Wiesbaden 1972. Ln. DM 58.—.

Die groß angelegte, von M. Löhrer angeregte Dissertation behandelt ein im ökumenischen Gespräch überaus bedeutsames Problemfeld, das nicht nur in der interkonfessionellen Diskussion vielen Mißverständnissen ausgesetzt ist, sondern auch je innerkirchlich voller Spannungen ist. Vf. räumt mit dem oft gehörten Vorurteil auf: in den reformatorischen Kirchen gebe es Dogma und Lehramt nicht, einzig der Bekenntnisbegriff spiele eine gewisse Rolle. Die Frage der Lehrautorität ist jedoch seit der Erklärung von CA I relevant, wo es heißt: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent". Die gängige Meinung dürfte sich von der liberalen Theologie des 19. und beginnenden 20. Jh. herleiten, deren notorischer Antidogmatismus jedoch vor den Angriffen der Dialektischen Theologie und des Jungluthertums nicht mehr standhalten konnte. Seit dieser Zeit, also etwa seit dem Ende des 1. Weltkriegs, ist die Sache akut und damit gleichzeitig die Gesprächssituation mit der kath. Theologie in bisher nicht möglicher Offenheit gegeben.

Urbans Buch ist ein wesentlicher, materialreicher, exakt gearbeiteter und für alle weiteren Überlegungen wertvoller Beitrag aus der Sicht der röm.-kath. Dogmatik. Sein Schwerpunkt liegt bei der Untersuchung der Gedanken von K. Barth, E. Brunner sowie der daraus sich ergebenden Reflexionen, die besonders nach dem letzten Weltkrieg in der lutherisch-konfessionellen Theologie mit großer Fruchtbarkeit angestellt worden sind. Dabei lassen sich hinsichtlich der ersten beiden im Buchtitel anvisierten Fragen weitgehende Übereinstimmung zur kath. Auffassung belegen; der eigentliche Differenzpunkt liegt in der Frage, welches nun die autoritative Entscheidungsinstanz sei, die über die Gültigkeit und Auslegung von Bekenntnis und Dogma zu befinden habe. Die reformatorische Theologie lehnt nach wie vor eine institutionalisierte amtliche Lehrautorität ab, obschon sie bereit ist zuzugestehen, daß gegebenenfalls eine kirchliche Instanz die notwendige Klärung bei Streitfragen leisten muß. Damit aber verlagert sich das Gespräch auf das Thema der konkreten Ausübung der Entscheidungsfunktion. Hier hat U. sicher recht, wenn er meint, die kath. Kirche schulde den anderen Kirchen den Dienst einer sachlicheren und durchsichtigeren Darstellung in Lehre und Praxis bezüglich des Verhältnisses von Amt und göttlicher Autorität, der jenes allemal und allezeit nachgeordnet zu sein hat. Die anregend geschriebene, ihren Stoff souverän beherrschende Arbeit Urbans ist ein außerordentlich hilfreiches Instrument in einer Diskussion, die dringlich nach genauer Erledigung verlangt.

*Bochum* *Wolfgang Beinert*

JÜNGEL EBERHARD, *Gott — für den ganzen Menschen.* (Theologische Meditationen hg. v. H. Küng, 39) (64.), Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

Der Professor für systematische Theologie an der evang. Fakultät Tübingen veröffentlicht in diesem Bd. 5 Predigten. Das Thema mag einerseits faszinieren, andererseits verwirren. Gemeint ist nicht, daß Gott nur für den Menschen ist, der ganz ist bzw. sich ganz fühlt; Gottes Absicht mit dem Menschen ist, daß dieser ganz werde, daß Leibliches und Seelisches, Geistiges und Sinnliches nicht auseinanderklaffen oder als einander feindlich mißverstanden werden. Dieses Thema behandelt J. in der Auslegung von Jes. 55, 1—5 ausführlich. Seine Antwort: „Ein ganzer Mensch wird man erst dann, wenn man bei einem anderen ist" (25). Aber damit ist nicht nur ein Mensch gemeint, denn der lebt nicht vom Brot allein. Gott ist im Kommen. Daß dies uns Menschen zugesagt ist, macht erst Warten möglich. Denn das können wir vom Volk Israel lernen: „daß zum Warten-Können ein Wort gehört" (29).

Die anderen Predigten befassen sich viel stärker mit der Frage der Angst und des Todes und ihrer Überwindung. Der Satz aus der Trauerpredigt für Käthe Uhl „... Gott gesteht dem Tod kein letztes Wort zu" (62) scheint mir die eigentliche Thematik des Bd. zu sein. J. ist nicht zuerst Prediger, sondern Systematiker. Es sind theol. Meditationen auf hohem Niveau. Vf. beherrscht das Wort und erfreut sich selber an gelungenen Formulierungen, die durch die Dynamik ihrer Aussage plötzlich zu neuen, überraschenden Einsichten führen. Das jeweilige Gegenüber ist nicht eine konkrete Gemeinde, sondern eher ein gedanklich erfaßtes Problem, das natürlich immer mit lebenden Menschen zu tun hat. Diese Meditationen an Hand von biblischen Texten sind sehr anregend. Ihre Eigenwilligkeit ist herausfordernd und aufregend. Das lag J. sicher auch am Herzen. Als Beispiel ein kurzes Zitat aus seiner

3. Predigt zum Thema „Der Gott entsprechende Mensch": „Der neue Mensch — das ist der Mensch, der, statt sich mit sich selbst zu beschäftigen, Gemeinschaft sucht und stiftet und gerade darin Ebenbild Gottes ist. Eine sehr irdische Gemeinschaft allerdings: nicht ohne Brot und mit viel Wein. Doch zugleich mit viel Wahrheit. Über Essen und Trinken wurde hier nicht vergessen, was man sich selbst und anderen schuldig ist: die Wahrheit zu sagen. Essen und Trinken ist lebensnotwendig. Gemeinsames Essen und Trinken ist mehr als nur eine Verschönerung des Lebensnotwendigen, ist vielmehr Nahrung für Leib und Seele. Einander dabei jedoch die Wahrheit sagen — das macht eine solche irdische Gemeinschaft erst zu einem Abbild Gottes. Gott besteht darauf, daß wir einander die Wahrheit nicht schuldig bleiben" (44). Die Reihe „Theologische Meditationen" ist durch einen interessanten und anregenden Bd. bereichert worden.

*Linz* *Helmut Nausner*

QUADT ANNO, *Gott und Mensch.* Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht. (Abh. z. Phil., Psych., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 34) (421.), Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 39.50.

Ein Werk über K. Barth, das dem eminent ökumenischen Auftrag in unserer gegenwärtigen theol. und kirchlichen Situation gerecht werden will, muß behutsam bis an die Fundamente seines gewaltigen theol. Gebäudes heranführen, um von den eigentlichen Motiven und Beweggründen her das Denken nachzuvollziehen. Im 1. Teil: „Darlegung" werden die Grundzüge der Theologie Barths nachgezeichnet. In folgenden Themenkreisen, die in einzelnen Kap. dargestellt werden, sind die entscheidenden Kriterien zu finden: *Gott*, der Ausgangs- und Endpunkt, dessen absolute Transzendenz und Souveränität festzuhalten ist. Die Erkenntnis Gottes geschieht nur durch *Jesus Christus*, in dem das wahre Sein des Geschöpfes verborgen ist, d. h. die *Existenz* des Menschen und Geschöpfes schlechthin kann gültig nur im Zusammenhang mit der Christologie gesehen werden. Auch das Negative gehört zur Realität, die uns durch Gott geoffenbart ist. Dem entspricht Gottes *Gericht*. Vf. geht dem Begriff des „Nichtigen" ausführlich nach, weil er hierin „eine Hauptwurzel" der Theologie Barths entdeckt (85). Die Lehre von Gottes *Erwählung* — der eigentliche Höhepunkt seiner Theologie — beschließt den 1. Teil. Vf. kann hier aufzeigen: wiewohl Barth ursprünglich der calvinischen Tradition entstammt, steht das Ergebnis seiner Erwählungslehre zu Calvin in Widerspruch (139): Die Frage nach der „Apokatastasis" oder „Allversöhnung" — angesichts der Offenbarung in Christus gestellt — wird positiv beantwortet.

Der 2. Teil: „Diskussion" will „der Erörterung der Verschiedenheiten Raum (zu) geben, zu der die Theologie Barths römisch-katholischen Christen (Frage, ob nur diesen?) greifbaren Anlaß gibt" (153). Die Diskussion mit anderen Interpreten wird schwerpunktartig geführt. So werden die Themen Analogia entis und ihre im Licht der Diskussion mit E. Brunner und G. Söhngen oder in der Interpretation H. U. v. Balthasars und H. Bouillards gegebene Bedeutung herausgestellt; des weiteren Barths Stellung zu Hegel, zum Ontologismus u. a. „Konsequenzen für den formulierten Glauben", die sich aus der Denkweise und dem spezifischen Denkansatz Barths ergeben, bilden den 2. Abschnitt des 2. Teiles. Nochmals zeigt sich: Die Lehre Barths über die Sünde, das Böse und das Nichtige, sowie die Erwählungslehre sind „einige der am augenfälligsten von seinem Denkansatz her geprägten theologischen Ergebnisse" (222). Zum Thema „Apokatastasis" wird die zwischen Barth und G. C. Berkouwer geführte Diskussion referiert, sowie die Interpretation v. Balthasars. Des weiteren wird die „Entsakramentalisierung der Taufe" als „das jüngste Beispiel für die Auswirkung, die der spezifische Denkansatz für den formulierten Glauben" hat, aufgezeigt (243). Die Rechtfertigungslehre beschließt diesen Abschnitt. Hier zeichnet der Vf. die Rechtfertigungsinterpretation H. Küngs nach, wenn er ihr auch nicht voll zustimmt.

Der 3. Teil umfaßt den „Dialog", wodurch die tatsächliche Gemeinsamkeit in entscheidenden Punkten sichbar werden soll: Da ist die Ablehnung des univoken Denkens, das Transzendenz zur Immanenz macht, und nochmals zeigt die Gegenüberstellung von E. Przywara und Thomas v. A. in der Analogiefrage den positiven Ansatz zum Gespräch. Die Auswirkungen auf das beherrschende Thema „Gott *und* Mensch" zeigen vor allem auch den Abstand zur „Tod-Gottes-Theologie", für die oft — mit einem gewissen Recht — ein „barthianischer Boden" angenommen wird. Ein ausgedehntes (im Rahmen dieser Arbeit, wie ich meine, zu breit dargelegtes) Diskussionselement bildet die Auffassung Küngs zur Unfehlbarkeit. Als „Glaubensdissonanzen" werden vor allem 4 Themen genannt: der Komplex des Bösen, der Sünde und des Nichtigen; Barths Auffassung über das Simul iustus et peccator; die Zuspitzung der Erwählungslehre; schließlich die Ablehnung der Sakramentalität (für Barth in der Tauftheologie).

Das Buch stellt mit der Überfülle seines Beweismaterials überzeugend die Richtigkeit der Feststellung heraus: „Barth hat dem Anliegen der Reformation — Gotteswerk vor Menschenwerk — innerhalb des reformatorischen Christentums so sehr zum Durchbruch verholfen, daß die Einzelaspekte eines jahrhundertelangen Konfessionalismus ...

aus dem grundsätzlichen Bereich der Fragestellung heraus relativiert sind" (359). Neben umfangreichen Literatur- und Quellenangaben helfen aufschlußreiche Anmerkungen, sowie Namen- und Sachregister zum Verständnis dieser ungewöhnlich informativen und ökumenisch relevanten Untersuchung.

*Graz* *Winfried Gruber*

THURIAN MAX, *Die eine Eucharistie.* (88.) (Topos-TB 53) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 6.80.

Der Theologe von Taizé gibt in den ersten zwei Abschnitten seines Büchleins eine zusammenfassende Darstellung der Theologie über die Eucharistie und das Amt in der Kirche, vor allem auf der Grundlage der Theologengespräche der Gruppe von Dombes. Man kann auch von röm.-kath. Seite dieser Darstellung zustimmen und sich über den weitgehenden theol. Konsens freuen. Wer sich darüber exakt informieren will, wird die Dokumente der verschiedenen Theologengespräche selbst zur Hand nehmen, wie sie in dem Buch „Um Amt und Herrenmahl" veröffentlicht sind.

Das eigentliche Anliegen Thurians ist aber die eucharistische Gastfreundschaft. Er tritt energisch für eine solche ein, ja sogar für eine ökumenische Konzelebration. Er sieht darin einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Einheit. „Der einzige Weg zu einer Lösung dieses Problems der Gegenseitigkeit besteht darin, den juridischen oder kanonistischen Standpunkt aufzugeben und keine historischen Betrachtungen mehr anzuführen über die Weitergabe eines Amtspriestertums, das allein zur gültigen Feier der Eucharistie befähigt. Solange man nicht über die Bedingungen der Gültigkeit und Erlaubtheit hinaussieht, macht man jegliche ökumenische Reflexion fruchtlos. Der gemeinsame Glaube an die reale Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der in der Kirche selbst das Gedächtnis seines Opfers feiert, ist der einzige Boden, auf dem Versöhnung und Wiedergewinnung der Einheit in der Eucharistie gedeihen können" (74 f).

Ich weiß nicht, ob eine häufig geübte eucharistische Gastfreundschaft und eine allgemeine kirchenamtliche Erlaubnis uns so viel näher bringt. Eine persönliche Gewissensentscheidung des einzelnen ist ja jetzt schon möglich. Das ökumenische Anliegen scheint mir immer noch auf verhältnismäßig kleine Kreise beschränkt. Man kann nicht sagen, daß die Ergebnisse von Theologengesprächen über Eucharistie und Herrenmahl schon einen breiten Konsens in den Kirchen gefunden haben. Ferner besteht immer noch (wenigstens in Österreich) außerhalb der ökumenischen Kreise viel Mißtrauen. Voraussetzung für eine großzügigere eucharistische Gastfreundschaft (abgesehen von einer „Interzelebration", die mir ein Unding scheint) ist wohl das Bemühen, durch Treffen auf verschiedenen Ebenen, durch gemeinsames Beten und Tun, die Vertrauensbasis auszuweiten. Außerdem sollte die Übereinstimmung, die bei Gesprächen der Theologen erzielt wird, auch offiziell von den Kirchen anerkannt werden.

*Linz* *Eduard Röthlin*

KOCH GÜNTER u. a., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament.* Eine Hinführung zur Sakramentenlehre. (Theologie im Fernkurs, Hg. Domschule Würzburg, Bd. 5) (160.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 19.80.

Die neuere Theologie entdeckt zunehmend wieder, daß das Gotteswort der Schrift nicht nur vom Heil redet, sondern es dem Hörenden und Glaubenden auch zuspricht; die lit. Formel „per evangelica dicta deleantur nostra delicta" ist ja nicht bloß dekorative, nichtssagende Floskel. Gott selbst spricht nämlich in und mit seinem Wort (Liturgiekonstitution Art. 7), und durch sein Wort geschieht etwas in dem willigen und zum Glauben bereiten Menschen. Wenn man heute gern (mit Rahner) die Gnade als die „Selbstmitteilung Gottes" definiert, so ist unverkennbar, daß dem Gotteswort ähnliche Bedeutung zukommt wie dem Sakrament, jenem anderen „sinnlich wahrnehmbaren Zeichen der inneren Gnade". Die grundlegende Verwandtschaft von Wort und Sakrament bei gleichzeitiger Andersartigkeit rückt heute zunehmend ins theol. Bewußtsein, sodaß die ungleiche Gewichtung, wie sie seit der Reformation (kontroverstheologisch bedingt) aufgekommen ist und bei Protestanten besonders das Wort, bei Katholiken das Sakrament, je auf Kosten des anderen, in den Vordergrund gerückt hat, langsam einer gerechteren und ausgeglicheneren Wertung weicht.

Um dieses Problem kreisen die 4 Arbeiten dieses Buches. Der Bibliker *Josef Schreiner* beschreibt die Wirksamkeit des Gotteswortes nach den Aussagen des Alten und Neuen Testaments; der Pastoraltheologe *Lothar Lies* eröffnet einem heutigen Bewußtsein leichter möglichen Zugang zum Sakrament vom theol. präzise beschriebenen Symbolcharakter des sakramentalen Zeichens her; der Dogmatiker *Günter Koch* arbeitet das Zueinander von Wort und Sakrament klar und eindrucksvoll heraus; und der Kirchenhistoriker *Klaus Wittstadt* schließlich zeigt exemplarisch an den unterschiedlichen Frömmigkeitshaltungen von Spätmittelalter, Barock und lit. Erneuerung sowohl Einseitigkeiten und Fehlhaltungen wie die Notwendigkeit der Einbettung der Sakramente in das christliche Leben und eine sakramentale Spiritualität auf. Der Bd. ist dadurch höchst bedenkenswert und vermittelt wichtige Erkenntnisse. Am besten gefallen haben mir der biblische und der dogmatische Beitrag; etwas

geschraubt scheint mir die Diktion des Pastoraltheologen in der Übernahme des Jargons der Erkenntnis- und Wissenschaftssoziologen: Gerade diese richtigen und wichtigen Aufschlüsse sollte man wohl unprätentiöser und griffiger sagen, zumal in diesem Rahmen der „Theologie im Fernkurs" der renommierten Würzburger Domschule. Insgesamt ist das Buch äußerst lesenswert und zu empfehlen.

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

SCHULZ HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.* (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, Bd. 39), Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Ln. DM 19.80.

Der Bochumer Liturgiewissenschaftler unternimmt mit dem Buch den überaus anregenden Versuch, von der lex orandi aus die lex credendi zu verdeutlichen und zu präzisieren. Der Titel deutet zwar eine wesentliche Intention des Vf. an, vermag aber nicht die ganze Fülle der aufgeworfenen und behandelten Fragen aufzufangen. Es handelt sich um den Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie, die (sicher nicht ohne Inspiration durch die Orthodoxie) nicht von der Sakramentenlehre ausgeht wie die übliche Dogmatik, sondern vom Vollzug des Sakramentes, wie er sich in den Liturgien der ungeteilten Christenheit widerspiegelt. Da (so lautet die Grundthese) die Eucharistiefeier das entscheidende Interpretationsprinzip des christlichen Glaubens ist und gleichsam der Urort der Dogmatik, läßt sich in der Eucharistie-Überlieferung die Grundlage für einen Glaubenskonsens zwischen den getrennten Kirchen finden, die breiter ist als die der symbolischen Übereinstimmung.

In einer eingehenden Analyse der liturgischen Überlieferung (angefangen von Justin bis hin zum alten römischen Hochgebet) soll die Parallelität von Apostolicum und Eucharistietheologie der Liturgie verdeutlicht werden. Das geschieht nicht ohne Kritik am römischen Kanon wie an manchen Einzelheiten der letzten Liturgiereform. Überraschende Perspektiven eröffnen sich freilich dort, wo die Konsequenzen gezogen werden. Da im Westen die römische Form des Hochgebetes nicht mehr die Darstellung des Gesamtglaubens, sondern der Eucharistielehre wird, mußten sich in Trient (das keinen Überblick hatte über die altkirchliche Tradition der Liturgie) Engführungen ergeben, die ihrerseits dann die Kluft zu den getrennten Kirchen vertieften. Eine Rückbesinnung kann dagegen zu einer Überwindung des Streites um die Eucharistie als Opfer, zu einer umfassenderen Sicht des kirchlichen Amtes, zu einer klareren Theologie der Lokalkirche, zu einer Klärung des Verhältnisses von ordo und iurisdictio sowie schließlich zu einer Einigung der Christen führen. Sch. vertritt die Ansicht, daß die alte Mittel-Zeichen-Problematik in der Interkommunionfrage überwunden werden kann durch einen innerliturgisch getragenen Konsens der Mahlteilnehmer.

Der Entwurf, dessen Perspektiven hier nur angedeutet werden können, verdient die ernstliche Beachtung der Theologen ebenso wie der Praktiker, die hier über (gelegentlich auch gegen) pastoralen wie ökumenischen Pragmatismus hinaus zur Meditation der Liturgie angeregt werden, deren Funktion als locus theologicus sicher sehr oft zu kurz gekommen ist und noch kommt. Es kann allerdings nicht verschwiegen werden, daß der Eindruck entsteht: Vf. wolle nun die von ihm gegeißelte Vertheologisierung der ekklesialen Wirklichkeit durch eine Panliturgisierung ersetzen. Auch damit würde das spannungsvolle Gleichgewicht zwischen lex orandi und lex credendi (das nicht zu einer Scheinidentität hin verschoben werden darf) gestört mit ebenfalls erheblichen Konsequenzen. So ist schon für die alte Kirche zu fragen, ob tatsächlich das Apostolicum ursprünglich im Taufvollzug gesprochen wurde; J. N. D. Kelly, der von Sch. nicht erwähnt wird, vertritt hier eine andere Ansicht. Man kann auch kaum apodiktisch behaupten, daß die Liturgie der Grund für die Dreigliedrigkeit bereits der ntl Bekenntnisformeln ist: es gibt eine Reihe von Stellen (z. B. 1 Thess 5,18 f; Gal 3,11—14 u. a.), deren Dreigliedrigkeit kaum so gedeutet werden kann. Das zeigt bereits, daß auch die Lehre als Reflexion über das Kerygma eine eigenständige Rolle spielt, die nicht mit der Liturgie verrechnet werden kann. Weiter ist zu diskutieren, welche Bedingungen für eine Interkommunion nun tatsächlich zu stellen sind. Man wird ohne einen Lehrkonsens kaum auskommen; dabei bleibt sicher zu fragen, wie weit er sich zu erstrecken hat. Daß die lex orandi ein wesentliches Fundament bildet, darin kann man mit Sch. übereinstimmen. Diese Einwendungen schmälern aber nicht dessen Verdienst, das innerkirchliche wie auch das ökumenische Gespräch weitergeführt und angeregt zu haben.

*Bochum* *Wolfgang Beinert*

*RAHNER KARL,* Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil. (Herder-Bücherei 596) (126.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

Die Herder-Bücherei macht hier 3 Abhandlungen zugänglich, von denen die 2. 1970 veröffentlicht worden war, die anderen auch schon in Artikeln und Vorträgen des Vf. angeklungen sind. Im Mittelpunkt der Aufsätze steht die Frage nach Berechtigung und Grenzen eines innerkirchlichen Pluralismus. Sehr grundsätzlich und treffend dazu die Ausführungen zum Toleranzbegriff, den R. in der Kirche zurecht anders sieht als im Staat. Eine Theologie der Toleranz „muß

eigens und vom Wesen der Kirche her begründet werden" (12). Gemäß der Unterscheidung von Lehr- und Hirtenamt werden auch die Toleranzfragen gegliedert, ob sie das Glaubensbewußtsein betreffen oder das kirchliche Leben. R. sucht sowohl Ursachen innerkirchlicher Konflikte zu erhellen wie Regeln zur Konfliktlösung zu entwickeln. Toleranz wird von seiten des Lehramts (dem bescheinigt wird, daß es aufgrund der hierarchischen Verfassung der Kirche am absoluten Glaubensgut festhalten müsse) wie auf seiten der Theologen gefordert. Besonders bekannt und in historischen Beispielen auch von R. beleuchtet sind die Konflikte mit dem authentischen (fehlbaren) Lehramt der Kirche. R. entwickelt hier ein Prinzip des legitimen Weitergehens der Diskussion (47) und spricht sich dafür aus, mehr als früher positiv und argumentativ lehramtliche Entscheidungen vorzutragen (56). Einigen Raum nimmt noch die Frage der Akkomodation des Lehramts an Entwicklungen im Kirchenvolk ein, wenn „Lebenskonflikte" besprochen werden, wie die seinerzeitige Römische Frage oder heute die Frage der Handkommunion. Eine wesentliche Ergänzung dieser Thematik ergibt der 2. Aufsatz, der neben dem Titelthema u. a. das Thema Demokratie in der Kirche behandelt (95) und insbesondere die Frage des Pluralismus von Theologien (97) aufgreift. Im Hinblick auf 10 Jahre Konzil kehrt der Gedanke des legitimen Pluralismus der Theologien wieder, wobei die sogenannte Pianische Epoche der Kirche, die mit dem Konzil nach R. ihr Ende gefunden hätte, das Verdikt des Integralismus erhält und schlecht wegkommt. Ob damit die mit vielen Schwächen gerade zum Thema Toleranz und Pluralismus in der Kirche behaftet gesehene Pianische Periode nicht zu wenig aus ihren Zeitumständen und den notwendigen Entwicklungen heraus gesehen wird? Diese Periode hat gerade für die letzten Entwicklungen von Kirche und Theologie ihre historisch eindeutigen und unabnehmbaren Leistungen erbracht. Jedenfalls liegt hier ein Büchlein vor, an dem niemand vorübergehen sollte, dem die aktuellen Entwicklungen in der Kirche am Herzen liegen.

*Wien* *Rudolf Weiler*

IMBACH JOSEF, *Fragender Glaube.* Antworten auf aktuelle Probleme. (110.) Don-. Bosco-V., München 1976. Kart. DM 12.80.

In einem seiner letzten Bücher behauptet W. Nigg: „Ich habe nichts gegen die Theologen — Gott habe sie selig —, aber was sie heute ausführen, ist Fachwissenschaft, ist intellektuelle Geistesübung, während wir doch der Wegweisung und der Kraft bedürfen." Schon dieses, dem Umfang nach eher bescheidene Büchlein, vermag jene Behauptung zu widerlegen. Vielleicht gerade deswegen, weil der Autor auf die Fragen der in der Glaubenswissenschaft Kleinen eingegangen ist, weil er es geschrieben hat für die Fragenden und Suchenden und auf jede Frage ehrliche und zeitnahe Antwort zu geben versuchte. Sicher sind nicht alle aufgeworfenen und behandelten Fragen von gleicher Wichtigkeit, es kommt aber auch nicht allen Glaubensproblemen die gleiche Bedeutung zu. Abschließend sei bemerkt: ein Glaube, der diese Fragen stellt, ist ein lebendiger Glaube; ein Glaube, der in Gefahr ist, in Gewohnheit und Alltagstrott einzuschlummern, kann durch diese Fragen neu geweckt werden. Beide erfahren gemäß der anfangs zitierten Forderung „Wegweisung und Kraft".

*Spital am Pyhrn* *Erich Tischler*

## PASTORALTHEOLOGIE

ENGELMANN URSMAR (Hg.), *Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein.* (81.) Thorbecke, Sigmaringen ²1976. Ln. DM 24.—.

Pirmin, Klosterbischof in Meaux, Mitgründer mehrerer Klöster, gestorben 753 als Abt von Hornbach, hat einen Leitfaden für die pastorale Arbeit hinterlassen, der der Einwurzelung des christlichen Glaubens bei den getauften Germanen dienen sollte. Dieses Handbüchlein hat der Erzabt von Beuron zum Reichenau-Jubiläum (724—1974) mit einer historischen Einführung neu herausgegeben. Der Übertragung des vulgärlateinischen Textes (nach der Ausgabe von Gall Jecker auf Grund der Einsiedler Handschrift 199 aus dem Ende des 8. Jh.) stellten sich manchmal beträchtliche Schwierigkeiten entgegen, zumal zur Erschließung des Sinnes nicht selten der gesamte kulturelle Hintergrund der Entstehungszeit zu beachten war. Pirmin hält sich in seinem Pastoralbüchlein (bekanntgeworden unter dem Namen Scarapsus, von ex-carpere, also Exzerpt aus verschiedenen anderen Schriften) vor allem an die Hl. Schrift, aber auch an die Väter (besonders an Augustinus, Cäsarius von Arles, Martin von Braga, Isidor von Sevilla). Im 1. Teil stellt er die gesamte Heilsgeschichte dar (Indikativ) und läßt ihr im 2. Teil eine Zusammenfassung der Pflichten des christlichen Lebens (Imperativ) folgen. So gibt seine Schrift Aufschluß über theol. Denken und Verständnis des christlichen Lebens in einer Zeit, aus der wir nur wenige solche Quellen haben.

Hinsichtlich der Anweisungen für das christliche Leben kann als charakteristisch angesehen werden, daß sich Pirmin wenig darum bemüht, sie sachlich einsichtig zu machen, sondern sich zu ihrer Begründung damit begnügt, sie als Gebote aufzuzeigen. Im besonderen mag interessieren, welche Stellung er in Fragen bezieht, in denen man heute gern nach ihrer historischen Entwicklung fragt. Einige seien genannt: Die Trennung einer rechtmäßigen Ehe wird zugelassen, „wenn beide zustimmen der Liebe Christi wegen", aber auch wegen Ehebruches

(Nr. 16). Am überlieferten Zinsverbot wird festgehalten (Nr. 17), ebenso am Verbot, Aas oder Blut zu genießen (Nr. 19). Abtreibung, Kindestötung und Empfängnisverhütung werden ohne weitere Unterscheidungen als Vergehen gegen menschliches Leben abgelehnt (Nr. 21). Die Heiligung der Sonntage und der Feste durch Teilnahme am Gottesdienst und Unterlassung von knechtlicher Arbeit und Rechtshändeln erscheint als eingebürgert (Nr. 23). Vor der Kommunion wird die Beichte schwerwiegender Vergehen (Nr. 25) und die Enthaltung vom ehelichen Verkehr (Nr. 30) gefordert. — Wenn E. meint, die Bedeutung des Pastoralbüchleins liege darin, daß es einen Einblick in die theol. Haltung praktischer Arbeit damals und auf diese Weise zugleich in ein Stück Geschichte der Pastoraltheologie gebe, kann dies auf die Geschichte der Moraltheologie ausgeweitet werden, von der die Pastoraltheologie damals ja noch nicht getrennt war.

*Wien* *Karl Hörmann*

MACNUTT FRANCIS, *Die Kraft zu heilen.* Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet. (225.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 168.—, DM 24.—.

Vf., Dominikanerpater und Theologieprofessor, entwirft keine Systematik der Heilungsgnade, sondern berichtet von seiner Begegnung mit Jesus Christus, der ihn ausziehen ließ, für die Kranken zu beten" (7). Das Buch ist ein Versuch, sich Rechenschaft über die gemachten Erfahrungen zu geben und sie an den Aussagen der Bibel zu prüfen. Auch will Vf. den Lesern Mut machen, Gottes Kraft mehr zuzutrauen. Er hat sicher recht, wenn er die Einseitigkeit kirchlichen Lebens kritisiert, die „die Frohbotschaft als bloße Lehre und Glaubenswahrheit hinnimmt" und sich nicht von der heilenden Kraft Jesu ergreifen läßt (35). Es ist voll zu unterstreichen, daß das Christentum mehr ist als Lehre. „Es ist die Kraft, unser Leben zu verwandeln, das Böse zu zerstören, das uns hindert, Gott und den Nächsten zu lieben." (60) Vf. vermittelt wesentliche seelsorgerliche Erfahrungen. „Heilung ist gebunden an unsere Bereitschaft, andere zu lieben" (109). Es wird etwas von dem sichtbar, was zum unaufgebbaren Wissen und zur Erfahrung der ganzen Kirche gehört: wer von der Gnade Gottes erfüllt ist, wird selber zum Gnaden-Mittel für andere.

Es ist verständlich, daß Vf. so stark von der Frage der Heilung erfüllt ist. Er hat etwas erlebt. Aber in seiner biblischen Begründung wird er zu einseitig. Der Auftrag Jesu ist umfassender als Vf. es akzentuiert. Der Auftrag zum Heilen steht so stark im Vordergrund, daß die Heilungsaufgabe die Aufgabe zu Verkündigung und zum Lehren völlig aufsaugt. In seiner Abwehrhaltung wird vor allem die Lehre ganz zurückgedrängt. So kann er formulieren: „Nicht um Verkündigung *und* Heilung ging es den Jüngern, sondern um die Verkündigung *durch* Heilung." (39) Der Auftrag der Kirche umfaßt Verkündigung der Frohbotschaft, Lehren und Heilen. Eins darf nicht auf Kosten des anderen erfolgen. In erfreulich nüchterner Weise wehrt er den Auffassungen, die Heilung durch Gebet in Gegensatz bringen wollen mit den Heilungsbemühungen der Medizin. Hier schafft Vf. keine Gegensätze. In Berufung auf P. Tournier ist er für ein Zusammenwirken von Glaube und Wissenschaft.

Ein wenig unbehaglich wird es mir persönlich, wo Vf. die verschiedenen Arten zu beten darstellt. Er unterscheidet vier Grundformen des Gebets: für Befreiung von persönlicher Sünde, von seelischen Leiden, von körperlichen Leiden und von dämonischer Besessenheit. Es ist mir verständlich, daß wir Phänomene unterscheiden lernen müssen. Nicht verständlich ist mir, daß ich für verschiedene Leiden besondere Gebete sprechen muß. Hier gerät das Heilungsgebet zu nahe an die Grenze des Magischen. Letztlich muß immer bewußt bleiben, daß Gott es ist, der Kraft gibt und Krankheit beseitigt. Gebete setzen nicht eine Automatik in Gang, sondern sind Anrufung Gottes, Es ist Gottes Freiheit zu antworten, wie er will. Trotz des Heilungsauftrags gibt es immer auch Leiden, von dem nicht befreit wird. Dafür steht nicht nur der Apostel Paulus, der umsonst gebetet, dafür aber als ein von Leiden behaftet Gebliebener neue Erkenntnisse gewonnen hat. Vf. fällt es schwer, zuzugeben, daß Heilungen auch ausbleiben können.

Abgesehen von der erwähnten Einseitigkeit lohnt es sich, das Buch zu lesen, weil es eine Frage ins Bewußtsein der Kirche rückt, die lange zu stark vernachlässigt wurde und deren Beantwortung man extremen Gruppen überlassen hat. Heilung gehört zum Auftrag der Kirche. Vf. ist zu danken, daß er das so stark betont.

*Linz* *Helmut Nausner*

WESS PAUL, *Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche.* Der Lernweg einer Pfarrgemeinde (134.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 98.—, DM 15.80.

Zwischen Theorie und Praxis kirchlicher Erneuerung besteht vielfach eine tiefe Kluft, weil der Erneuerung von oben nicht der Durchbruch zur Basis gelang. Das Kirchenvolk blieb davon unberührt. Diesem Notstand kann nur abgeholfen werden, wenn die Volkskirche auf Gemeindekirche hin erneuert wird. Das ist die Grundüberzeugung des Vf., der seit 1966 im Priesterteam der Pfarre Wien-Machstraße tätig ist.

W. beschreibt zunächst „die negativen Begleiterscheinungen der Volkskirche", wie sie dort auftreten, wo „die Notwendigkeit der persönlichen, reifen Glaubensentscheidung" nicht mehr gesehen und dafür auch keine

Voraussetzung geschaffen wird (13). Sodann beschreibt W. jene „Erfahrungen eines Versuches, die Volkskirche in einer Pfarre zu erneuern", von einer ersten Aufbauphase und von der unausbleiblichen Krise (weil das Leben immer noch zu stark von den Priestern getragen war und die übrigen Mitarbeiter noch zu wenig profiliert hervortraten) bis zur Überwindung der Schwierigkeiten wie sich die Gemeindebildung inmitten der Volkskirche und aus ihr heraus (nicht im Gegenüber oder gar Gegensatz zu ihr!) mehr und mehr durchsetzte. In einem 3. Teil wird die „theologische Grundlegung der Gemeindekirche" geboten, mit dem verdienstvollen Versuch, den Begriff der „Gemeindekirche" zu erklären. Für W. ist die Idealform der Gemeinde die schwesterliche Gemeinschaft mündiger Christen, d. h. „Gemeinde als Verwirklichung von Glaube und Liebe". In diesem Zusammenhang werden über das Wesen von Glaube und Liebe grundsätzliche Überlegungen angestellt, ganz auf die christliche Praxis bezogen. Das ermöglicht auch, „die Gemeinde als Ort des Glaubens, der Gottes- und der Nächstenliebe" zu beschreiben und dabei eine Fülle von praktischen Anregungen zu vermitteln. Schließlich werden einige Folgerungen aus den praktischen Erfahrungen und den theol. Überlegungen im „Ausblick auf eine künftige Erneuerung der Volkskirche" gezogen (131 ff). Der in diesem anregenden Buch beschriebene „Lernweg einer Pfarrgemeinde" kann für die Gesamtkirche Vorbild sein auf ihrem Weg zur lebendigen Gemeinschaft, die zu ihrem Wesen gehört.

*Graz* *Winfried Gruber*

MOLINSKI WALDEMAR, *Theologie der Ehe in der Geschichte.* (Enzyklopädie „Der Christ in der Welt", Bd. VII/7 a/b) (220.) Pattloch, Aschaffenburg 1977, Kart. DM 19.—.

Macht man anhand des Buches den Gang durch die bisherige Geschichte der Theologie der Ehe, so kann man feststellen, daß in der Gestaltung des christlichen Ehelebens und in der Fundierung der Glaubensaussagen ganz bestimmte Richtlinien sowohl des menschlichen wie auch des theol. Verständnisses der Ehe konstant durchgezogen worden sind.

Bei der ausgezeichneten Analyse der einzelnen Perioden trifft M. jeweils die entscheidenden Probleme und behandelt sie in hervorragender Sachkenntnis in aller Kürze so präzise, daß sich der Leser dadurch ein umfangreiches Studium der Literatur erspart. Besonders sorgfältig erarbeitet ist das Eheverständnis in der Hl. Schrift, sowohl des AT wie des NT und die Zeit der Kirchenväter. Hier wird die Ehelehre des Augustinus, die ja durch ihren Sexualpessimismus weitgehend die Ehelehre des Mittelalters geprägt hat, eingehend behandelt und ihre Ansätze für die Ehegüter und die Sakramentalität der Ehe geprüft. Von der Hochscholastik überrascht die bahnbrechende Arbeit Albert des Großen über das Eheverständnis seiner Zeit. Er überwindet die pessimistische Sicht des Augustinus und bringt neue Gesichtspunkte für das Sakramentenverständnis und die objektiven Zwecke der Ehe. Die Ehelehre des Aquinaten wurde für das Spätmittelalter und die weiteren Jh. zur maßgeblichen Lehre der Kirche. Eingehend werden die kritischen Stellungnahmen maßgeblicher Theologen gegen Thomas v. A. schon vor der Reformation angeführt. Sehr informativ wird das Eheverständnis der Reformatoren dargestellt und ihre Auffassung dem Verständnis der Ehe des Konzils von Trient gegenübergestellt.

In der Neuzeit wird die kirchliche Ehelehre vom Säkularisierungs- und Individualisierungsprozeß stark beeinflußt. Das Problem der Subjektivität der Geschlechterliebe gegenüber den objektiven Ehezwecken erzeugt immer größere Spannungen, die selbst im II. Vat. nicht völlig gelöst werden konnten. Zur Zeit sucht man die kirchliche Ehejurisdiktion gegenüber den Ansprüchen des Staates zu verteidigen, wobei das Scheidungsproblem der Kirche über den Kopf wächst. Hierin liegt die große Aufgabe der Theologie der Ehe, für die Gegenwart und Zukunft neue Maßstäbe zu finden. M. hat dazu einen ausgezeichneten Beitrag geleistet, man kann mit Spannung den 2. Bd. „Theologie der Ehe in der Gegenwart" erwarten.

*Graz* *Karl Gastgeber*

KARLINGER EDMUND, *Bußsakrament und Familie.* (89.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 88.—.

Die alte Beichtpraxis ist am Aussterben. Vf. glaubt aber, daß es Ansätze für eine Erneuerung gibt. Allerdings sind sie nur mit Hilfe der Familie zu verwirklichen. Vor allem geht es um die Gesinnung der Buße im Familienleben. Interessant zum Beispiel ein Vorschlag für den Freitag (43). Im kirchlichen Leben wird die Trennung von Eucharistie und Beichte bejaht, abgelehnt aber eine Trennung von Eucharistie und Buße. Wie durch die Familie eine Aufwertung des Bußsakramentes praktisch geschehen kann, wird gut dargelegt; manche werden die Anregungen allerdings als Illusion empfinden. Die kurzen Aussagen über Einzelprobleme sind pastoral richtig angesetzt und optimistisch; für jene Seelsorger, die noch kräftige Anstöße brauchen, bleiben sie allerdings zu sehr im allgemeinen, z. B. Empfängnisregelung (74) oder wiederverheiratete Geschiedene (75). Wichtig ist der Hinweis auf Zusammenarbeit mit Beratungsstellen (78). Ein Kernsatz im Kapitel „Voraussetzungen von seiten der Seelsorger": „Die erste Voraussetzung wird sein, daß die Familienseelsorge als wesentliches Element, ja geradezu als Kern der ganzen Seelsorge betrachtet wird."

*Linz* *Bernhard Liss*

## KATECHETIK / PÄDAGOGIK

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.

Vf. versucht, zwischen einer säkularisierten Öffentlichkeit und einer traditionsgebundenen Kirche Möglichkeiten einer rp Praxis an Schulen im Bereich der Oberstufe zu erkunden. Er stellt fest, daß christliche Lehren und Sitten bei den meisten Schülern keine lebensverbindlichen Einstellungen mehr bedeuten, sondern nur noch als „beiläufige Erinnerungen" erhalten geblieben sind. Der 1. Teil bringt das Ergebnis einer Erhebung, die in 13 Schulen im Bereich der Oberstufe der deutschsprachigen Schweiz durchgeführt wurde. Folgende Fragekreise wurden angepeilt: Die Glaubensproblematik allgemein, die Gottesfrage, Person und Sendung Jesu, das Wesentliche des Christlichen, die Einstellung zur Religion und zu den Religionen, die Zukunft des Christentums, christliches Leben, Sexualerziehung, die Beziehung zur Kirche, die Einstellung zum RU und die Erwartungen ihm gegenüber. In 30 aufgegliederten Fragen konnte jeweils eine positive oder negative Antwort angekreuzt oder auch keine Antwort gegeben werden. Außerdem waren zusätzliche schriftliche Erklärungen möglich und wurden auch gemacht. V. analysiert die Ergebnisse bei den einzelnen Fragen.

Im 2. Teil konfrontiert er diese Ergebnisse mit den Methoden der Wissenssoziologie, wie sie P. L. Berger und N. Luhmann entwickelt haben. Dabei wird herausgestellt, daß menschliches Handeln auch in seinen religiösen Dimensionen an gesellschaftliche Konstellationen und Prozesse gebunden ist. Das zeigt sich sehr deutlich in der Sinnerfahrung. Die Theologie versteht den Sinn letztlich als einen zugesprochenen, als einen durch die Verheißungen der Offenbarung gegebenen. Die Sinnstrukturen, die sich die Gesellschaft selber schafft, behandelt die Soziologie; sie finden in der Kultur den Niederschlag und werden in der Sprache ausformuliert. Eine Sprache, in der die von der Gesellschaft aufgestellten Sinnstrukturen nicht mehr zu finden sind, entleert sich zu Worthülsen, sie stößt beim Zuhörer auf keine Erfahrung mehr. Die Praxis zeigt z. B., daß zentrale Begriffe der Theologie (wie Heil, Gnade, Erlösung, Auferstehung usw.) bei den Schülern auf keine Resonanz stoßen. Die Erfahrung der Schüler bewegt sich nämlich in der Welt der gesellschaftlich bedeutsamen Sinnstrukturen. Die Tradierung des Glaubens wird also mit der Schwierigkeit zu rechnen haben, daß ihr die so notwendige Plausibilität fehlt. Diese Thematik wird im Buch umfangreich entfaltet. Ziemlich kurz fällt der 3. Teil aus, in dem Wege zu einer rp Praxis erkundet werden. Hier liegt die Schwäche des Buches, die aber wahrscheinlich nicht zu beheben ist. V. gesteht es auch selbst, daß er keine Patentrezepte geben kann. Es bedeutet oft schon viel, wenn Probleme aufgezeigt werden. Und die RP wird das sehr gründlich bedenken müssen, daß in dem heute einzig möglichen induktiven Lernprozeß die Schüler dort abgeholt werden müssen, wo sie stehen. Und der Standort liegt bei den Sinnstrukturen der Gesellschaft.

Wo zeigen sich da nun Wege? Eines ist ja sicher, daß der RU nicht von der Soziologie allein bestimmt werden kann, sodaß dann nur Themen behandelt werden, die „in" sind. Der Autor selbst betont, daß die Soziologie nicht das Maß für eine Verkündigung im RU abstecken kann. Wie aber soll es weitergehen? V. spürt einige Möglichkeiten auf. Er verweist darauf, daß der Aufklärungsoptimismus seinen Höhepunkt so weit überschritten hat, daß wenigstens ahnungsweise die Einsicht wächst, daß der positive Verstand allein dem Menschen nicht das Heil bringen kann. Vielleicht geht aber dann auch den Schülern wieder eine Ahnung auf, daß man Heil letztlich empfangen muß. Gerade die sich anbahnenden Entwicklungen müßten einen Rel.-pädagogen sehr vorsichtig machen, wenn es um die Absteckung von Zielen geht. Der RU wird dann auch seinen Akzent stärker auf das Glauben-können legen und nicht auf das Glauben-sollen. Er wird die früher so stark betriebene Apologetik zurückstecken müssen, zugunsten eines praktischen Christentums; so viel wird man inzwischen von K. Marx gelernt haben. In der Unsicherheit der Zeit wird das „Prinzip Hoffnung" — es könnte einen erschüttern, daß dieses zarte Pflänzchen von atheistischer Seite gesetzt wurde — im Unterricht besonders herauszustellen sein. Und gegenüber dem im traditionellen RU vorliegenden Antwortüberschuß wird der ernst zu nehmenden Frage der Schüler stärker Raum gegeben werden müssen, wobei zu bedenken ist, daß es auch eine Sensibilisierung zum Fragen gibt. Das könnte z. B. auch bei der Sexualität Platz greifen, wo V. feststellt, daß die Schüler hier jede Glaubensverbindlichkeit ablehnen, weil sie hier ganz profan denken. In einer human verstandenen Sexualität wird es immer Verbindlichkeiten geben, auch wenn man nicht zu den letzten Tiefen weiterführen kann, die in der Liebesverwirklichung drinnen liegen.

Das Buch wirft viele Probleme auf, und darin liegt sein Wert; in den Lösungsversuchen mag man da und dort anderer Meinung sein. Zugeben wird man dem Vf. müssen, daß RU in Zukunft ein bescheidenes Handwerk sein wird, bei Oberstufenschülern oft nur ein Vorbereiten auf ein glaubwürdiges Hoffen. Aber Generalisierungen sind unbe-

dingt zu vermeiden. Jede Schulklasse ist konkret in ihrer Lage zu sehen.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

ZILESSEN DIETRICH (Hg.), *Religionspädagogisches Praktikum.* (VI u. 224.) Diesterweg, Frankfurt/M./Kösel, München 1976. Kart. DM 18.—.

„Das religionspädagogische Praktikum wendet sich an Lehrer, Erzieher, Pfarrer, Studenten, die ein Interesse daran haben, ihre pädagogische und religionspädagogische Praxis zu reflektieren, neue Handlungsmöglichkeiten zu gewinnen bzw. auszuprobieren und Hilfen für ihre Arbeit zu erlangen" (Vorwort). Die 37 Einzelthemen, die behandelt werden, sind in 5 Themenkreisen zusammengefaßt: Vorbereitungsarbeit — Planung des Unterrichts; Unterrichtsgstaltung — Aktionsformen; kirchlicher Unterricht — Gemeindearbeit; Überprüfung der Unterrichtspraxis; Elternarbeit. 19 verschiedene Autoren haben die einzelnen Themen bearbeitet.

Nicht alles wird jeden Leser in gleicher Weise betreffen und ansprechen. Dies liegt schon in der Verschiedenheit und Vielfalt der Anregungen, die in den einzelnen Beiträgen enthalten sind. Wer alles getreulich verwirklichen wollte, könnte sich von einer Überfülle erdrückt fühlen. Es bleibt dem Leser nicht erspart, zu überlegen, ob, in welchem Maß und auf welche Weise er das Gelesene in seine rp Praxis übersetzen kann. Es werden dem Praktiker keine fertigen Stundenbilder dargeboten, er wird jedoch angeregt, seine eigene Tätigkeit nach verschiedenen Gesichtspunkten zu überdenken. Ob er sich über die Verwendung von Lehrplänen, über Führungsstile, über kommunikative Methoden im kirchlichen Unterricht, über Effektivitätskontrolle im RU oder über Zusammenarbeit mit Eltern informieren will, er wird jeweils auf einigen Seiten zusammengefaßt finden, was zu dieser Frage derzeit überlegt wird. Die theoretischen Darlegungen sind praxisbezogen; manches mutet einfach und selbstverständlich an. Wer sich genauer über eine Einzelfrage informieren will, findet jeweils am Schluß der einzelnen Themen entsprechende Literaturangaben.

Es handelt sich weniger um ein Buch, das von A bis Z durchzulesen ist; es scheint eher geraten, daß sich der Leser die Themen herausgreift, die im Augenblick für seine Tätigkeit von Bedeutung sind. So kann diese Veröffentlichung als kleines Nachschlagewerk für den Praktiker angesehen werden, der bemüht ist, seine Unterrichtspraxis immer wieder zu verbessern, ohne Gelegenheit zu haben, ausführlichere Werke zu studieren.

BIEMER GÜNTER / BIESINGER ALBERT, *Theologie im Religionsunterricht.* Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichtes aus der Theologie. (131.) Kösel, München 1976. Kart. DM 15.80.

Der RU machte in jüngster Vergangenheit eine nicht übersehbare Entwicklung durch. Das Suchen nach größerer Lebensnähe ging dabei manchmal zu Lasten der theol. Inhalte. Um ein Hinübergleiten auf „interessante" Bereiche zu vermeiden, scheint eine Besinnung auf die spezifischen Inhalte des RU notwendig und wird auch von vielen Religionslehrern bereits wieder verlangt. Vf. wollen mit ihrer Veröffentlichung helfend und klärend in diese Diskussion eingreifen. Theol. Inhalte und eine entsprechende didaktische Vermittlung (das „Was" *und* das „Wie") sind dabei in gleicher Weise zu berücksichtigen. Bedingt durch die Unzufriedenheit mit der heutigen Situation, gibt es ja bereits wieder Versuche, vor allem die Bedeutung der Inhalte zu unterstreichen und die Art der Vermittlung als untergeordnet zu betrachten.

Der 2. Teil ist am umfangreichsten (34—107); Vertreter einzelner theol. Fachdisziplinen legen hier die unverzichtbaren Inhalte ihres Faches dar. Es handelt sich dabei um durchwegs gelungene Überblicke und brauchbare Zusammenfassungen. Im 1. Teil werden von den Vf. die Rücksichten aufgezeigt, nach denen Inhalte des RU ausgewählt werden müßten, wobei die schwierige Frage einer richtigen Verbindung von „fachwissenschaftlicher Repräsentanz" und „Lebensrelevanz" aufgegriffen wird. Im Schlußteil geht es um eine didaktische Konkretion. Mit Hilfe von Strukturgittern werden einzelne Möglichkeiten beispielhaft aufgezeigt.

Den Vf. ist zu danken, daß sie die für den RU so entscheidende Frage nach Inhalten aufgegriffen haben. Man hat jedoch den Eindruck, daß es sich noch um ein frühes Stadium der Diskussion handelt. Es ist gewiß faszinierend, Tod, Arbeit, Herrschaft, Spiel und Liebe als Grundriß menschlicher Existenz zu sehen, aber es wirkt dann doch wieder etwas gepreßt, wenn man ein Strukturgitter daraus macht, in dem die Inhalte des RU Platz finden sollen. Es fragt sich auch, ob nicht der Sache gedient wäre, wenn die Sprache etwas verständlicher und weniger kompliziert wäre — gerade für Religionspädagogen eine Voraussetzung für ihre Tätigkeit. Der Praktiker, der dieses Buch zur Hand nimmt, tut gut daran, zu beherzigen, was einleitend gesagt ist: er darf wohl „Handlungsorientierung, also Theorie für die Praxis", aber nicht „Handlungsanweisung in der Praxis" erwarten (11).

*Linz* *Josef Janda*

EXELER ADOLF (Hg.), *Umstrittenes Lehrfach Religion.* (117.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 12.80.

Es gibt sehr verschiedene Auffassungen über Ziele, Inhalte und Methoden des Lehrfaches Religion. Die Kath. Akademie in Bayern hat vor einiger Zeit verschiedene Interessengruppen zusammengeladen, die von ihrer Warte

aus Stellung nahmen zum RU. Exeler hat diese Referate veröffentlicht und selbst dazu einen Beitrag geliefert. J. Dikow behandelt das Thema: „Die Erwartung und der Auftrag der Kirche an den RU". Ch. Link referiert über die Rechtslage des RU, vor allem im Blick auf die BRD (österreichische Verhältnisse wurden nur gestreift). F. Pöggeler untersucht die Probleme der Eltern zum RU, E. Feifel die Rollen der Schüler und Lehrer im gewandelten Bedingungsgefüge des RU.

Da auch bei uns in Österreich das Fach RU durch gezielte Angriffe neu ins Gespräch gekommen ist, hat dieses Buch für jeden, der mit RU befaßt ist, eine besondere Bedeutung. Es zeigt recht gut die verschiedenen Erwartungen, die an das Fach herangetragen werden: Die Vertreter der Kirche sehen in ihm meist noch eine Seelsorgestation der Kirche. Es hat jedoch die Deutsche Synode schon unmißverständlich ausgesprochen, daß das Fach von der Pädagogik, d. h. von den Anliegen der Schule her zu konzipieren ist. Das besagt aber nicht, daß es nur eine informierende Aufgabe hätte und nicht auch einen Verkündigungscharakter. Ein echter Religionslehrer wird ohne dieses Anliegen nicht unterrichten können. Die rechtliche Stellung ist bestimmt zu sehen, aber die Kirche kann sich nie einseitig darauf stützen, denn die Verhältnisse können sich sehr rasch ändern. Auch die Eltern müssen ihre Einstellungen überprüfen: Viele erwarten sich zuviel vom RU, ob sie nun selber gläubig sind oder ihre religiöse Erziehungsaufgabe auf den RU abschieben wollen. Dazu ist der RU nicht imstande. Eltern müssen für ihre Aufgabe wieder geschult werden, und sie besteht darin, daß sie die ersten und entscheidenden Katecheten ihrer Kinder sind.
Auch die Lehrer und Schüler sehen sich einem gewandelten Gefüge gegenüber. Idealtypische Vorstellungen können nicht mehr gehalten werden: Der Religionslehrer als der Künder der kirchlichen Lehre und der Zeuge des Glaubens; der Schüler, das in den Glauben einzuübende Glied der Kirche. Das sind Idealvorstellungen, nach denen man Ausschau halten kann, die aber im katechetischen Alltag nicht zu verwirklichen sind. Feifel zeigt sehr gut die Probleme des Religionslehrers in der säkularisierten Schule, aber auch die Rolle der Schüler, die oft ihre Erwartungen mit denen ihrer Eltern und Lehrer nicht koordinieren können. Der RU wird sich besinnen müssen, daß er nicht dort Antworten gibt, wo die Schüler keine Fragen haben. Er wird sich Schüler-orientiert zeigen müssen, wobei allerdings die Antwort des Glaubens als Angebot und Hilfe nie ausgeklammert werden kann und zudem für manche Frage erst sensibilisiert werden muß.
Exeler rundet diese Referate ab. Er zeigt zuerst den geschichtlichen Gang des RU innerhalb 200 Jahre von einer einmal stärkeren Orientierung nach der Pädagogik und dann wieder nach der Theologie. In den letzten 2 Jahrzehnten hat geradezu eine Flut von Parolen, und leider auch Slogans, das Fach stark verunsichert. Langsam muß sich das wieder einpendeln. Es wird um eine Synthese gehen, welche die Anliegen der Schule und der Kirche in gleicher Weise wahrnimmt. Man sprach in jüngster Zeit viel von kirchlicher Katechese. Die Forderung ist begründet, aber es darf dadurch zu keiner Beschneidung des RU kommen. Dieser kurze Gang durch den Inhalt kann zeigen, daß es sich hier um ein sehr lehrreiches Buch für alle handelt, die mit RU zu tun haben.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

OSER F. / KIRCHHOFER K. (Hg.), *Modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht.* (7.—9. Schuljahr) Walter, Olten 1976.

Moderner RU, der nicht bloß in einem vorgeplanten Lehrstoff fixiert, sondern offen sein will für die Fragen der Schüler, braucht über ein Lehrbuch hinaus Modelle für die meist gestellten Fragen, dazu Texte und Materialien. Hg. planen Unterrichtsmodelle zu folgenden Themen: Gottesbeziehung, Gottesbild, Gotteserfahrung; Jesusbeziehung, Jesusbild, Nachfolge; Versöhnung, Umkehr, Buße; Gemeinschaft, Gruppe, Gemeinde, Kirche; Gottesdienst, Sakramente; Einführung in die Sprache der Bibel, hermeneutisches Arbeiten oder allgemeine Vorbedingungen des Verhältnisses von theologischem Sprechen und Erkennen. Von diesen Modellen liegen 5 vor, jeweils ein Lehrerheft (100. bis 104.) und ein Arbeitsheft für den Schüler (30.—40.), u. zw.: Mit Gott leben, Geheime Offenbarung, Weg nach innen, Tod und Auferstehung Jesu, Ordensleben.

Es würde zu weit führen, sie einzeln zu besprechen, es genügt, den grundlegenden Aufbau zu skizzieren. Die Lehrerhefte bringen Vorüberlegungen zum jeweiligen Arbeitsheft, eine theol. Vorbesinnung auf das Thema, methodisch-psychologische Überlegungen und eine Aufbereitung der Lerninhalte. Die Arbeitshefte sind in der bekannten Art von Oser gestaltet: sie bieten reiches Bildmaterial und Texte (biblische und außerbiblische), die zur meditativen Besinnung oder zu selbständigen Antworten in Skizzen oder Sätzen herausfordern. Lieder und Gebete sollen die persönlichste Antwort sein, die der Schüler Gott selbst gibt. Wer die Unterrichtswerke von Oser kennt, wird auch aus dieser kurzen Besprechung den großen pädagogischen Wert dieser Modelle herausfinden. Sie sind auch für die Abschlußklassen der Hauptschule und die entsprechenden Jahrgänge der AHS sehr verwertbar und können den RU interessant, aber auch ertragreich gestalten. Der engagierte Religionslehrer wird sicher auch einen Weg finden, sie bei uns in der Schule einzuführen.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

JUNG C. G., *Psychologie und Erziehung.* Analytische Psychologie und Erziehung. Über Konflikte der kindlichen Seele. Der Begabte. (147.) (Studienausgabe) Walter, Olten 1976. Kart. DM/sfr 17.80.

Die drei Aufsätze dieses Bd. sind zu klassischen Texten über die Bedeutung der analytischen Psychologie für die Erziehung geworden. Sie haben auch heute, lange Zeit nach ihrer Entstehung und in einer teilweise veränderten erzieherischen Situation, ihre unverminderte Gültigkeit behalten. Für Jung ist das Kind kein selbständiges Wesen, sondern ganz und gar abhängig von der psychischen Atmosphäre der Eltern. Die Schwierigkeiten des Kindes sind deshalb die Schwierigkeiten seiner Eltern, seine seelische Gesundheit ist die seiner Erzieher. „Auch der Erzieher ist ein fehlender Mensch und das von ihm erzogene Kind spiegelt seine Fehler." Jung sieht die Rolle der analytischen Psychologie vor allem auch darin, den Eltern unbewußte Fehlhaltungen bewußt zu machen und das Kind belastende psychische Zusammenhänge aufzudecken. Er ist gleichzeitig sehr kritisch gegenüber einer, vor allem methodisch-schematischen Behandlung psychischer Störungen bei Kindern. Ausführlich geht er auf die Bedeutung der Traumanalyse ein, rät jedoch zur Vorsicht, sie in jedem Fall bei Kindern anzuwenden.

Der 2. Aufsatz bietet darüber hinaus eine sorgfältige Untersuchung der Art und der Entstehung kindlichen Denkens, speziell der Bedeutung des Sexualinteresses im Entstehungsprozeß kindlichen Denkens. Im Gegensatz zu Freud versucht er die Besonderheit kindlicher Sexualität herauszuarbeiten und beschreibt am Beispiel der „kleinen Anna" — eine Parallele zu Freuds „Kleinem Hans" —, wie das Sexualinteresse bei Kindern Quelle sehr verschiedener Fähigkeiten sein und zur Lösung von Konflikten beitragen kann. Im 3. Aufsatz behandelt Jung die Stellung begabter Kinder in der Schule und Familie, die Vorteile und Gefahren einer überdurchschnittlichen Begabung und die Anforderungen, die sich dadurch an den Erzieher stellen. Der seelischen Veranlagung des Begabten wird hier besondere Beachtung geschenkt.

*Linz* *Eugen Mensdorff-Pouilly*

BITTER GOTTFRIED / MILLER GABRIELE (Hg.), *Konturen heutiger Theologie.* Werkstattberichte. (328.) Kösel, München 1976. Paperback DM 24.—.

Auf Betreiben des Deutschen Katecheten-Vereins machten sich die Vf. an die Vorarbeiten für ein mehrbändiges Glaubensbuch für junge Erwachsene. Das Ergebnis dieses Wagnisses liegt nun in diesem Buch vor. Eine Reihe von prominenten Fachwissenschaftlern aus den verschiedenen Disziplinen (ohne auch nur einen Namen der Mitarbeiter herauszuheben, zeichnet sich ein „First-Class-Team" der deutschsprachigen, katholischen, geistigen Potenz ab!) stellen die sich abzeichnenden Grundlinien ihres Faches, die ihnen für ein solches Vorhaben wichtig erschienen, zur Diskussion. Bei dieser „Theologie im Versuch" zeigt sich als Kontur eine wachsende Sorge um Katholizität. Es wird an theol. Knotenpunkten aufgezeigt, wie innerhalb der einen Kirche legitimerweise recht verschiedenartig verkündet und Verständnisbrücken zwischen Generationen, Lagern und Richtungen gefunden werden können. Was dargelegt wird, ist stets in enger Verbindung mit dem Leben gesehen. Die vorgelegten Beiträge können durchweg als Bestandteil einer „fundamentalen Theologie" bezeichnet werden.

Die Sammlung der „Werkstattberichte" will Theologen, Religionspädagogen und andere interessierte Christen zur Diskussion um ein Glaubensbuch für junge Erwachsene einladen. Zugleich liegt darin in gedrängter Form ein Einblick in den derzeitigen Stand der theologischen Diskussion vor. Es bleibt nur zu hoffen, daß zügig an diesem großartigen Ansatz weitergearbeitet werde und möglichst bald das Buch jungen Mnschen als Hilfe in der Suche nach einem tieferen und umfassenderen Glauben in die Hand gedrückt werden kann.

*Linz* *Josef Hager*

KRÖMLER HANS (Hg.), *Horizonte des Lebens.* Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Ein Arbeits- und Lesebuch. (194.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 19.50.

Vf. ist bekannt durch seine Hörfolgen und Ansprachen am Schweizer Radio. Im 1. Teil des Buches bricht K. das Problem von der Erfahrungsseite her auf. Von 700 befragten Personen wählt er 200 Texte von lebendiger Unmittelbarkeit und farbiger Vielseitigkeit aus. Es sind Bekenntnisse von Menschen verschiedenen Alters und Geschlechtes, verschiedener Konfession, Herkunft und Bildung. Aussagen von Dichtern und Schriftstellern, die „die Schwere des Erdendaseins als Herz der Welt viel intensiver und stärker empfinden" (Kafka). Aussagen von Wissenschaftlern, Philosophen, Theologen, Psychologen, Pädagogen und Soziologen, die in ihren Reflexionen die Komplexität der Sinnfrage ausweisen. Die Studien ergeben drei zentrale Erfahrungsbereiche: Der Mensch erfährt das Ich, er erlebt das Du, er erahnt den ganz Anderen. Im 2. Teil wird das Sinnproblem von verschiedenen Fachleuten schärfer angeleuchtet: in der Erziehung (Justin Rechstein), im Film (Alfons Lenherr), in der Philosophie (Kaspar Hürlimann), im Marxismus (G. Collet), in den Weltreligionen (Otto Bischofsberger) und schließlich in Auslegung von christlichen Glaubenszeugnissen (J. Amstutz). Das Buch wird abgerundet durch ein Namen-Sach-Themen-Quellenregister und ergiebige Hinweise auf weitere Text-Literatur.

K. will Impulse vermitteln, um anderen Sinn weiterzugeben, vor allem solchen, denen Sinnerziehung aufgegeben ist. Sein Werk ist in erster Linie gedacht als Arbeits- und Lesebuch für den Religions-, Gemeinschaftskunde- und Deutschunterricht der oberen Klassen höherer Schulen, ferner für Jugendseelsorger, Pfarrer, Psychotherapeuten, Ärzte, Erwachsenenbildner und Sozialarbeiter. Das Buch, nach dem der Leser immer wieder greifen wird, ist eine wahre Fundgrube für diese aktuelle Thematik. Die Erfahrung, die Redlichkeit und die Gründlichkeit einer Erzieherpersönlichkeit spiegelt sich darin wider. Dem Verlag ist zu danken für die handliche Aufmachung und besonders für den überaus angenehmen Druck.

*Linz* *Josef Hager*

STEINWEDE DIETRICH, *Was ich gesehen habe.* Thematische Bibelerzählungen für Kinder, Eltern und Lehrer. (221.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Pfeiffer, München 1976. Linson DM 17.80.

64 biblische Geschichten oder Themen werden in schöner, einfacher Sprache erzählt. In der Regel geht jeweils ein kurzer Einführungstext voraus, der von einer Situation in der heutigen Welt erzählt, die der damaligen vergleichbar erscheint und Zugang schafft. Die didaktischen Implikationen erklärt die kurze Einführung. Leider fehlen Register. Der Leser kann sich nur anhand dreier Stichwörter im Inhaltsverzeichnis Überblick verschaffen: Erfahrungen mit Menschen — Erfahrungen mit Gott — Erfahrungen mit Jesus Christus. Aber es würde sich lohnen, das Register selber zu machen.

*München* *Winfried Blasig*

UNTERRICHTSMODELLE FACH RELIGION, 23: *Kirche kann auch anders sein.* Lehrerheft (36.) DM 4.60; 24: *Passion.* Lehrerheft (32.) DM 4.20, Schülermaterial (32.) DM 3.20. Kösel, München 1976.

Heft 23 geht näher auf das Phänomen der freien Gruppen in der Kirche ein. Ausgangspunkt ist das unbestreitbar emotional belastete Verhältnis vieler Jugendlicher zur Kirche, das mit Aversion, Frustration und Aggression umschrieben werden kann. Die curriculare Fassung dieses Behelfs stellt die verschiedenen Gestaltungselemente übersichtlich dar (Lernziele, Inhalte, Methoden und Medien — analog der lerndidaktisch orientierten Berliner Schule) und behandelt der Reihe nach: Kirche, kritisch gesehen — Unsere Probleme mit der Kirche — Die kleine Gruppe, eine andere Form von Gemeinschaft in der Kirche — Kontaktfeld Ortsgemeinde, Chancen und Konflikte — Gemeinden und christliche Gruppen bei uns — Gemeinsam helfen: Aufgaben und Chancen der Kirche. Dieses Modellheft, das zum Themenkreis Kirche sowohl interessantes Material wie didaktisch-methodische Hilfen anbietet, ist für den RU im 8. Schuljahr vorgesehen.

Für die Aktualität von Heft 24 sprechen zwei Tatsachen: Die umfassende Berichterstattung der Massenmedien zum Thema „Leid in unserer Zeit" und die Erfahrung, daß sowohl Erwachsene wie Jugendliche von der scheinbaren Sinnlosigkeit des Leides auf die Sinnlosigkeit des Lebens und damit auf die Nichtexistenz eines menschenfreundlichen Gottes schließen. Das globale Lernziel, das durch die einzelnen Lernschritte erreicht werden soll, kann so bestimmt werden: Die Schüler sollen Leid, Trauer und Schmerz zunächst als menschliche Grunderfahrungen verstehen lernen. Sodann soll den Schülern erschlossen werden, worin die Glaubenshilfe bei der Bewältigung des Leides besteht. Schließlich soll diese christliche Bewältigung die Schüler zu verantwortlichem Handeln in der Gesellschaft befähigen und inspirieren.

Das Schülerheft enthält Schwarzweißbilder und Texte, die mittels arbeitsmethodischer Impulse reflektiert und in Beziehung gesetzt werden. Dieses unterrichtliche Vorgehen ermöglicht eine anregend-aktivierende Durchleuchtung der aufgeworfenen Probleme. Das Lehrerheft bietet eine didaktische Grundlegung samt Angabe der einzelnen Lernziele, themenbezogene Sachinformationen und methodische Planung. Ein anregender und nützlicher Behelf.

POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARDT, *Elementarbibel.* Teil 1: Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. (88.); Teil 2: Geschichten von Mose und Josua. (80.); Teil 3: Geschichten von Königen in Israel. (88.) Kaufmann, Lahr/Kösel, München 1973, 1976. Kart. DM je 6.80.

POKRANDT ANNELIESE, *Elementarbibel.* Hinweise zum Verständnis der Texte und Bilder. Teil 1 (92.); Teil 2 (93.); Teil 3 (92.) Kaufmann, Lahr/Kösel, München 1974, 1975, 1976. Kart. DM je 9.80.

Damit liegen die ersten 3 der auf 8 Bde angelegten Elementar-Bibel samt den dazugehörigen Kommentarbänden vor. Intendierte Lesergruppen sind die Schüler der ersten Klassen der Grundschule. Für diese Altersstufe kommt den Illustrationen derartiger Bibelbücher ein dem Text zumindest gleichrangiger Stellenwert zu. Man ist erstaunt, wie R. Herrmann mit nur 2 Farben — Rot und Schwarz — mischtonreiche und überaus ansprechende Bilder erstellt, die gewiß auf die kindlichen Leser ihren Eindruck nicht verfehlen. Der Kommentar hilft Lehrern bzw. Eltern, den spezifischen Aussagewert der Illustrationen zu erschließen und so den Kindern zugänglich zu machen. Bezüglich der Einbandgestaltung wäre wohl zu überlegen, ob nicht bei einer Neuauflage das nicht sehr freundliche Schwarz einer kräftigen

Farbe weichen und die einzelnen Bde verschiedenfarbig erstellt werden sollten.
Der Vf. ist die Synthese zwischen Textaussage und kindgemäßer Ausdrucksweise hervorragend geglückt. Die Sätze sind klar und einfach gebaut, die Textzeile umfaßt höchstens 5 — 8 Worte, inhaltlich komplexe Texte werden leicht verständlich ohne Entstellung wiedergegeben, durchgehend gelingt eine farbig-plastische Ausdrucksweise, Zwischentexte in Kursivschrift sorgen für geschichtliche Einordnung und nötige Verstehenshilfen.

*Linz* *Franz Huemer*

GOLDMANN CHRISTOPH, *Schalom, Streit um den Frieden.* In Bildern, Karten und Texten von Mose bis Salomo. (Relief: Religion — Entdeckungen und Fragen, Heft 1) (50.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Auslieferung Benziger, Zürich. Relief 1. Brosch. DM 4.80.

GOLDMANN CHRISTOPH / KAISER HEIDI, *So schön ist unsere Welt — was machen wir aus ihr?* (Relief: Religion — Entdeckungen und Fragen, Heft 2) (X u. 20.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 14.80.

Da in Österreich hinsichtlich der Schüler-Lehrbücher für den RU keine Lehrmittelfreiheit besteht, kommen den angeführten Behelfen nur eingeschränkte Verwendungsmöglichkeiten zu. Für die damit angezielte Vorbereitungsarbeit des Religionslehrers wird folgende Kurzinformation genügen: Das Heft „Schalom" bringt in Bildern, Karten und Texten die thematisch aufgelichtete Zeit von Mose bis Salomo und behandelt u. a.: Soziale Gerechtigkeit, Verständigung, Barmherzigkeit, Versöhnung, Friede und Liebe. Gedacht ist der Behelf für das 6.—8. Schuljahr. — Heft 2 „So schön ist unsere Welt — Was machen wir aus ihr?" ist auf die Primarstufe ausgerichtet und entwickelt, vom biblischen Thema „Schöpfung" ausgehend, Lernintentionen, didaktische Zielsetzungen und methodische Anmerkungen. Zu bemerken ist, daß die 20 Schülerarbeitsblätter im Lehrheft so gestaltet sind, daß sie mühelos kopiert und so den Schülern zur unterrichtlichen Erarbeitung übergeben werden können.

HERDERBÜCHEREI, *Wörterbuch zum Religionsunterricht.* Für alle Schularten und Schulstufen. (267.) (Bd. 9042) Freiburg 1976.

Dieses Taschenbuch ist ein Auszug des 4bd. Lexikons der Pädagogik (hg. v. Willmann-Institut) und des Praktischen Wörterbuchs der Religionspädagogik und Katechetik (Verlag Herder). Die Straffung auf 126 Stichwörter kommt dem Praktiker zugute. Literaturvermerke ermöglichen auch ein tieferes Eindringen in wichtige Materien. Somit kann das Buch den Religionslehrern empfohlen werden.

*Linz* *Franz Huemer*

BITTER GOTTFRIED, *Erlösung.* Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas. (424.) Kösel, München 1976. Paperback DM 48.—.

Zweifelsohne handelt es sich hier um ein sehr aktuelles Thema: Einerseits kann man heute feststellen, daß die Selbsterlösungsversuche des neuzeitlichen Menschen ihre Grenze erreicht haben. Die Glückssurrogate erweisen sich als unerfüllte „Sehn-süchte" des Menschen. Anderseits hat sich die Jahrhunderte lang herrschende Satisfaktionstheorie des Anselms von Canterbury als unsachgemäße Verkürzung der Aussagen der Hl. Schrift erwiesen, die dem heutigen Menschen nichts mehr zu sagen hat. B. zeigt zuerst das Erlösungsthema als Realisierung der Sinn- und Heilsfrage. Er bringt eine aktuelle Phänomenologie der Erlösungsversuche in den Religionen, aber auch in den herrschenden atheistischen Systemen. Eine Übersicht über die Gesamtaussage der Hl. Schrift zum Erlösungsthema zeigt, daß diese weit umfassender ist als die anselmianische Verkürzung auf den bloßen Sühnegedanken, der das Gottesbild entstellt und keine lebensändernde Kraft des christlichen Glaubens aufweist.

Schon das AT bringt „Erlösung" unter dem Gesichtspunkt des Lebens und verknüpft sie untrennbar mit Gott als dem totalen Lebensspender. Die neuen Darstellungen des Erlösungsthemas können bestimmt noch nicht als eine Gesamtintegration aller diesbezüglichen Aussagen der Hl. Schrift gewertet werden. Die neuen Linien aber werden überall sichtbar: Gott ist es, der in Jesus Christus die Menschen mit sich versöhnt: Dieser paulinische Satz faßt die ganze Aktivität Gottes zur Erlösung des Menschen zusammen. Hier geht es aber um weit mehr, als um eine ungute Wiedergutmachungsmechanik. Sünde wird nicht einfach mit Sühneleiden aufgewogen, sie wird vom Leben her und von der Liebe bis zum letzten aufgearbeitet. Wenn nämlich Sünde entzweite Brüderlichkeit ist, enttäuschte Liebe, zerbrochene Freundschaft mit Gott und den Menschen, dann offenbart das Leben Jesu die wahre Aufarbeitung der Sünde, nämlich in einer Zuwendung Gottes zum Menschen, auch in seiner verlorensten Gestalt. Der Kreuzestod war dann Jesus nicht von Gott aufgesetzt (welch verzerrtes Gottesbild steht hinter dieser Vorstellung!), sondern vielmehr das Siegel auf dieses Leben. Wer nämlich so lebt wie Jesus, der ist in dieser sündigen Welt dem Tod verfallen. Aber Gott läßt ihn nicht fallen. Die Auferstehung ist die positive Bestätigung für die Richtigkeit des Lebens Jesu, die ihm der Vater gegeben hat. So wird Erlösung nicht bloß als Beseitigung von Sündenfolgen, sondern als gelöst vom erlösenden Tun Jesu Christi, als Gottestat und Selbstverwirklichung des Menschen in einem dargestellt. Das ist in einer

Zeit, wo der Optimismus der Aufklärung verdorrt und immer stärker Rückfragen nach der menschlichen Freiheit entstehen, besonders wichtig.

Freiheit ist nicht nur, wo Fesseln gesprengt und Mächtige gestürzt werden, sondern auch, wo festgefahrene Verhältnisse in Bewegung geraten, wo das Bestehende in neuem Licht erscheint und wo sich ungeahnt Dimensionen auftun. Hat nicht ein individualistisch aufgefaßter Freiheitsbegriff den Menschen in eine Einsamkeit hineingetrieben, wo das Leben vor Kälte erstarrt? Hingegen eröffnet der Glaube eine neue Erkenntnis der Autonomie des Menschen: er zeigt ihm seine Souveränität mit einem Partner, dem Gott Jesu Christi, und so erfährt er das Angeld des Heils. Dabei zeigen sich die Ansätze für eine gesellschaftsändernde Kraft des christlichen Glaubens. Die Erlösung ist nämlich nicht bloß eine jenseitige Größe, sondern sie muß sich im Leben der Glaubenden auswirken. Das, was man etwas mißverständlich „Politische Theologie" und „Theologie der Befreiung" genannt hat, kann als solcher Versuch gewertet werden. M. E. müßten hier auch die Gefahren gesehen werden: Manche Konkretionen haben „Erlösung" losgelöst vom erlösenden Tun Jesu Christi als rein menschliche Aktion gezeigt und recht ungut in die Nähe marxistischer Vereinnahmungen gebracht.

Besonders bedeutsam ist in diesem Buch die Analyse der Religionsbücher und Unterrichtsmodelle in bezug auf die Erlösungsthematik. Während die alten Unterrichtswerke noch alle von der Satisfaktionstheorie beherrscht werden, bringen neue Unterrichtswerke schon eine neue Erlösungslehre, meist allerdings noch indirekt. Es fehlt meist auch noch der Ansatz im Leben der Schüler, und doch müßte von deren Erfahrungen ausgegangen werden. Die Schüler fragen nach Sinn und Glück, wenn auch bei ihnen die „letzten Fragen" meist in der Gestalt der „vorletzten Fragen" gestellt werden. Das Buch kann als bedeutsamer religionspädagogischer Beitrag zu einem sehr aktuellen Thema gewertet werden. Es könnte jedem Religionslehrer sehr empfohlen werden. Wertvoll ist auch der sehr ausgeweitete bibliographische Apparat: Die Hälfte des Buches umfaßt Zitierungen und Hinweise auf einschlägige Werke und am Schluß ein Literaturverzeichnis, das alles enthält, was die behandelte Thematik berührt.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

WEGER KARL-HEINZ (Hg.), *Religionskritik.* Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. (158.) Johannes-Berchmans-V., München 1976. Kart. lam. DM 22.—.

Der moderne Atheismus ist inzwischen, so virulent er noch ist, auch schon Geschichte geworden. Man kann ihn daher reflektieren. W. tut dies mit anderen Autoren. Einleitend wird festgestellt, daß externe Kritik auch zu einer immanenten werden kann, dort, wo es um die konkrete Gestalt religiösen Verhaltens geht. Kennzeichnend für die aktuelle Rkr. (= Religionskritik) ist, daß sie im Namen der „Vernunft" vorgenommen wird. Sie ist ein Kind des „positivistischen" Denkens, wie es August Comte ausformuliert hat.

*Weger* zeigt in seinem Beitrag, daß dieses Denken nicht ausreicht, die echt menschlichen Erfahrungen einzufangen. Die Kritik der Rkr. kann also bei deren Voraussetzungen ansetzen; sie liegen im „Glauben" an die Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Methode. Soviel diese Methode im Bereich des Forschens erschlossen hat: wo es um das Menschliche geht, tritt sie zu kurz. Oder soll wirklich das Stellen der Sinnfrage als krankhaft abgetan werden können, wie dies Freud einmal behauptet hat? Weger zeigt, daß Darwin, Marx und Freud die materialistische Reduktion der Wirklichkeit gemeinsam haben, auch wenn sie ihre Thesen jeweils verschieden ansetzen. So wird aber der Mensch nicht richtig gesehen. Es kommt auf die Interpretation jener Erfahrungen an, die auch der Atheist nicht leugnen kann. Freilich verlangen sie das freie Sichöffnen des Menschen; dann können Stunden, wo man das eigene Ungenügen erfährt, und erst recht Stunden tiefen Glücks und echter Erfüllung im menschlichen Miteinandersein, als ein Versprechen erfahren werden, das einer letzten Erfüllung noch entgegensieht. Der Mensch kann aber auch nicht als absoluter Wert gesehen werden. Wer das tut, kann absolute sittliche Forderungen nicht mehr begründen. Wo läge ein hinreichender Grund dafür, daß ich mit dem Menschen nicht tun und lassen kann, was ich will?

Mit Darwin, Marx und Freud befaßt sich *Guntram Knapp* in einem philosophisch-anthropologischen Vergleich. Es zeigt sich dabei die Gemeinsamkeit, daß der Mensch jeweils als Naturwesen erklärt wird, aber auch gegenseitige Widersprüche. Die 3 Theorien verneinen zwar philosophische Erkenntnis und wollen allein empirische Tatbestände gelten lassen. Die jeweils verwendete Methode aber wird von den 3 Theorien absolut gesetzt. Auch das Rätsel des Lebens wird nicht erklärt, nicht das Sein des Menschen als „verstehendes Leben".

In einer sehr subtilen philosophischen Beweisführung versucht *Jörg Splett* zu zeigen, daß der Kulminationspunkt des Nietzscheschen Atheismus in der Alternative „Dionysos oder der Gekreuzigte" liege. Dabei gehe es Nietzsche mehr um die Stiftung einer „welthaften Religiosität" als um eine bloß negative Gottesleugnung. Nach Nietzsche verberge sich Gott hinter dem „Mittler", Christus, und so gehe die Unmittelbarkeit

der Gotteserfahrung verloren und es trete eine entscheidende Entfremdung des Menschen von sich selbst ein. Sehr treffend weist Splett auf, daß reine Unmittelbarkeit, mindestens vom reinen Denken her, nicht möglich sei, da eine dialektisch-dialogische Struktur der Wahrheitsvermittlung die „reine Unmittelbarkeit als wirklichkeitswidrigen Wunschtraum" dartut. Damit wäre Nietzsche widerlegt, gäbe es nicht doch die Unmittelbarkeit der Mystik. In dem Abschnitt „Der Mittler" weist Splett gegen Nietzsche nach, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus keineswegs eine Entfremdung des Menschen von sich selbst durch den vermittelnden Gott ist, vielmehr die Ermächtigung mit sich bringt, sich auf Grund der von Gott her geschehenen Bejahung in die Freiheit hinein zu wagen. Man darf sich jedoch fragen, ob nicht Splett den Atheismus Nietzsches bereits im Grundansatz zu metaphysisch und zu wenig existentiell bestimmt. Ausrufe wie: „Wenn es einen Gott gäbe — wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!", bringen eher eine höchst lebendige, wenngleich negative Beziehung Nietzsches zu dem in Christus sich offenbarenden Gott ins Blickfeld, die nicht leugnen, sondern vernichten will: die dann allerdings auch den tragischen existentiellen Beweis erbringt, daß ein solcher Vernichtungswille die eigene Vernichtung nach sich zieht.

Den radikalsten Angriff gegen Gott stellt die These dar: „Sätze der religiösen und theologischen Sprache sind sinnlos, d. h. sie haben keine Bedeutung." Gemeint ist dabei eine Aussage, in derem Kern der Gottesbegriff steht. Diese von Wittgenstein und dem Wienerkreis der Neopositivisten entworfene These geht von dem Standpunkt der eigenen Weltanschauung aus, daß nur empirisch verifizierbare Aussagen als sinnvoll gelten können. Sie übersieht aber, daß die Sprache schon im menschlichen Bereich viel komplexer ist, als daß man sie auf rein naturwissenschaftliche Zwecke festlegen könnte. Es gibt Behauptungen, die eine Bedeutung haben, auch wenn sie empirisch nicht verifiziert oder falsifiziert werden können. Wie sollte man z. B. ästhetische Aussagen rechtfertigen? Die religiöse Sprache enthält Erfahrungen, die die Grenzen des empirisch Beobachtbaren überschreiten. Sie leitet den Hörer an, sich in eine Situation zu begeben, wo das von ihr Gemeinte, aber nicht in ihr Beschriebene erfaßt werden kann. Es ist höchste Zeit, daß dem überheblichen Anspruch des Positivismus, er allein könne die Wirklichkeit des Daseins umschreiben, klar gesagt wird, daß er überall daneben steht, wo es um die menschlichen Fragen geht. Im Abschlußkapitel wird der Glaube im Horizont des Unglaubens beleuchtet und es wird einer Reihe von Ursachen nachgegangen, die dem Atheismus solche Stoßkraft geben. Der Vf. *Ernst Feil* nennt dabei auch das Vaterbild, das, ins Unendliche verlängert, sich zur Gottesproblematik entfaltet hat. So erklärt sich, daß unter den Atheisten sich so viele Pfarrersöhne befinden, wie gerade Nietzsche. Dazu kommen noch die vielen „Sünden", die der Glaube im Laufe der geschichtlichen Entfaltung begangen hat.

Als eine systematische Auseinandersetzung mit der Rkr. der Zeit verdient das Buch Beachtung. Man möchte es jedem empfehlen, der immer wieder gefordert ist, Rechenschaft über den Glauben zu geben.

*Linz* *Sylvester Birngruber*

## HOMILETIK

DÜSTERFELD P. / ROLFES H. (Hg.), *Unsere Hoffnung.* Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit. (186.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 19.80.

Zwei Doktoranden legen Predigten vor, die namhafte Vf. zur Thematik der Synodenerklärung von Würzburg mit gleichem Titel geschrieben oder gehalten haben. Ein Großteil der Prediger hat selbst in der zuständigen Synodenkommission I mitgearbeitet. Bekannte Prediger und Homiletiker ergänzen das Vf.-Team. Zu Bischof Kempf, K. Rahner, J. B. Metz, F. Kamphaus und anderen kamen H. Arens, H. Fries, F. Richard u. a. hinzu, darunter auch Laien, Frauen, Protestanten (J. Kleemann).

Jeder Prediger hat ein bestimmtes Unterkapitel der Synodenerklärung zur Würdigung in der Predigt übernommen. Die meisten erwähnen oder zitieren diese Erklärung nicht, sondern versuchen mit Auslegung von Bibeltexten oder eigenen Gedanken zur Sache die Hoffnung zu bezeugen, die das vorliegende Stück des Synodenpapiers enthält. Damit ist sicher ein guter Weg gewählt worden, das Anliegen zu realisieren. Freilich ergeben sich bei 51 Predigten zur gleichen Thematik sehr viele Überschneidungen, und kein Prediger wird das Vorliegende als Modell für eine gleich umfangreiche Predigtreihe benützen. Damit gerät der Benützer gleich in gewisse praktische Schwierigkeiten. Er muß, will er irgendwelche Gedanken, Strukturen, Materialien für seine eigene homiletische Tätigkeit fruchtbar machen, arg viel lesen und sehr stark auswählen. Vom praktischen Standpunkt aus wäre weniger mehr gewesen. Aber die Predigten sind gut. Es lohnt sich, den Bd. immer wieder einmal zur Hand zu nehmen, auch wenn es nicht gerade um die nächste Predigt geht. Er vermag den vornehm-abstrakten Inhalt des (abgedruckten) Synodentextes mit Leben zu füllen und dem Leser nahezubringen und mit seiner Hilfe dem Predigthörer.

STERTENBRINK RUDOLF, *In Bildern und Beispielen.* Exemplarische Texte zur Besin-

nung und Verkündigung, Nr. 1. (224.) Herburg 1976. Kart. lam. DM 17.80.

Vf. bietet 50 Texte an, die ihm selber halfen, seine Predigt „lebendig und anschaulich" zu machen. Vom orientalischen Märchen und M. Buber bis zu Solschenizyn reicht das Spektrum der Erzählungen, Briefe, Bilder, um die es geht. Leider werden die Texte nicht im vollen Wortlaut oder wenigstens in einem längeren Auszug vorgelegt, sondern sehr kurz mit knappen Zitaten nacherzählt, wenn auch mit Geschick. Dann wird der Fundort angegeben und die Geschichte „im Licht der christlichen Botschaft gedeutet". Schließlich folgt ein Bibeltext, zu dem der vorausgegangene moderne Text als Kontext gedacht wird. Dem praktischen Gebrauch dienen ein Stichwortregister und die Angabe der verwendeten Bibeltexte im Inhaltsverzeichnis. (Ein Schriftstellenverzeichnis fehlt.)

Seitdem das Erzählen als theol. und homiletische Methode wieder zu Ehren gekommen ist, besteht besonders starker Bedarf an entsprechenden Texten. Deshalb ist zu hoffen, daß dieser Nr. 1 weitere folgen werden. Ich würde mir aber unbedingt das volle oder wenigstens ausreichende Zitieren der „Bilder und Beispiele" wünschen. Zum Ausgleich könnte der Bibeltext weggelassen werden (der ohnehin auf jedem Bücherbrett zu finden ist) und der Kommentar manchmal kürzer sein. Aber damit widerspreche ich vielleicht zu stark der Absicht des Vf., der nicht nur Texte bieten, sondern exemplarisch an ihnen arbeiten will. Und in der Tat kann man in puncto Arbeit mit Texten manches von ihm lernen.

*München* *Winfried Blasig*

STIEFVATER ALOIS, *Einstiege für die Predigt.* Wegweisung und Hilfe für Mitarbeiter im Dienst am Wort. (128.) Herder, Freiburg 1976. Kart. Lam. DM 17.80.

Das Buch bietet 88 Entwürfe zu Kurzpredigten, die jeweils von einer anschaulichen (oftmals biblischen) Geschichte ausgehen. Die einfache, praxisnahe, zupackende Sprache sichert dem Prediger, der im Sinne dieses Büchleins arbeitet, Erfolg. Theologisch geht es vor allem um die Grundwahrheiten, die „Grundschicht" gläubigen Denkens, die in der Endgestalt der biblischen Texte meist von subtileren Themen überlagert wird. Manchmal wäre es freilich besser, bei der Botschaft eines Bibeltextes zu bleiben, die Bibel nicht als „Steinbruch" zu benützen, aus dem man an beliebiger Stelle herausbricht, was man für den nächsten Augenblick gerade brauchen kann. Der Entwurf (44 f) springt z. B. binnen einer Seite von Paulus zu Mattäus und zum Hebräerbrief, von der Taufe Jesu zum „offiziellen Eintritt Gottes in seine Welt" (?), Offenheit des Himmels, Reich Gottes, Pfingsten, Pfingstbewegung, schließlich zu Maria und zum Joh-Ev, um dann nochmals den Kurs zu wechseln und Schrift und Überlieferung zu thematisieren. Erfreulicherweise geht es nicht immer so bewegt her. Ein doppeltes Register erschließt die Themenskizzen nach ihrem Bezug zu den Festen des Kirchenjahrs und zu Bibelstellen.

*München* *Winfried Blasig*

SCHRETTLE ANTON, *Thema Befreiung — Erlösung* (Reihe Thematische Verkündigung). (260.) Herder, Wien 1976. Paperback DM 28.50, S 166.—.

Der neue Bd. in der bekannten Reihe stellt sich einer bedeutungsvollen Aufgabe: die „traditionelle" Erlösungsvorstellung kritisch zu befragen, ob sie zu „den zentralen Kategorien der Bibel" paßt und zur Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen. Ohne genauere theol. Untersuchung (das ist von der Sache her ein Mangel, dem schnell lesenden Praktiker eher willkommen), aber mit Hinweis auf entsprechende Literatur wird (zugegebenermaßen überspitzt) formuliert, „daß das Gottesbild mancher Erlösungsvorstellungen genau jenes Gottesbild ist, von dem Jesus die Menschen erlösen und befreien wollte" (8 f). Der Religionspädagoge von Graz-Eggenberg findet (nochmals vereinfacht) das traditionelle Erlösungsverständnis wenig christlich, in manchen Fällen unterdrückend und nicht befreiend, und ich muß gestehen, daß ich seinem Urteil zustimme.

Vf. muß nun fragen: „Wie kann Erlösung anders gesehen und verstanden werden? Zunächst gilt es, im theol. Bereich jene Linien der Hl. Schrift wirklich aufzunehmen und zu verarbeiten, die von Erlösung handeln." Der positive Gedankengang geht von „Praxis" Jesu (seinem Verhalten zu den Menschen) und „Theorie" Jesu (seiner Rede über Gott und die Haltungen des Menschen) aus, thematisiert Jesus als Befreier von den „Zwängen einer brutalen Gesellschaft", den „Zwängen einer Gesetzesreligion", „von religiösem Leistungsdruck" usw. Leider wird dieser bibeltheologische Ansatz nicht so konsequent weiterverfolgt. Der Gedankengang wendet sich schon S. 10 einer ebenso wichtigen Grundthese zu: „Erlösung ist konkret". Das Buch beschäftigt sich dann mit archetypischen Erfahrungsbereichen des Menschen, mit Mutter, Vater, Jugend, Partnerschaft, Gemeinschaft und Hilfsbedürftigkeit, mit Schulderfahrung und Liebe und zeigt an diesen Exempeln, was Erlösung in Wahrheit sein kann. Jedes Kap. umfaßt kurze Traktate, auch Schriftauslegungen, moderne Texte zum Thema und schließlich jeweils einen Fragenkatalog, der nach dem Sitz im eigenen Leben fragt und zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Gebotenen anregen will. Der Praktiker, an den sich das Buch offensichtlich wendet, wäre sicher dankbar, wenn ein Register den reichen Inhalt mit bestimmten Sonntagsperikopen und Unterrichtsthemen in

Verbindung brächte, in diesem Band der Reihe wie in anderen.

Die gestellte Aufgabe ist enorm bedeutungsvoll. Bis die Kirche die Konsequenzen aus den (meist anderswo grundgelegten) Einsichten gezogen haben wird, wird viel Zeit vergehen und viele werden leiden müssen. Selbst für den Bereich der ordentlichen Verkündigung ist die gewaltige Aufgabe mit dem skizzenhaften Buch selbstredend nicht bewältigt. Aber die Einrede des Vf. gegen ein sinnwidriges Verständnis von Erlösung in den Wind zu schlagen, wäre ein peccatum contra spiritum.

*München* *Winfried Blasig*

RATZINGER JOSEPH, *Der Gott Jesu Christi.* Betrachtungen über den Dreieinigen Gott. (93.) (Reihe Doppelpunkt.) Kösel, München 1976. Kart. lam. DM 9.80.

Hier liegt eine Sammlung von Predigten vor, die nach der Absicht des Vf. „zu einem Brückenschlag zwischen Theologie und Spiritualität beitragen und so der persönlichen Aneignung des im Glauben der Kirche Gemeinten dienen" sollen (Vorwort). Zugleich bestehen die im Buch „Dogma und Verkündigung" (München 1973) entwickelten Prinzipien ihre Bewährung in der Praxis. Die 3 Kap. sind den drei göttlichen Personen zugeordnet: Gott — Jesus Christus — Hl. Geist. Das unaussprechliche Geheimnis des Dreifaltig-Einen umkreisen die Betrachtungen über die Namen Gottes, der als „Vater Jesu Christi" seine tiefste Kennzeichnung trägt, über den Schöpfer und die Schöpfung mit ihren existentiellen Konsequenzen und den Menschen, der von der uralten „Frage Ijobs" bewegt wird. Diese Frage kann erst durch Christus voll beantwortet werden, dem das 2. Kap. gewidmet ist: mit seinem „Abstieg von den Himmeln", mit dem, was es heißt: „... und ist Mensch geworden", in seiner letzten Tiefe von der Auferstehung her gesehen, in der Wesenseinheit mit dem Vater. Das 3. Kap. zeigt den Hl. Geist in seinem selbstlosen Wohnen im Wort, wie er „verschwindet in den Sohn und in den Vater hinein", woher sich die Unmöglichkeit einer isolierten Pneumatologie ergibt (91). Alle Betrachtungen werden in ihrer theol. Tiefe auch sprachlich überzeugend vermittelt.

*Graz* *Winfried Gruber*

## LITURGIK

BLASIG WINFRIED (Hg.), *Sonntag für Kinder.* Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr. Heft 3—6. Benziger, Zürich 1974/75/76.

Heft 1 und 2 wurden bereits besprochen (ThPQ 123/1975, 203 f). Heft 3 umfaßt die Sonntage nach dem Dreifaltigkeitsfest und schließt das Lesejahr C ab. Lesejahr B bearbeiten die Hefte 4—6. Eine Weiterführung ins Lesejahr A stellt Vf. zwar in Aussicht, verweist aber darauf, daß die Hefte 1—6 leicht zu adaptieren sind für das fehlende Jahr. Die jedem Sonntag vorangestellten Einführungen informieren schnell über Thema, Ziel und Gestaltungsmittel. Die Aufbauelemente, Liedvorschläge, Gesprächsunterlagen, Zeichenskizzen und Hinweise sind so gehalten, daß sie auch einer kreativen Feiergestaltung genügend Raum lassen. Aus der Praxis für die Praxis geschrieben, lassen diese Hefte ohne viel Mühe jedermann kindergemäße Gottesdienste planen und gestalten.

*Linz* *Franz Huemer*

SAUER RALPH (Hg.), *Mit Kindern Eucharistie feiern.* Pastoralliturgische Anregungen. (254.) Pfeiffer, München/Styria, Graz 1976. Paperback S 175.—, DM 24.—.

Zunächst erstaunt am meisten, daß das praktische Buch aus dem Französischen übersetzt wurde. Haben die deutschen Vf. das Buch französisch geschrieben? Wie dem auch sei, die Anpassung an die deutschen Verhältnisse ist sorgfältig gearbeitet, nichts stört. Die auf dem Titelblatt Genannten und ihre Helfer H. John und K. Musalek stellen ein wirkliches Werkbuch für den Kindergottesdienst vor, ein Buch, mit dem man arbeiten kann.

Zunächst zieht Sauer die „Bilanz der Bemühungen um eine Kinderliturgie", erst geschichtlich anhand der liturgierechtlichen Vorschriften, dann systematisch in 12 Punkten. Leider konnte Hg. auf keine ganz abgeschlossene Entwicklung zurückblicken. Dann folgen „Pastoralliturgische Überlegungen zum Direktorium für Kindermessen", also zur Praxis (nicht „Übungen", wie es im Inhaltsverzeichnis heißt). Der 1. Teil dieser Überlegungen beschreibt „die Schwerpunkte der Fragestellung": das Kind heute, die Feier der Eucharistie allgemein als „Urfeier der Christen", die Aufgabe des Einführens in die Eucharistie. Der Kürze scheint hier eine gewisse Flüchtigkeit zu entsprechen. Immerhin ist auf viele wichtige Vorfragen hingewiesen, z. B. auf die Gefahr, die Eucharistiefeier der Kinder wegen zu verstümmeln oder zu verändern (28). Aber müßte man der Kinder wegen hier nicht auch fragen, ob unsere Feier, vom symbolischen Mahl zum symbolisierten Mahl verblaßt, nicht schon eine Verstümmelung darstellt? Doch damit geriete man über den Rahmen eines Werkbuches hinaus.

Der 2. Teil bringt „Beispiele für die praktische Durchführung", genauer gesagt ein paar praktische Vorschläge und Erfahrungen. Der umfangreiche 3. Teil „Perspektiven und Wege" ist so angelegt, daß man die rechte und die linke Seite des aufgeschlagenen Buches eigentlich gleichzeitig lesen müßte. Das finde ich nur dann praktisch, wenn die Einzeltexte kurz und überschaubar sind. Ich habe jedenfalls immer wieder den Faden

verloren. Die linke Seite referiert jeweils bekannte liturgische Themen: die liturgische Versammlung, das Hören auf Gottes Wort, die Teilnahme am Gebet der Kirche, die Gemeinsamkeit durch Gaben und Kommunion und das Sichtbarwerden des Unsichtbaren in den christlichen Riten. Die rechte Seite bietet dazu jeweils „pädagogische Anmerkungen", aus Erfahrung, nachdenklich, praktisch. Der wohlunterrichtete Leser kann sich auf die Lektüre dieser rechten Seite beschränken. Problematische Punkte lassen sich selbstredend nicht immer hinreichend klären: „Kinder glauben, daß ihr Gebet auf den Willen Gottes Einfluß nimmt" (73). Nur (noch) Kinder? Ich auch manchmal. Läßt man sich auf den sogenannten Opfercharakter der Messe ein, so kommt man immer in Schwierigkeiten. Die Vf. zeigen schließlich einen gangbaren Ausweg, indem sie „links" wie „rechts" dazu auffordern, die persönlichen Opfer mit der Hingabe Jesu zu vereinen.

Der 4. Teil bietet „links" praktische Anregungen, „rechts" Überlegungen und Hinweise dazu. Lesenswert, praktisch, genau, konventionell. Modernere Formen des Kindergottesdienstes wie Gruppengespräch, Tanz, Spiel, Poster, werden mit einem Satz bedacht (124). Schließlich folgen Gedanken zur Vorbereitung, zwei protokollartige Beispiele und ein „Anhang" über Ausdrucksmöglichkeiten, Stimmgebrauch, Körperhaltung usw. und über die Rücksichtnahme auf Kinder im Gemeindegottesdienst. Das Ganze wirkt etwas inkohärent, wie vermutlich auch die Rezension; aber wir haben ja ein Werkbuch vor uns, und arbeiten kann man mit den Anregungen dieses Buches, vor allem im Bereich der konventionellen Elemente des Kindergottesdienstes.

Den genannten Kapiteln folgen noch: — Das römische Direktorium für Kindermessen in Deutsch. — Überlegungen und Anregungen zu den drei Hochgebeten für Eucharistiefeiern mit Kindern (von Trottmann). — Die drei Hochgebete für Kinder. — Vertonungen dazu, von Musalek (recht unterkühlt) — und eine Auswahl aus der deutschsprachigen Literatur.

*München* *Winfried Blasig*

HOFSÜMMER WILLI, *Wir freuen uns auf die Predigt.* Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste. (124.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 15.80.

Der Düsseldorfer Kaplan stellt das Ergebnis seines gestalterischen Bemühens vor: Kleinkindergottesdienste mit Puppenspiel, Predigten, deren moralischer Gehalt an dem Geschwisterpaar Klaus und Monika veranschaulicht wird, Lesespiele, Predigten anhand von Demonstrationsgegenständen, Flanelltafeln oder Schlagerschallplatten. Die vorgestellten Beispiele werden ergänzt durch „ein wenig Theorie", Lieder-, Schriftstellen- und Sachregister und 15 farbige Abbildungen. Das positive Gesamturteil kann der junge Vf. aufgrund der eigenen Erfahrung selbst formulieren: „Seit vier Jahren ist der Kleinkindergottesdienst gleich gut besucht, ein Zeichen dafür, daß er so schief nicht liegen kann ... Alle Fachleute, die bisher den Versuch miterlebten, zeigten sich ... beeindruckt — vor allem von der Atmosphäre" (17).

Zum Inhalt kann man sich da und dort auch kritisch stellen. Es zeichnen sich Vereinfachungen in Richtung auf das Heroische ab, heroische Moral (für Kinder) und vordergründig-extreme Glaubensforderungen. Das christliche Kind hebt den Abfall auf, den weder die Klassenkameraden noch der dazu auffordernde Lehrer anlangen wollen (11 f), der Feind wird zur Geburtstagsparty eingeladen (12—14). Gott ist nicht geheimnisvoll, sondern offensichtlich gut zu uns. Was sollten sonst die Kinder sagen, denen es schlechter geht als uns? (26) Das ist mir zu einfach. Aber daß es allgemein in der Kirche an guter Theologie und sinnvoller Moral für Kinder fehlt, ist sicher nicht dem Vf. anzulasten.

*München* *Winfried Blasig*

KAHLEFELD HEINRICH, *Orientierung am Evangelium.* (Lectio brevis, NF.) (212.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Efalin DM 19.80.

Der 1. Folge der „Lectio brevis" (Hg. von I. Klimmer, vgl. ThPQ 122/1974, 105) schließt sich hier ein 2. Bd. an. Die Leitgedanken sind gleichgeblieben. Um der Verständlichkeit willen wurde lediglich ein deutscher Obertitel vorgeschaltet. Dabei will das Titelwort „Orientierung" (ob die Wahl des Ausdrucks von der Wirksamkeit her usw. ganz geglückt ist, bleibt Rez. etwas fraglich) etwas mehr besagen als der Ausdruck an sich in der heutigen Sprachlandschaft beinhaltet. Vor allem, wenn man ihn oberflächlich versteht. Anderseits kommt durch die Wahl des Begriffs Orientierung etwas Bedenkenswertes des ganzen Bd. zutage. Nämlich: der Autor will seine Texte nicht in die Mitte stellen. Sie sollen vielmehr helfen, etwas zu finden, sich zu orientieren. Etwa im Sinne einer Wegmarkierung (beim Wandern), die auf etwas bezogen ist.

Wozu das Buch helfen will? Den Sinn der Bibel zu finden und durch den Text hindurch ihre zentrale „Figur" samt zentralen Aspekten! Gedankenblöcke der neuen Sammlung sind: Gott der Lebendige — Hierarchie der Wahrheiten — Wer auf Christus hört — Erfahrung und Erkenntnis — Schuld und Vergebung — Jesu Verhältnis zu Gott. Was die „Brauchbarkeit" angeht, möchte Rez. vermerken, daß die Texte ihren Wert im privaten Bereich und in Gemeinschaft mehrfach bewiesen haben. Dies nicht zuletzt, weil die Stücke neben ihrer inhaltlichen Qualität umfangmäßig so angelegt sind, daß sie dem

beabsichtigten Zweck in der Praxis hervorragend dienen.

KAHLEFELD H. / KNOCH O. (Hg.), *Episteln und Evangelien.* Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. III. *Kirchliche Dienste,* 2. Halbband (246.) Knecht, Frankfurt/ KBW, Stuttgart 1977. Linson DM 24.—.

Mit dem 2. Halbband des III. Ergänzungsbandes (1. Halbband 1976) liegt das umfangreiche Kommentarwerk zur kirchlichen Leseordnung der obengenannten Vf. abgeschlossen vor. Während die Grundbände die Episteln und Evangelien der drei Lesezyklen zu deuten versuchen, sind die drei Ergänzungsbände der Taufe (I, 1), der Firmung (I, 2), Ehe und Familie (II) sowie den kirchlichen Diensten (III, 1 und 2) gewidmet.

Der Abschlußband behandelt zunächst die „Amtlichen" Perikopen (der offiziellen Leseverzeichnisse) und vermittelt anschließend eine Reihe von „Auswahl-Perikopen", die im genannten Corpus fehlen, nichtsdestoweniger aber für entsprechende Anlässe eine wertvolle Bereicherung darstellen. Mit ihrer Hilfe ist es möglich, einmal für alle der in der jüngsten Zeit weit aufgefächerten „kirchlichen Dienste", zum anderen für alle in Verbindung mit diesen auftretenden „Anlässe" solide biblische Texte und Deutungen zur Verfügung zu haben. Das besagt erstens, daß sowohl die Ordinationsstufen und die Dienstämter, aber ebenso die sonstigen kirchlichen Dienste (im Bereich der letzteren z. B. Pastoralassistent, Katechet, Erzieher, Verbandsfunktionär, Sozialarbeiter, Mitglieder kirchlicher Räte) bedacht sind. Zweitens ist es möglich, innerhalb dieses reichen Spektrums z. B. sowohl bei der Amtseinführung, bei Besinnungstagen und weiteren gemeinschaftlichen Unternehmungen, als auch bei „privaten" Bemühungen der Spiritualität an die Hand zu gehen.

*Bamberg* *Hermann Reifenberg*

LENGELING EMIL JOSEPH, *Kritische Bilanz.* Die liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern. (151.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. lam. DM 15.80.

In seinem oft zitierten Brief an den Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 schrieb R. Guardini, einer der großen aktiven Mitgestalter der Liturgischen Bewegung der zwanziger und dreißiger Jahre: „Worum es nun geht, ist die Frage, ob die so wunderbar geöffnete liturgische Möglichkeit auch zu wirklichem Vollzug wird. Ob sie sich damit erschöpft, Verbildungen zu beseitigen, neuen Situationen zu genügen, bessere Unterweisungen zu geben, was Vorgänge und Dinge bedeuten — oder ob ein vergessenes Tun wieder gelernt und verlorene Haltungen neu gewonnen werden... Soll die Intention des Konzils verwirklicht werden, dann ist richtige Unterweisung, aber auch echte Erziehung nötig; Übung, durch die der Akt gelernt wird..." Auf dem gleichen Kongreß sagte der Mainzer Bischof Volk den ungeduldig Drängenden voraus, daß sie schon bald in der Liturgie mehr dürften als sie könnten.

Um diesen Fragenkreis (L. zitiert den Brief Guardinis ausführlich) geht es dem bekannten Münsteraner Liturgiker in seinem Buch. Er insistiert auf der Frage, ob wirklich alles getan wurde und wird, daß die neuen lit. Bücher, Frucht so vieler theol. Überlegungen, programmatischer Forderungen und praktischer Erprobungen, nun wirklich auf dem besten Weg sind, Eigentum des ganzen Kirchenvolkes aus Amtspriestern und Laien zu werden. Die Voraussage von Kardinal Volk trifft heute aber tatsächlich zu: wir dürften viel mehr als wir können und tatsächlich tun. Die Buch-Bilanz ist daher kritisch: L. anerkennt selbstverständlich schon Gewordenes und Erreichtes; aber die ganze Breite der Möglichkeiten und vor allem der Notwendigkeiten wird keineswegs genutzt. Es fehlt noch viel zu sehr an Unterweisung, Mystagogie, Übung und redlichem Bemühen um Aneignung der neugeformten Texte. Liturgie ist eben noch vielfach Papier, noch keineswegs gelebter Glaube. L. lamentiert oder räsoniert aber nicht, sondern er zeigt in fleißiger, geradezu obstinater Gelehrtenmanier Punkt für Punkt auf, was an Aufgaben auf uns wartet. Er ergeht sich also nicht in allgemeinen Redensarten oder globalen Forderungen, sondern geht jedes einzelne Vorbereitungspapier, dann alle Konzilsdokumente (denn nicht nur das Liturgiedekret spricht von der Liturgie als der konkretesten Kirche und Heilsökonomie!), die nachkonziliaren Weisungen und schließlich die neuen lit. Bücher durch und zeigt damit den ganzen Umfang der noch zu leistenden Arbeit auf. In 2 Kap. (Bildung durch Liturgie und Bildung zur Liturgie) faßt er abschließend das Aufgegebene straff zusammen. Man ist bei der Lektüre des Buches froh, eine gut formulierte „Summa" der Aufgaben der lit. Erziehung vorzufinden und wünscht dem Buch nicht nur aufmerksame Leser, sondern noch mehr: engagierte „Täter".

*Wien* *Johannes H. Emminghaus*

# Sachregister

## Theologisch-praktische Quartalschrift – 125. Jahrgang – 1.–4. Heft 1977


**Abhandlungen** Seite

Die christliche Hoffnung (Gottfried Bachl) . . . . . 5– 18
Kunst als Prophetie (Günter Rombold) . . . . . 19– 28
Die Verklärungserzählung des Markus-Evangeliums (Albert Fuchs) . . . . . 29– 37
Die Katholische Aktion (Wilhelm Zauner) . . . . . 37– 47
Sterben auf Verlangen? (Günter Virt) . . . . . 129–143
Das Sakrament der Krankensalbung (Franz Nikolasch) . . . . . 144–157
Die Feste des jüdischen Jahres (Schalom Ben-Chorin) . . . . . 158–164
Die monogame Ehe in Afrika (Anton Vorbichler) . . . . . 165–172
Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz (Jakob Baumgartner) . . . 233–249
Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche (Gregor Larentzakis) . . . . . 250–261
Herausgeforderter Katholizismus (Karl Heinz Neufeld) . . . . . 262–271
Ich glaube an die Kirche (Karl Frielingsdorf) . . . . . 271–281
125 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift (Josef Lenzenweger) . . . . . 337–347
Ich glaube an die Auferstehung der Toten (Wolfgang Beinert) . . . . . 348–367
Liebe und Erkenntnis (Raphael Schulte) . . . . . 368–378
Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung (Anton Vorbichler) . . . . . 379–387

**Pastoralfragen**

Dialog statt Predigt? (Winfried Blasig) . . . . . 48– 54
Das Kirchenrecht im Dienste der Seelsorge (Peter Gradauer) . . . . . 55– 65
Der Religionsunterricht im Spannungsfeld von Auftrag und Zeit (Franz Huemer) . . 66– 74
Neue Medizin und Familienethik (Karl Böcklinger) . . . . . 75– 83
Theologie der Geschlechtlichkeit (Hans Rotter) . . . . . 173–179
Firmvorbereitung durch erwachsene Mitarbeiter (Anton Srutzenberger) . . . . . 179–186
Feedback auf die Predigt (Winfried Blasig) . . . . . 281–283
Die seelsorgliche Bedeutsamkeit der Moraltheologie (Richard Krzyk) . . . . . 283–290
Lautloses Votum der Füße? (Paul M. Zulehner) . . . . . 387–399
Kirche und Arbeiterschaft (Johannes Weber) . . . . . 399–401
Vorgehen bei der Bischofswahl in St. Gallen und Basel (Ivo Führer) . . . . . 402–406

**Mitteilungen**

Erneuerung in Einheit (Hans Hollerweger) . . . . . 84– 91
Matthias Hiptmair (Rudolf Zinnhobler) . . . . . 91– 99
Zur Förderung kirchlicher Berufe (Paul M. Zulehner) . . . . . 187–192
Das Jesus-Buch von E. Schillerbeeckxs (Winfried Gruber) . . . . . 193–195
Johannes von Ragusa und die hussitische Ekklesiologie (Josef Kubalik) . . . . . 290–295

**Berichte**

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . . . 99 ff, 196–200, 296, 406–408
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) . . . . . 102–106, 297–301
Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 (Rudolf Zinnhobler) . . . . . 107–110

**Eingesandte Bücher** . . . . . 111–115, 201 ff, 302 ff, 409 f

**Buchbesprechungen** . . . . . 115–132*, 203–234*, 305–340*, 410–443*

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen . . . . . 445–447

# Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 125. Jahrganges 1977

*Bachl,* Dr. Gottfried, HS-Prof. (Linz); *Blasig,* Dr. Winfried, HS-Prof. (Linz)' *Bauer,* DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Bauer,* Joh., Pastoralamtsdirektor (Eisenstadt); *Baumgartner,* Dr. Jakob, Univ.-Prof. (Fribourg); *Beilner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Birngruber,* DDr. P. Sylvester OCist, Prof. (Linz); † *Böcklinger,* Dr. Karl, HS-Prof. (Linz); *Braulik,* Dr. P. Georg OSB, Univ.-Ass. (Wien); † *Braun,* Dr. P. Heinrich Suso OFMCap, Guardian (Imst); *Braunstein,* Dr. Karl, HS-Prof. (Königstein/Ts); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Döring,* Dr. Heinrich, HS-Prof. (Passau); *Dolch,* Dr. Heimo, Univ.-Prof. (Bonn); *Eder,* Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg/Wels); *Emminghaus,* DDr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); *Fischer,* Dr. Joseph, HS-Prof. (Augsburg); *Frielingsdorf,* Dr. Karl SJ, HS-Prof (Frankfurt/M.); *Fuchs,* Dr. Albert, HS-Prof. (Linz); *Fürer,* Dr. Ivo, Bischofsvikar (St. Gallen); *Gastgeber,* DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Geyer,* Carl Friedrich OFM (Münster/Westf.); *Gordan,* P. Paulus OSB, Generalsekretär (Beuron); *Graber-Haider,* Dr. Anton, Lektor (Graz); *Gradauer,* DDr. Peter, Domkapitular (Linz); *Greshake,* Dr. Gisbert, Univ.-Prof. (Wien); *Gruber,* DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Häring,* Dr. P. Bernhard CSsR, Univ.-Prof. (Rom); *Hager,* Dr. Josef, Prof. (Linz); *Heimerl,* Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Hörmann,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hollerweger,* Dr. Hans, HS-Prof. (Linz); *Hollnsteiner,* Dr. Maximilian, HS-Prof. (Linz); *Hubmann,* Mag. Franz, Wiss. Ass. (Graz); *Huemer,* Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); *Janda,* Dr. Josef, Seminarregens (Linz); *Kirchschläger,* Dr. Walter, Univ.-Ass. (Wien); *Kleiner,* Dr. Rafael, Prof. (München); *Klostermann,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Knoch,* Dr. Otto, HS-Prof. (Passau); *Krzyk,* Dr. Richard, Prof. (Kazimierz Biskupi/Polen); *Kubalik,* Dr. Josef, Prof. (Prag); *Larentzakis,* Dr. Gregor, Univ.-Lektor (Graz); *Laun,* Dr. P. Andreas OP, Univ.-Ass. (Wien); *Leitner,* Mag. Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); *Lenzenweger,* DDr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Liss,* Dr. Bernhard, Referent (Linz); *Marböck,* Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Mayr,* Igo P. SJ, Spiritual (Zams); *Mensdorff-Pouilly,* Dr. Eugen SM, Akademie-Direktor (Linz); *Mußner,* Dr. Franz, Univ.-Prof. (Regensburg); *Nausner,* Helmut, Prediger (Linz); *Neufeld,* Dr. P. Karl SJ, Spiritual (Rom); *Nikolasch,* Dr. Franz, Univ.-Prof. (Salzburg); *Pottmeyer,* Dr. Hermann Josef, Univ.-Prof. (Bochum); *Primetshofer,* Dr. P. Bruno CSsR, Univ.-Prof. (Linz); *Radl,* Dr. Walter, Wiss. Ass. (Bochum); *Reifenberg,* Dr. Hermann, HS-Prof. (Bamberg); *Reikerstorfer,* DDr. Joh., HS-Prof. (St. Pölten); *Reinhardt,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Tübingen); *Rief,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Röthlin,* Dr. Eduard, Stadtpfarrer (Wels); *Rombold,* DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); *Rotter,* Dr. P. Hans SJ, Univ.-Prof. (Innsbruck); *Sauer,* Dr. Georg, Univ.-Prof. (Wien); *Schalom,* Ben Chorin, Univ.-Prof. (Jerusalem); *Scharbert,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Schedl,* DDr. P. Claus CSsR, Univ.-Prof. (Graz); *Schneider,* Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schragl,* Dr. Friedrich, HS-Prof. (St. Pölten); *Schulte,* Dr. P. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Slapnicka,* Dr. Helmut, DFK-Referent (Linz); *Stahr,* Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); *Staudinger,* Dr. Ferdinand, HS-Prof. (St. Pölten); *Stecher,* Sr. M. Magdalena, Novizenmeisterin (Linz); *Stemberger,* Dr. Günter, Prof. (Wien); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Strutzenberger,* Anton, Diöz.-Jungschar-Seelsorger (Wien); *Suk,* Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Tischler,* Dr. Erich, Pfarrer (Spital a. P.); *Trummer,* Dr. Peter, Univ.-Ass. (Graz); *Virt,* Dr. Günter, Univ.-Ass. (Wien); *Vorbichler,* DDr. P. Anton SVD, Univ.-Prof. (Wien); *Weber,* Johannes, Diözesanbischof (Graz); *Weiler,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Wien); *Wildmann,* Dr. Georg, Prof. (Linz); *Wimmer,* Dr. Walter, Spiritual (Linz); *Winkler,* DDr. P. Gerhard OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); *Zauner,* Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); *Zeilinger,* Dr. P. Franz CSsR, Univ.-Prof. (Graz); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, HS-Prof. (Linz); *Zulehner,* Dr. Josef, Lehrbeauftragter (Linz); *Zulehner,* Dr. Paul M., HS-Prof. (Passau).

*

*Arens A.,* Pastorale Bildung (F. Klostermann) 224 f. *Auer A.,* Utopie, Technologie (R. Bruch) 221.
*Baldermann/Kittel,* D. Sache d. RU (J. Janda) 227 f. *Balkenohl M.,* D. Antitheismus Nietzsches (G. Rombold) 125. *Bamberg C.,* Wer sich d. Anspruch stellt (E. Röthlin) 234*. *Barth M. u. a.,* Paulus-Apostolat o. Apostel? (G. Stemberger) 419. *Bauch A. u. a.,* 10 Jahre Vat. II (W. Gruber) 319. *Baudler G. u. a.,* D. Glauben bekennen (H. J. Pottmeyer) 216 f. *Bauer G.,* Christl. Hoffnung (G. Wildmann) 122 f. *Baumgartner J.,* Gläubiger Umgang m. d. Welt (J. Emminghaus) 336. *Bautz F. W.,* Biogr.-Bibliogr. Kirchenlexikon 11. Lfg. (R. Zinnhobler) 314. *Beck I.,* D. Problem d. Bösen (J. Janda) 125 f. *Becker J.,* Wege d. Psalmenexegese (G. Braulik) 206 f. *Benz E.,* Ecclesia spiritualis (R. Zinnhobler) 314. *Beutler/Semmelroth,* Theol. Akademie 13 (W. Gruber) 321. *Biemer/Biesinger,* Theologie i. RU (J. Janda) 433. *Bitter G.,* Erlösung (S. Birngruber) 437 f. *Bitter/Miller,* Konturen heutiger Theol. (J. Hager) 435. *Blasig W.,* Sonntag f. Kinder (F. Huemer) 441. *Bleistein R.,* D. jungen Christen (E. Mensdorff-Pouilly) 131*. *Bloching K. H.,* Texte über Gott (J. Hager) 233*. *Boeracker H. u. a.,* Bilanz d. nieder-

länd. Kirche (J, Janda) 130* f. *Boff L.*, Kl. Sakramentenlehre (K. Gastgeber) 224. *Bommer J.*, Befreiung v. Schuld (J. Emminghaus) 330. *Breuss J.*, D. Kana-Wunder (W. Kirchschläger) 418 f. *Brosch/Köster*, Mythos u. Glaube (G. Bachl) 118 f. *Brown R. E. u. a.*, D. Petrus d. Bibel (J. B. Bauer) 308. *Brox N.*, Falsche Verfasserangaben (P. Trummer) 210 f. *Bsteh A.*, Universales Christentum (G. Rombold) 120 f.

*Capon R. F.*, D. göttl. Fuchs (J. Hager) 233*. *Casper B. u. a.*, Jesus – Ort d. Erfahrung Gottes (W. Gruber) 318 f. *Casper B.*, Sprache u. Theologie (J. Reikerstorfer) 203 f. *Comenius Institut Münster*, Christl. Erziehung i. Europa, Bd. 3: Schweden (J. Janda) 228. *Congar Y.*, D. Fall Lefebvre (J. Emminghaus) 420 f.

*Deissler A.*, D. Psalmen (J. Marböck) 414. *Drewermann E.*, Strukturen d. Bösen I. (J. Scharbert) 306 f. *Düsterfeld/Rolfes*, Unsere Hoffnung (W. Blasig) 439. *Dyer G.*, Ein kath. Katechismus (P. Eder) 219.

*Egger W.*, Frohbotschaft u. Lehre (F. Mußner) 310 f. *Emminghaus J.*, D. Messe (H. Hollerweger) 132*. *Engelmann U.*, D. hl. Pirmin (K. Hörmann) 429 f. *Exeler A.*, Umstrittenes Lehrfach Religion (S. Birngruber) 433 f.

*Fiedler P. u. a.*, Werkstatt Bibelauslegung (F. Staudinger) 308. *Fiedler/Zeller*, Gegenwart u. kommendes Reich (W. Beilner) 208 f. *Fitzgerald M. u. a.*, Moslems u. Christen – Partner? (C. Schedl) 317. *Forster K.*, Vergebung – Versöhnung – Friede (J. Emminghaus) 224. *Frank J.* Sozialpsychologie (E. Mensdorff-Pouilly) 131*. *Frielingsdorf/Stöcklin*, Seelsorge (K. Gastgeber) 333. *Fuchs A.*, Jesus i. d. Verkündigung (F. Staudinger) 311 f.

*Gallus T.*, D. Nachkomme d. Frau (G. Sauer) 415 f. *Ganoczy A.*, D. schöpferische Mensch (W. Beinert) 322 f. *Geringer K.*, D. Recht auf Verteidigung (H. Heimerl) 326 f. *Gil F.*, D. Aus- und Einwanderungsfreiheit (K. Braunstein) 411. *Gladigow B.*, Religion u. Moral (H. Rotter) 326. *Glöckner R.*, D. Verkündigung d. Heils b. Lk (W. Beilner) 210. *Gnilka J.*, Wer ist doch dieser? (W. Beilner) 418. *Görres I. F.*, Weltfrömmigkeit (G. Bachl) 119. *Goetschi R.*, D. Mensch u. seine Schuld (J. Janda) 125 f. *Goldmann C.*, Schalom (F. Huemer) 437. *Goldmann/Kaiser*, So schön ist unsere Welt (F. Huemer) 437. *Govaert L.*, Kard. Newmanns Mariologie (G. Rombold) 119 f. *Grabner-Haider A.*, Glaubenssprache (J. Reikerstorfer) 204 f. *Graf O.*, Siehe, ich komme bald (S. Birngruber) 309. *Grom B.*, Methoden f. RU (S. Birngruber) 231 f.

*Hainz J.*, Kirche im Werden (G. Schneider) 207 f. *Harsch H.*, Hilfe f. Alkoholiker (K. Gastgeber) 332. *Heine S.*, Leibhafter Glaube (W. Beilner) 212 f. *Hengel M.*, Juden, Griechen (J. Marböck) 116 f. *Herder Bücherei*, Wörterbuch z. RU (F. Huemer) 437. *Herr T.*, Naturrecht (W. Kirchschläger) 327 f. *Hildebrand D. v.*, Was ist Philosophie? (J. Zulehner) 413 f. *Hörmann K.*, Lexikon d. christl. Moral (J. Rief) 324 ff. *Höslinger N.*, Probleme mit d. Bibel? (S. Stahr) 419. *Hoffsümmer W.*, Wir freuen uns auf die Predigt (W. Blasig) 442. *Houtart/Rousseau*, Ist d. Kirche eine antirevolutionäre Kraft? (W. Suk) 127 f. *Huizing P.*, Für eine neue kirchl. Eheordnung (B. Primetshofer) 128 f.

*Imbach J.*, Fragender Glaube (E. Tischler) 429. *Jaroš K.*, Ägypten u. Vorderasien (C. Schedl) 416. *Jorissen/Meyer*, Freiheit – wovon? Wozu? (K. Gastgeber) 221. *Jüngel E.*, Gott für d. ganzen Menschen (H. Nausner) 425 f. *Jung C., G.*, Psychologie u. Erziehung (E. Mensdorff-Pouilly) 435.

*Kahlefeld H.*, D. Brief nach Philippi (S. Stahr) 117 f; Orientierung am Ev. (H. Reifenberg) 442 f. *Kahlefeld/Knoch*, Ep. u. Ev. Erg.-Bd. 3 (H. Reifenberg) 443. *Kampe W.*, Einführung i. d. neue Meßbuch (J. Emminghaus) 337*. *Karlinger E.*, Bußsakrament u. Familie (B. Liss) 431. *Karrer O.*, Urchristl. Zeugen (R. Zinnhobler) 314. *Kehl M.*, Kirche als Institution (J. Emminghaus) 324. *Kleiner R.*, Basisgemeinden (F. Klostermann) 334. *Klostermann F.*, Kirche (R. Kleiner) 331. *Klostermann/Zerfaß*, Prakt. Theol. heute (B. Häring) 221 ff. *Koch G. u. a.*, Gegenwärtig in Wort u. Sakrament (J. Emminghaus) 427 f. *Köhler H.*, Ethik (G. Wildmann) 124 f. *Korff W.*, Theol. Ethik (G. Wildmann) 124. *Kremsmünster*, 1200 Jahre Benediktinerstift (P. Gradauer) 315 f. *Kreuzer G.*, D. Honoriusfrage (G. Winkler) 215 f. *Krömler H.*, Horizonte des Lebens (J. Hager) 435 f. *Küng H.*, Gottesdienst – warum (J. Emminghaus) 339*; Was ist Firmung? (G. Greshake) 218 f. *Kupisch K.*, Kirchengeschichte, Bd. III–V (R. Zinnhobler) 313 f.

*Landau P.*, Jus patronatus (R. Zinnhobler) 129* f. *Lang B.*, Frau Weisheit (J. Marböck) 115 f. *Lehmann K.*, Jesus Christus unsere Hoffnung (W. Wimmer) 121 f. *Leinsle U. G.*, Res et Signum (J. Emminghaus) 217. *Lell/Menne*, Religiöse Gruppen (F. Klostermann) 331 f. *Lengelin J.*, Kritische Bilanz (J. Emminghaus) 443. *Liturg. Institute*, Kommunionspendung (J. Emminghaus) 338*. *Lobinger F.*, Kirche in Afrika (A. Vorbichler) 334 f. *Loidl F.*, Aspekte u. Kontakte (G. Winkler) 316. *Lotter F.*, Severinus v. Noricum (R. Zinnhobler) 421.

*Maas-Ewerd/Richter*, Gemeinde im Herrenmahl (A. Stöger) 337*. *MacNutt F.*, D. Kraft zu heilen (H. Nausner) 430. *Maier H.*, Revolution u. Kirche (W. Suk) 126 f. *Mödlhammer J. W.*, Anbetung u. Freiheit (W. Gruber) 320 f. *Möhring M.*, Theol. Ordensseminar (M. Stecher) 234*. *Molinski W.*, Theologie d. Ehe (K. Gastgeber) 431. *Müller J.*, Gemeindekatechese (K. Gastgeber) 332. *Mumm R.*, Ordination u. kirchl. Amt (J. Emminghaus) 339*. *Mußner F.*, Petrus u. Paulus (P. Trummer) 417 f; Theologie d. Freiheit (W. Radl) 208.

*Neumann J.*, Menschenrechte (H. Heimerl) 326. *Neuner P.*, Religion zw. Kirche u. Mystik (R. Zinnhobler) 422. *Niederwimmer K.*, Askese u. Mysterium (G. Schneider) 207.
*Oö. Landesregierung*, D. hl. Wolfgang (F. Schragl) 312 f. *Oser F.*, D. Gewissen lernen (S. Birngruber) 232 f. *Oser/Kirchhofer*, Modelle (S. Birngruber) 434.
*Paciorkowski R.*, Guérison paranomales (K. Gastgeber) 214. *Paus A.*, Grenzerfahrung Tod (E. Mensdorff-Pouilly) 330 f. *Pearlmann M.*, D. Propheten (F. Hubmann) 305 f. *Pesch R.*, D. Mk-Ev. I (A. Stöger) 211 f. *Pesch/Kratz*, So liest man synoptisch (S. Stahr) 117. *Peters T. R.*, D. Präsenz d. Politischen (G. Wildmann) 123 f. *Peukert H.*, Wissenschaftstheorie (A. Grabner-Haider) 205 f. *Picard P.*, Zölibatsdiskussion (R. Reinhardt) 213 f. *Pokrandt/Hermann*, Elementarbibel I–III. *Pokrandt A.*, Hinweise (F. Huemer) 230, 436 f. *Probst M.*, Gottesdienst i. Geist u. Wahrheit (G. Winkler) 339* f. *Probst/Richter*, Heilssorge f. d. Kranken (J. Emminghaus) 335 f. *Probst u. a.*, Katechumenat heute (J. Emminghaus) 336 f. *Pröpper Th.*, D. Jesus d. Philosophen (W. Beilner) 309 f. *Pro Oriente*, Auf d. Weg z. Einheit (G. Larentzakis) 323 f. *Quadt A.*, Gott u. Mensch (W. Gruber) 426 f.
*Rahner K.*, Toleranz i. d. Kirche (R. Weiler) 428 f. *Ratzinger J.*, D. Gott Jesu (W. Gruber) 441. *Reents Ch.*, Religion – Primarstufe (Huemer) 229 f. *Reikerstorfer J.*, Befreiter Mensch (H. Döring) 424 f. *Reiterer F.*, Gerechtigkeit als Heil (J. Marböck) 414 f. *Revers W. J.*, Frustrierte Jugend II (J. Janda) 227. *Richter u. a.*, Zeichen d. Hoffnung (J. Emminghaus) 335. *Ring Th. G.*, Auctoritas (J. Fischer) 219 f. *Rosenberg A.*, D. babylonische Turm (J. Marböck) 116. *Rotter H.*, Konflikte (K. Hörmann) 220 f. *Rusche H.*, D. Prophet Amos (M. Hollnsteiner) 306.
*Sauer R.*, M. Kindern Eucharistie feiern (W. Blasig) 441 f. *Sauter/Stock*, Arbeitsweisen system. Theol. (W. Beinert) 322. *Scheele P. W.*, Nairobi – Genf – Rom (H. Nausner) 423 f. *Schelkle K. H.*, Theol. d. NT IV/2 (W. Beilner) 209 f. *Scheuermann u. a.*, Convivium (P. Gradauer) 328 f. *Schinner H.*, Breitensee (F. Schragl) 313. *Schlösser F.*, Thema Welt (W. Beinert) 321 f. *Schneider J. H.*, Schule – Kirche – Seelsorge (S. Birngruber) 230 f. *Schnitzler Th.*, Was d. Messe bedeutet (J. Emminghaus) 338*. *Schoeck H.*, Schülermanipulation (J. Janda) 229. *Schrettle A.*, Befreiung – Erlösung (W. Blasig) 440 f. *Schütz Ch.*, Verborgenheit Gottes (G. Rombold) 422 f. *Schulz H. J.*, Ökum. Glaubenseinheit (W. Beinert) 428. *Schulz H. M.*, Gemeinde als leb. Katechese (S. Birngruber) 225 f. *Schwager H.*, Schriften d. Bibel (J. Marböck) 206. *Schwager R.*, Glaube, d. d. Welt verwandelt (J. Hager) 121. *Schweizer E.*, D. Brief a. d. Kolosser (T. Trummer) 417. *Schweizer. National-Kommission „Justitia et Pax"*, Situation d. kath. Kirche (H. Slapnicka) 420. *Seifert J.*, Erkenntnis (A. Laun) 412 f. *Senestry I. v.*, Wie es z. Definition (R. Zinnhobler) 421 f. *Splett J.*, Lernziel Menschlichkeit (W. Gruber) 410 f. *Stachel G.*, D. Religionsstunde (J. Janda) 228 f. *Steggink O.*, Erfahrung u. Realismus (E. Röthlin) 233* f. *Steinwede D.*, Was ich gesehen habe (W. Blasig) 436. *Stertenbrink R.*, In Bildern (W. Blasig) 439 f. *Stiefvater A.*, Einstiege f. d. Predigt (W. Blasig) 440. *Stietencron H. v.*, D. Name Gottes (J. Marböck) 414. *St.-Martins-Verlag*, Diözese Eisenstadt (P. Gradauer) 315. *Strolz W.*, Gottes verborgene Gegenwart (C. Schedl) 310. *Stuhlmacher P.*, Schriftauslegung (F. Zeilinger) 416 f.
*Thurian M.*, D. eine Eucharistie (E. Röthlin) 427.
*Unterrichtsmodelle*, Fach Religion 23, 24 (F. Huemer) 436. *Urban HJ.*, Bekenntnis (W. Beinert) 425.
*Vasalli G.*, Religion – glaubwürdig? (S. Birngruber) 432 f. *Vierzig S.*, Ideologiekritik u. RU (J. Janda) 226 f. *Vobbe G.*, Jesus Christus (O. Knoch) 316 f.
*Waaijman K.*, De Mystiek (C. F. Geyer) 411 f. *Weger KH.*, Religionskritik (S. Birngruber) 438.f. *Weier R.*, D. Theologieverständnis (W. Gruber) 319 f. *Weinfurter St.*, Salzburger Bistums-Reform (R. Zinnhobler) 214 f. *Weiser A.*, Was d. Bibel Wunder nennt (S. Stahr) 118. *Weiss B.*, Themenschlüssel z. Meßbuch (J. Emminghaus) 337*. *Wess P.*, Gemeindekirche (W. Gruber) 430 f. *Wiener/Erharter*, Jugendpastoral (W. Zauner) 130*. *Windhorst Ch.*, Täuferisches Taufverständnis (J. Emminghaus) 217 f. *Wisneth/Gareis*, Schuld u. Gewissen (K. Gastgeber) 333 f. *Woltersdorf H. W.*, D. Schöpfung war ganz anders (H. Dolch) 318.
*Zilessen D.*, Rp. Praktikum (J. Janda) 433. *Zirker L.*, Leben im Dialog (F. Klostermann) 233 f. *Zulehner P. M.*, Heirat – Geburt – Tod (W. Zauner) 329 f. *Zwergel H.*, Religiöse Erziehung (J. Janda) 229.

Heinrich Suso Braun

## Wort zum Sonntag

Gedenkband mit Lebensbild des bekannten „Radiopredigers", Auswahl aus den vergriffenen Bänden der „Radiopredigten" und nachgelassene Manuskripte. Bearbeitet von Dr. Josef Stadlhuber. 220 Seiten, 1 Porträtfoto, Snolin, S 120.—.

Von P. H. S. Braun, dem „Prediger der Ökumene" (1904—1977), sind außerdem im Buchhandel erhältlich: Der namenlose Gott (S 98.–), Können wir noch glauben? (S 30.–), Die Sakramente (S 30.–), Die Zehn Gebote (S 30.–).

Leo Wallner

## Gedanken zum Nachdenken

Aus der Ö-3-Sendereihe „Einfach zum Nachdenken" (22.55 Uhr).
Mit einem Vorwort von Ferdinand Klostermann. 144 Seiten, Snolin, S 98.–.

In den drei Hauptkapiteln Mensch, Mitmensch, Gott und Religion wird zum Nachdenken angeregt unter der Devise: „... Sollen sich doch andere den Kopf zerbrechen, Politiker und Journalisten, Raumplaner, Meinungsforscher, Pädagogen und Psychologen, Theologen und Ideologen!" Aber Achtung! Kaum haben nämlich die nachgedacht, denken sie dir auch schon vor, und nach und nach denkst du ihnen nach – ohne nachzudenken ...

Ingrid Jorissen – Hans Bernhard Meyer

## Zeichen und Symbole im Gottesdienst

Zum christlichen Symbolverständnis. 144 Seiten, Snolin, S 98.–.

Es gibt Anzeichen für ein stärker werdendes Verlangen nach ausdrucksstarken Zeichen – auch im Gottesdienst. In dieser Situation werden grundsätzliche Fragen des Symbolverständnisses geklärt und Grundsymbole erklärt.

Johannes Hofinger

## Wirksamer verkünden

Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese. 188 Seiten, Snolin, S 98.–.

Das Buch eines Praktikers für den Praktiker, d. h. für jeden Christen, der gerufen ist, Verkünder der Heilsbotschaft zu sein.

Ferdinand Staudinger

## Heil ist Geschenk

Biblische Meditationen. 160 Seiten, Snolin, S 98.–.

Erprobt in Bibelkreisen und Glaubensgesprächen, bietet das Buch wertvolle Anregungen, wie der Umgang mit der Hl. Schrift zu einem beglückenden, geistigen Geschenk werden kann.

Hans Rotter

## Freiheit ohne Normen?

96 Seiten, Snolin, S 88.–.

Freiheit kann nicht einfach Beliebigkeit, Bindungslosigkeit und Willkür bedeuten. Es geht darum, daß der Mensch so über sich selber verfügt, daß er sein Leben in der unter den gegebenen Umständen sinnvollsten Weise gestalten kann.

**Neu bei Tyrolia**

**und im Buchhandel**

# Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg

Eine Auswahl aus unserem Angebot in Philosophie und Theologie:

Magnus Beck:

**Kirche und Herrschaft Gottes**

1. Auflage, 186 Seiten, brosch., S 139.—

Eugen Biser:

**Provokationen der Freiheit**

Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins
190 Seiten, brosch., S 144.—

Peter Eder:

**Gottes Reich in dieser Welt**

156 Seiten, brosch., S 112.—

Ilse-Lore Konopatzki:

**Eugenio Pacelli**

Pius XII. — Kindheit und Jugend in Dokumenten
276 Seiten, ill., Leinen mit Schutzumschlag, S 168.—

Jean Ousset:

**Die Aktion**

Praxis der christlichen Gesellschaftslehre
Aus dem Französischen, 272 Seiten, brosch., S 148.—

Josef Seifert:

**Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?**
88 Seiten, brosch., S 89.—

Kardinal Joseph Ratzinger:

**Die Einheit der Nationen**

Eine Vision der Kirchenväter
116 Seiten, brosch., S 75.50

Joseph de Vries:

**Materie und Geist**

Eine philosophische Untersuchung
136 Seiten, brosch., S 101.60

# VERITAS – VERLAG – VERITAS – VERLAG

HERMANN KRONSTEINER

## Sing- und Spielbuch zum „Gotteslob"

300 Seiten, Format 19 x 27,5 cm, S 460.—
Mehrstimmige Rufe zu den Liedern und Kehrversen.

Vielfach gewünscht — für drei Stimmen geschriebene Sätze, die für gleiche Stimmen (Kinder-, Frauen-, Männerstimmen), aber auch für zwei Ober- und eine Unterstimme geeignet sind.
Alle Sätze sind aber auch zum Spielen für Blechbläser, Streicher, Holzbläser, Blockflöten usw. geeignet. Sie sind auf Grund ihrer Leichtigkeit auch von einem gut geführten Schülerensemble spiel- und singbar.

Dazu: Tonband/Cassette I zur Einführung.

HERMANN KRONSTEINER VINZENZ GOLLER LEBEN UND WERK

200 Seiten — 24 Bilder — leinengebunden S 176.—

VINZENZ GOLLER (1873—1953) — einer der bedeutendsten Kirchenmusiker „zwischen den Zeiten" des Cäcilianismus und dem neuen Aufbruch der Liturgie und Kirchenmusik durch das II. Vatikanum. GOLLERS Bedeutung liegt vor allem in seinem Ethos als Kirchenmusiker. Berufung und Leidenschaft — diakonische Gesinnung — und vor allem das Bemühen, das Volk mit dem Chor zu verbinden, prägten den Kirchenmusiker GOLLER.

In einem lebensnahen Bild wird der Komponist von einem Fachmann gewürdigt. Trotz des flüssigen „journalistischen" Stils fußt das Buch auf genauem, historischem Befund und auf vielen Berichten heute noch lebender Zeugen.

**VERITAS** BUCHVERLAG - BUCHHANDLUNG
4010 Linz - Harrachstr. 5, Tel. 26 5 01

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

**glasmalerei**

**BAYREUTHER TURMUHREN**
Stadlberger, Weiherwiesbach 19,A 5023 Salzburg, Tel. 0 62 22 / 21 56 20
Turmuhren · Glockenspiele · Glockenläutemaschinen

# Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

22 Heinz Marquart

## Matthäus Fingerlos (1748-1817)

Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit

207 Seiten, kart. DM 45.—

Während aufklärerisches Denken seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in zunehmendem Maße den theologischen Lehrbetrieb an den Universitäten beeinflußte, blieb die Erziehung des Klerus im Priesterseminar weithin tradierten Vorstellungen verhaftet. Erst gegen Ende des Jahrhunderts wurde die Seminarerziehung stärker vom Geist der Aufklärung erfaßt. In dieser Entwicklung ist von besonderem Interesse das Leben und Wirken des Salzburger bzw. Landshuter Pastoraltheologen und Seminarregenten Matthäus Fingerlos. Ganz und gar im Bann von Kants Religionsphilosophie, versuchte Fingerlos, ein neues Verständnis vom Geistlichen und seinem pastoralen Wirken zu entwickeln und in der Seminarerziehung auch in die Tat umzusetzen. Dieses Bemühen, das in seiner Radikalität zweifellos einen bemerkenswerten Sonderfall innerhalb der katholischen Kirche darstellt, ist Gegenstand dieses Buches.

**Aus dem Inhalt:** Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluß der Aufklärung / Der Aufstieg zum Priesterhausregenten in der Folge des Jubiläumshirtenbriefes von 1782 / Rationalistischer Geist im Priesterhaus / Fingerlos und die Universität Salzburg 1792—1801 / Das Wirken Fingerlos' im Urteil der Zeit / Dekan des Kollegiatstiftes Mühldorf 1801—1804 / Weltliche und kirchliche Verhältnisse in Mühldorf / Fingerlos' Wirken nach der Aufhebung des Kollegiatstiftes / Die Leitung des Georgianums in Landshut 1804—1814 / Die Erhebung des Georgianums zum Generalseminar / Die Gegnerschaft zwischen Fingerlos und Sailer / Der geistige Hintergrund der Auseinandersetzung / Literarische Tätigkeit in Landshut / Fingerlos' Stellung in seiner Zeit: Das Urteil der Zeitgenossen und Schüler Fingerlos' über dessen Wirken in Landshut / Das Priesterbild / Fingerlos und die katholische Aufklärung / Ausklang

V&R

**Vandenhoeck & Ruprecht** Göttingen und Zürich

**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 Philosophisch-theologische Reihe

Neuerscheinung, Band 8

Rudolf Zinnhobler

**Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz**

188 Seiten Text, 2 Karten (davon 1 Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, S 140.—, DM 21.—.

Neuerscheinung, Band 9

**Wegbereitung der Gegenwart**

Redaktion Günter Rombold / Rudolf Zinnhobler

Ca. 150 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, ca. S 130.—, DM 20.—.

Band 7

Günter Rombold

**Kunst — Protest und Verheißung**

Eine Anthropologie der Kunst

96 Seiten Text, 12 Seiten Bilder, vierfarbiges Titelbild, kartoniert, öS 128.—, DM 20.—.

Band 6

**Gott in der Literatur**

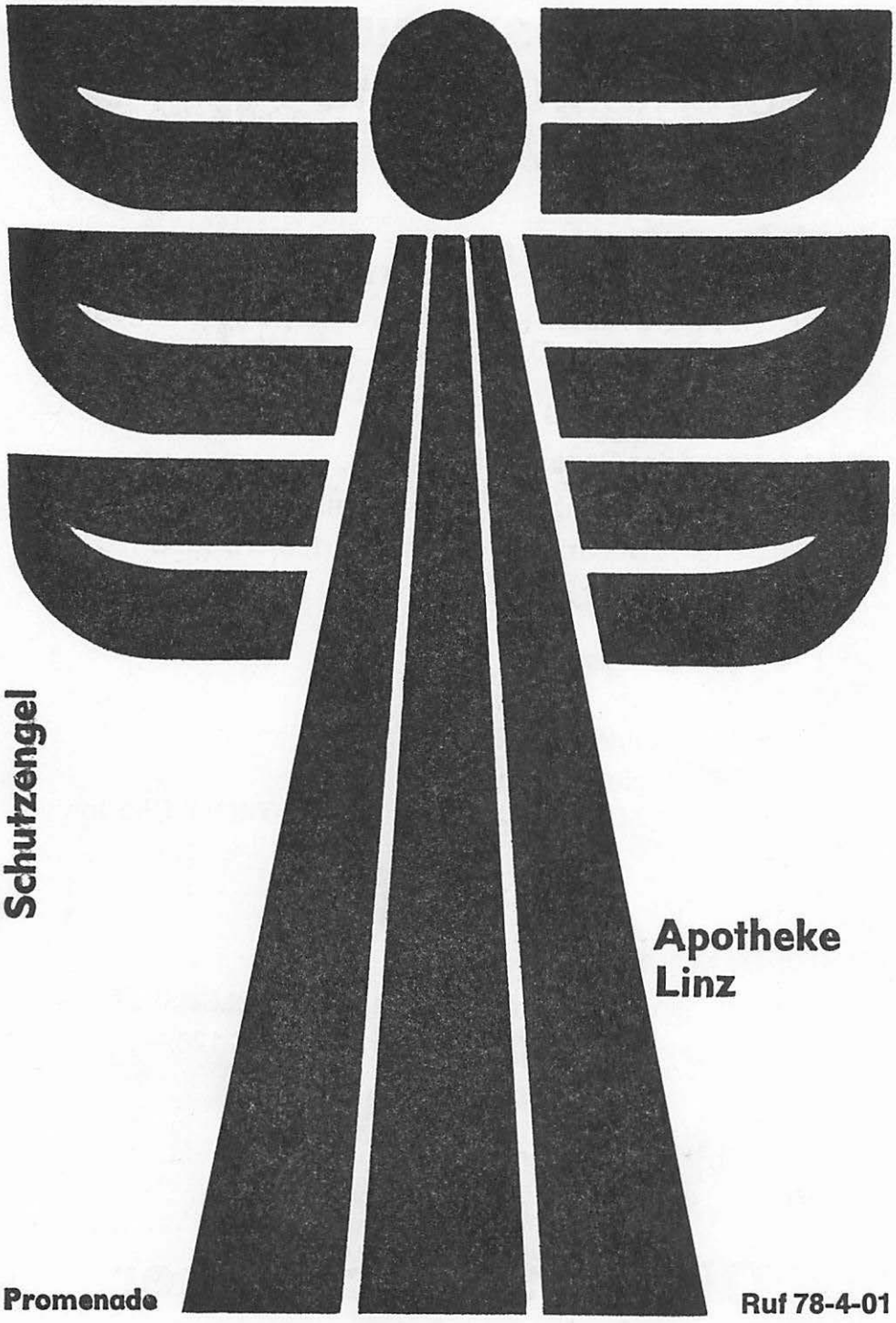
Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink

144 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 120.—, DM 18.50.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

**Oberösterreichischer Landesverlag**

32 / 77 / 30




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