Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Marböck: Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte

G. Schneider: Die theologische Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien

H. Krätzl: Laientheologen im pastoralen Einsatz

J. Peschek: Was ist aus dem Freitag geworden?

P. Bolech/ H. Huber: Sterbehilfe heute

J. Koller: Spirituelle Bildung der Pfarrgemeinderäte

F. Wasner: Torso aus der Anima

126. Jahr 1978 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1978

		Seite
	Abhandlungen	
Johannes Marböck:	Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte (Gen 1–11)	3
Gerhard Schneider:	Die theologische Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien	14
Helmut Krätzl:	Laientheologen im pastoralen Einsatz	22
	Pastoralfragen	
Johann Peschek:	Was ist aus dem Freitag geworden?	30
Peter Bolech/ Hans Huber:	Sterbehilfe heute	38
Johann Koller:	Spirituelle Bildung der Pfarrgemeinderäte	47
	Mitteilungen	
Franz Wasner:	Torso aus der Anima	57
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	68
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	70
	Buchbesprechungen	73
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Spiritualität.	
	Bezugsbedingungen (neu)	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. P. Peter Bolech OSCam, Referent, A-1010 Wien, Stephansplatz Nr. 6/VI. Johann Koller, Dechant, A-1170 Wien, St. Bartholomäusplatz 3. Dr. Helmut Krätzl, Weihbischof, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Johann Peschek, Pfarrer, A-4784 Schardenberg. Dr. Gerhard Schneider, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65. Dr. Franz Wasner, Rektor der Anima, I-00186 Roma, Via della Pace 20.

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

126. Jahrgang 1978

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

JOHANNES MARBÖCK

Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte (Gen. 1—11)

Die Texte der sogenannten „Biblischen Urgeschichte" in Gen 1—11, die das große Portal zur Bibel darstellen, sind zwar kein ‚heißes Eisen' der Exegese mehr; denn die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung von 1965 mit ihrer Aussage von der Heilswahrheit der Hl. Schrift[1] hat auch für Gen 1—11 die Aussageebene grundsätzlich klargestellt und Fragen naturwissenschaftlicher oder profanhistorischer Art in diesem Zusammenhang an den Rand verwiesen. Die Bedeutung dieser Texte, die zu den fundamentalsten, aber auch mißverstandensten der Bibel gehören, sowie das Interesse daran sind jedoch nicht geringer geworden. Wissenschafter verschiedenster Disziplinen entdecken den Reichtum dieser Texte und suchen darin ein Wort zum Verständnis der Welt und des Menschen[2].

Der geplagte Praktiker, der in Predigt, religiöser Erwachsenenbildung und Katechese immer wieder mit diesem Abschnitt der Bibel konfrontiert wird, mag darum vielleicht für eine exegetische Orientierung dankbar sein, die inmitten einer unübersehbaren Fülle wissenschaftlicher und auch popularisierender Literatur[3] einige Grundlinien heutigen Verständnisses sowie des Kerygmas von Gen 1—11 zu skizzieren versucht[4]. Dies soll in 4 Schritten geschehen: Themen von Gen 1—11 im Alten Orient (I). Die Urgeschichte im Pentateuch: Stellung und Struktur (II). Aussagen und Themen von Gen 1—11 (III). Vorwort und Beginn einer Heilsgeschichte (IV).

---

[1] Entscheidende Etappen auf diesem Weg waren für die kath. Exegese die Bibelenzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" von 1943; für die Erklärung von Gen 1—11 auch das Schreiben der Bibelkommission an Kardinal Suhard von Paris 1948: Text s. Enchiridion Biblicum, ed. quarta aucta et recognita, Reimpressio Rom 1965, 237—241. Die bedeutsame Aussage der Konzilskonstitution Dei Verbum, Art. 11, daß die Bücher der Hl. Schrift „veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit", sicher, getreu und ohne Irrtum lehren, s. LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1976, 548 f.

[2] Vgl. z. B. die Beiträge aus Naturwissenschaften, Psychologie und Literatur zu Gen 3; 4, 1—16 und 11, 1—9 in den Sammelbänden: *J. Illies* (Hg.), Die Sache mit dem Apfel. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall, Herder TB 447, Freiburg 1972; *Chr. Meves*, Die Bibel antwortet uns in Bildern. Tiefenpsychologische Textdeutungen im Hinblick auf Lebensfragen heute, Herder TB 461, Freiburg 1973; *J. Illies* (Hg.), Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel, München 1975; *A. Rosenberg* (Hg.), Der babylonische Turm. Aufbruch ins Maßlose, München 1975 (abgek.: Rosenberg, Der babylonische Turm); *P. Ricoeur*, Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal, Paris 1960, bes. 218—260: Le Mythe „Adamique" et la Vision „Eschatologique" de l'histoire.

[3] Eine Aufarbeitung der bisherigen Forschung zu Gen 1—11 bietet *Cl. Westermann*, Gen 1—11, Erträge der Forschung 7, Darmstadt 1972, sowie der monumentale Kommentar: *Cl. Westermann*, Genesis, 1. Teilband: Genesis 1—11, BK I/1, Neukirchen 1974 (abgek.: Westermann, BK I/1). Empfehlenswerte Kommentare sind außerdem vor allem: *G. von Rad*, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen ^{9}1972 (abgek.: v. Rad, Das erste Buch Mose); *L. Ruppert*, Das Buch Genesis, Teil 1: Kap. 1—25, 18, Geistliche Schriftlesung 6/1, Düsseldorf 1976 (abgek.: Ruppert, Genesis); *W. Zimmerli*, 1 Mose 1—11. Die Urgeschichte, Zürcher Bibelkommentare, Zürich ^{3}1967. — An Monographien zur gesamten Urgeschichte seien u. a. genannt: *J. B. Bauer*, Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils. Gen 1—11, Paderborn ^{2}1964; *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen, Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborner Theologische Studien 4, Paderborn 1977 (abgek.: Drewermann, Strukturen); *H. Werner*, Uraspekte menschlichen Lebens nach Texten aus Gen 2—11, Exempla Biblica V, Göttingen 1971.

[4] Die folgenden Darlegungen wurden zuletzt bei einer Arbeitstagung für Religionslehrer an AHS im Feber 1977 in Graz vorgetragen und in einem atl Seminar „Verkündigung der biblischen Urgeschichte" im SS 1977 an der Universität Graz nochmals durchbesprochen. Den Teilnehmern sei hier für ihr Interesse und vor allem für ihre Fragen gedankt.

I. Themen und Fragen von Gen 1–11 im Alten Orient (= AO)

Wie sehr es in den Kapiteln der Urgeschichte um Probleme geht, die die Menschheit längst vor Israel beschäftigt haben, zeigt die Verwandtschaft von Struktur und Einzelthemen von Gen 1–11 mit Überlieferungen des AO, z. T. mit Menschheitsüberlieferungen überhaupt. Kein Text der Bibel weist „eine solche Offenheit des Redens von Gott, der Welt und der Menschheit zur Umwelt und zur Vorwelt der Bibel" auf wie Gen 1–11[5], der Teil der Bibel, „der am tiefsten in die Religionsgeschichte der Menschheit hineinragt"[6]. So begegnet die grundlegende Struktur der Urgeschichte bereits im altbabylonischen Atrahasisepos aus ca. 1600 v. Chr.[7] mit den Elementen: Erschaffung von Mann und Frau — Vermehrung und Errungenschaften der Menschen — Einschreiten der Götter gegen die Menschen — Vernichtungsbeschluß — Flut und Rettung des Atrahasis. — Die Fluterzählung auf Tafel XI des Gilgameschepos[8] ist ursprünglicher Bestandteil des Atrahasisepos.

Neben dem urmenschlichen Anliegen von Bedrohung und Bewahrung der Schöpfung, das hinter der Struktur dieser Erzählungen steht, reichen auch andere Themen von Gen 1–11 in die Welt des AO zurück: z. B. die Erfahrung der Todesgrenze und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, wie sie bei Gilgamesch im Wort der Schenkin Siduri und im tragischen Schluß zum Ausdruck kommt, wo das nach langer Mühe gefundene Lebenskraut in einem unbewachten Augenblick von einer Schlange gefressen wird[9]; auch im Adapamythos begegnet der Mensch, dem diese Hoffnung durch Neid der Götter oder Mißtrauen gegen sie verwehrt ist[10].

Wichtiger als eine weitere Aufzählung einzelner Motive sind auch für das Verständnis von Gen 1–11 Anliegen und Ziel der außerbiblischen Mythen. Der *Mythos* entspringt der Erfahrung der Ungesichertheit, des Gewordenseins der Welt und der Existenz des Menschen. Er dient nach B. S. Childs[11] dem Verständnis und der Erhaltung der lebensbestimmenden Wirklichkeiten. Dies geschieht im Kult, wo die Beziehung der gegenwärtigen Wirklichkeit auf ein göttliches Tun am Anfang erneuert und aktualisiert wird; vielzitiertes Beispiel ist die Rezitation des babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma elisch am babylonischen Neujahrsfest, wobei durch den Lobpreis Marduks und seines Sieges über die Chaosmächte bei der Schöpfung der gegenwärtige Bestand der

---

[5] *Cl. Westermann*, Die theologische Bedeutung der Urgeschichte, in: *ders.*, Forschung am Alten Testament, GesSt Bd. II, TheolB 55, München 1974, 99 (abgek.: Westermann, Urgeschichte).

[6] *Westermann*, BK I/1, 5.

[7] Erste Fragmente des Epos wurden zwar bereits 1853 ausgegraben, aber erst 1956 gelang dem Dänen Laessoe die Zuordnung einer Reihe von Fragmenten zu einem Erzählungszusammenhang. Der erhaltene Text, dessen Interpretation noch keineswegs einhellig akzeptiert ist, ist derzeit nur in einer englischen Edition vollständig zugänglich: *W. G. Lambert / A. R. Millard*, Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.

[8] Eine praktische Synopse außerbiblischer Parallelen zu den Schöpfungs- und Fluterzählungen der Bibel bieten: *O. Keel / M. Küchler*, Synoptische Texte aus der Genesis, 1. Teil: Die Texte, Bibl. Beitr. 8, 1, Freiburg 1971 (abgek.: Keel / Küchler, Synoptische Texte); vgl. ThPQ 120 (1972) 365 f.

[9] Gilgameschepos T. XI, 286–289, ANET³, Princeton 1969, 96.

[10] Vgl. *H. Gese*, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BEvTh 64, München 1974, 99–112 (abgek.: Gese, Lebensbaum).

[11] Vgl. *Westermann*, BK I/1, 26–30, zu den Schöpfungsmythen. Anregend und hilfreich für das Verständnis von Mythos und dessen Verhältnis zur Bibel ist die Darstellung von *B. S. Childs*, Myth and Reality in the Old Testament, Studies in Biblical Theology 27, London ²1968, auf die mich Assistent Dr. F. Hubmann aufmerksam machte; vgl. zum Mythosbegriff 13–16. 29 f. — Ausführlicher vgl. *J. W. Rogerson*, Myth in Old Testament Interpretation, BZAW 134, Berlin 1974. Zur Vieldeutigkeit des Mythosbegriffes im Laufe der Geschichte s. die Beispiele bei *F. Schupp*, Mythos und Religion, Texte zur Religionswissenschaft und Theologie 1, Düsseldorf 1976.

Welt und auch der politischen Ordnung gesichert werden sollte. Daß nicht Fragen naturwissenschaftlicher Kosmologie, sondern Anliegen der Existenz hinter den Schöpfungsmythen stehen, ist auch für die biblischen Erzählungen bedeutsam, in denen die Mythen freilich transformiert sind.

Ähnliches wäre auch zur Frage des *‚Weltbildes'* des AO und der Bibel zu sagen, das keineswegs so schlackenlos profan, transparent und leblos ist, wie es die gebräuchlichen Skizzen in katechetischen Handbüchern erscheinen lassen[12]. Solche klaren physikalisch-geographischen Modelle verfälschen das Eigentliche des altorientalischen Denkens über die Welt bzw. lassen nicht genügend ahnen, wie sehr dem Menschen des AO die Frage nach den Fundamenten des Alls ein Problem blieb. Der Alltag, die Welt, waren für ihn immer auf das Überirdisch-Göttliche wie auf das bodenlos Vernichtende hin offen. Aussagen zum „Weltbild" reichen darum stets über das Vordergründige hinaus und sind sich bewußt, keine letzte Antwort darauf zu wissen, wie Gott nach Ijob 26, 7 die Erde am Nichts aufgehängt hat[13].

II. Gen 1–11 im Pentateuch: Stellung und Struktur[14]

A) Stellung im Pentateuch

Nach dem Modell konzentrischer Kreise stellen die Errettung Israels aus Ägypten und die Berufung in den Dienst seines Gottes am Sinai nach dem Buch Exodus Kern und Mitte der Mosebücher dar. Dem vorgelagert ist der Kreis der Patriarchenerzählungen Gen 12–50 als Vorgeschichte Israels vor der Volkswerdung. Die Urgeschichte in Gen 1–11 weitet als äußerster Kreis den Horizont des Handelns Gottes auf die Menschheit und die Schöpfung überhaupt.

B) Die literarische Struktur

Die Frage nach dem Aufbau von Gen 1–11 kann sich in synchroner Betrachtung dem Text als Ganzheit aus verschiedenen literarischen Elementen zuwenden oder diachron die zeitliche Schichtung der verschiedenen Teile verfolgen.

1) Die Urgeschichte als Ganzheit ist literarisch gekennzeichnet vom ausgewogenen *Wechsel* zwischen *erzählenden* und *aufzählenden Elementen*. Die *Genealogien* als aufzählende Elemente stellen als literarisches Grundgerüst der Urgeschichte den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen von Gen 1–11, aber auch mit der Gen 12 einsetzenden Vätergeschichte her. – Ursprünglich im nomadischen Milieu als Darstellung verschiedenster Beziehungen einer Sippengemeinschaft beheimatet, betonen die Genealogien für die Urgeschichte das Weiterwirken des Schöpfersegens durch die Kontinuität der Geschlechter, hinein in die Tiefe der Zeit nach der Setitenliste Gen 5 und in die Weite der Völkerwelt nach der Völkertafel Gen 10. Auch menschlicher Kulturfortschritt ist in dieses Wachstum eingeschlossen (z. B. Gen 4, 2. 17–22; 9, 20; 10, 8 f). Von daher kann Gen 1–11 keineswegs mehr einseitig bloß als Geschichte des wachsenden Unheils und der Sünde dargestellt werden[15].

Die genannten Genealogien verbinden eine Reihe von *Erzählungen* zur Ganzheit der Urgeschichte: die Erzählungen von Welt- und Menschenschöpfung, Notizen von den Kulturerrungenschaften sowie die Gruppe der Erzählungen von Schuld – Strafe und Bewahrung.

2) Offenkundige Doppelungen, Spannungen und auch Widersprüche zwischen einer

---

[12] Vgl. z. B. bei *A. Höfer*, Glaubensbuch 8, Graz - Wien - Köln o. J., 15.

[13] Wertvolle Ausführungen und Illustrationen zum Thema Weltbild s. bei *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Einsiedeln - Neukirchen 1972, 13–52, bes. 47 f; *H. Gese*, Die Frage des Weltbildes, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977, 202–222, bes. 211 ff.

[14] Dazu vgl. *Westermann*, BK I/1, 1–26.

[15] So mit Recht *Westermann*, BK I/1 24, gegenüber G. von Rad und R. Rendtorff.

Reihe von Texten — und dies jeweils über einen größeren sprachlichen und theologischen Zusammenhang hin — lassen auch nach zeitlich und verfassermäßig verschiedenen *Schichten* fragen. Bekanntestes Beispiel aus Gen 1—11 sind die sich widersprechenden Doppelungen in der Fluterzählung, z. B. die verschiedene Anzahl der in die Arche mitzunehmenden Tiere in Gen 6, 19 f; 7, 15 f und 7, 2 f, im Zusammenhang verschiedener Konzeptionen über das Opfer oder die Daten über die Dauer der Flut (vgl. Gen 7, 10. 12; 8, 6—12. 13 b und 7, 24; 8, 3. 5).

Auch wenn derzeit gegenüber einer allzu problemlos und selbstsicher gehandhabten Quellenscheidung im Pentateuch ein Prozeß der Revision und der Überprüfung der Kriterien neu in Gang gekommen ist[16], ja R. Rendtorff die Urkundenhypothese überhaupt in Frage stellt[17], dürfte die Annahme der Quellenschichten von Jahwist (J) und Priesterschrift (P) den Gegebenheiten des Textes gerade von Gen 6, 5—9, 17 immer noch am besten gerecht werden[17a].

Die weithin akzeptierte Datierung des *Jahwisten* in die Zeit des davidisch-salomonischen Großreiches[18], die ebenfalls derzeit zur Diskussion ansteht[19], ergäbe zweifellos einen plausiblen Hintergrund für die charakteristischen Erzählungen menschlicher Grenzüberschreitung bei J, dessen Interesse ja sehr stark den Beziehungen, Möglichkeiten und Grenzen des Menschen in allen seinen Dimensionen gilt: den Beziehungen zur Ackererde, zum Tier, zur Kultur, der Existenz als Mann und Frau, als Bruder, als organisierte Gemeinschaft, genau so selbstverständlich aber auch der Existenz vor Jahwe.

Die ziemlich einhellig exilisch-nachexilisch angesetzte *Priesterschrift* (P) stellt für Israel in der Diaspora die Gemeinschaft mit Gott im Gottesdienst am hl. Ort als Ziel alles Geschehens hin (vgl. Ex 29, 45). Sie bildet das Grundgerüst der Urgeschichte mit ihrer Struktur Schöpfung — Genealogie — Flut — Genealogie. Charakteristisch für die Darstellung sind demnach die aufzählenden Teile, das Motiv des Segens über die Generationen hin, sowie der Befehl, das Wort Gottes als ordnende und bestimmende Macht in Schöpfung und Geschichte[20].

III. Themen und Aussagen von Gen 1—11

Im folgenden kann und soll keine Einzelexegese zu Gen 1—11 geboten werden, wie sie ohnehin in den Kommentaren und Monographien zu finden ist[21]. Der Beitrag

---

[16] Vgl. zur Urgeschichte *Westermann*, BK I/1, 762—776; grundsätzlich s. z. B. *W. Richter*, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 49—72.

[17] *R. Rendtorff*, Der „Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, in: Congress Volume. Edinburgh 1974, Supplements to VT 28, Leiden 1975, 158—166; *ders.*, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin 1977.

[17a] *P. Weimar*, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977, weist neuestens der sogen. jehowistischen Geschichtsdarstellung einen bedeutsamen Anteil innerhalb der Urgeschichte zu: vgl. 112—152 u. 161.

[18] Von den neueren Kommentaren z. B. *Westermann*, BK I/1; *Ruppert*, Genesis; vgl. auch *L. Schmidt*, Überlegungen zum Jahwisten, EvTh 37 (1977), 230—247; *W. von Soden*, Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten? WdO (1974), 228—240.

[19] *H. H. Schmid*, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, möchte das sogen. jahwistische Geschichtswerk in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsbildung und literarischen Arbeit verweisen. Eine Spätdatierung vertritt z. B. auch *J. Becker*, Messiaserwartung im Alten Testament, SBS 83, Stuttgart 1977, 27 f.

[20] *Westermann*, BK I/1, 790—797. — In einer sehr interessanten Konzeption im Zusammenhang mit dem Atrahasisepos sieht *N. Lohfink*, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, StdZ 99 (1974), 435—450, die Stabilisierung des Kosmos im Kult in der geschenkten Nähe Gottes als Ziel der Welt und des menschlichen Zusammenlebens.

[21] Vgl. Anm. 3. — Literaturhinweise sollen vor allem auf neuere Arbeiten und Aspekte aufmerksam machen, die über die bekannten Auslegungen hinausgehen, denen ich mich dankbar verpflichtet weiß, auch wenn dies nicht jedesmal vermerkt ist.

möchte vielmehr auf gedrängtem Raum als Orientierungshilfe für die Verkündigung grundlegende Themen und Aussagen von Gen 1–11 skizzieren[22]. Die folgende Entfaltung einzelner Themen wird anschließend noch durch einen Blick auf das Ganze von Gen 1–11 im Kontext des Pentateuchs zu ergänzen sein. Denn der geschaffene, schuldige und bewahrte Mensch von Gen 1–11 steht darin unlösbar im Horizont des Gottes der Segensverheißung an Abraham Gen 12, 1–3 und des rettenden und erwählenden Handelns an Israel im Buch Exodus.

1) Welt- und Menschenschöpfung

Wie vielfach diese Texte auch schon abgehandelt worden sind, so unverzichtbar für das Verständnis von Welt und Mensch sind einige ihrer theologischen Linien.

A) Welt und Mensch nach der Priesterschrift (Gen 1, 1–2, 4 a)

Fundamentale Aussage von Gen 1 mit seiner kunstvollen Fügung aus lehrhaft-systematischen, aber auch hymnischen Elementen[23] ist die Gen 1, 1 grundsätzlich angesprochene und in monotoner Eindringlichkeit durchgehaltene Unterscheidung von Gott und Welt. Ein Bereich der Welt nach dem anderen wird als „geschaffen" deklariert und jedweden göttlichen Glanzes beraubt, vor allem die Gestirne in Gen 1, 14–19. Das Wort vom einen Schöpfer konzipiert zum ersten Mal die Einheit alles Weltlich-Geschöpflichen. Über dieser Ganzheit steht in der steten Wiederholung der Billigungsformel (vgl. Gen 1, 4 . . . 1, 31) das Wort von der guten Schöpfung, vom Sinn und auch vom Ziel, auf das die ganze Schöpfung zugeht: auf den siebten, den geheiligten Tag Gottes (Gen 2, 1–3). Letzte Bestimmung des Menschen ist demnach nicht der Zwang der Leistung, die sehr leicht zum Sklaven macht, wenn sie zum Maßstab für Wert oder Unwert eines Menschen wird, sondern das Leben in der Teilnahme an der Ruhe des Schöpfers als Garantie seiner Würde und Freiheit (vgl. auch Ex 20, 8–11)[24].

Auch das vieldiskutierte Wort vom Menschen als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1, 26 ff) ist eine hohe Aussage über die Würde jedes Menschen, wie immer der Ausdruck gedeutet werden mag: als Stellvertreter Gottes (Wildberger, W. H. Schmidt), als Partner und Gegenüber Gottes (Westermann) oder als Kind bzw. Sohn Gottes[25]. Diese Einzigartigkeit des Menschen, der als Herrscher an die Welt verwiesen wird, ist in ihrer Neuheit und Bedeutsamkeit erst auf dem Hintergrund der mesopotamischen Menschenschöpfungsmythen zu verstehen, wo die Menschen zur Entlastung und Bedienung der Götter geschaffen sind. So verkündet im Atrahasisepos die Geburtsgöttin Mami den Göttern: „Eure schwere Fronarbeit schaffte ich ab, euren Tragkorb lud ich den Menschen auf; ihr habt das Geschrei der Menschheit beschert. Ich löste das

---

[22] Vgl. in dieser Zeitschrift zuletzt *J. B. Bauer*, Die biblische Urgeschichte, ThPQ 117 (1969), 190–197.

[23] Gegenüber der üblich gewordenen Scheidung traditionsgeschichtlich verschiedener in Spannung zueinander stehender Elemente (Wortbericht — Tatbericht; Verteilung von acht Schöpfungswerken auf 6 Tage) vertritt *O. H. Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, FRLANT 115, Göttingen 1975, die These einer überaus kunstvollen ursprünglichen Einheit und Ganzheit von Gen 1; vgl. 244–255.

[24] *Westermann*, BK I/1, 235 ff.

[25] So neuerdings *Cl. Schedl*, Urstandstheologie, Vorlesungsskriptum, Graz 1976, 21 ff, mit einer Diskussion der bei *Westermann*, BK I/1, 203–214, ausführlich dargestellten Forschungsgeschichte. — Von orientalischen Texten her legt sich m. E. vor allem der Gedanke eines göttlichen Modells nahe, der auch sonst bei P eine bedeutsame Rolle spielt (vgl. Ex 25, 9. 40): vgl. *G. Pettinato*, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Heidelberg 1971, 39 f (abgek.: Pettinato, Menschenbild); *N. Lohfink*, Macht euch die Erde untertan, Orientierung 38 (1974), 137–142; *T. Mettinger*, Abbild oder Urbild? „Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht, ZAW 86 (1974), 403–424.

Joch (und) erwirkte die ‚Lastenbefreiung'"[26]. Der Schöpfergott der Bibel hingegen erklärt seinen Menschen zum freien Geschöpf und zum verantwortlichen Herrscher in der Schöpfung, die dessen denkendem und schöpferischem Zugriff offensteht.

B) Die Menschenschöpfung nach dem Jahwisten (Gen 2, 4 b–15. 18–24)

Gegenüber dem Interesse von P am Weltganzen stellt der Jahwist anschaulich erzählend dar, was Menschsein in der Welt bedeutet: Gebundensein an die Ackererde, Belebtsein von Gott (Gen 2, 7). Der Mensch ist verwiesen an seine Umwelt und Mitwelt: er bedarf der Nahrung und hat im Bearbeiten und Pflegen des Gartens Eden (Gen 2, 15) an der Schöpfung seinen Dienst zu tun, wie es auch der Kulturauftrag Gen 1, 28 sagt, der ebenfalls keineswegs mit Ausbeutung der Welt und ihrer Geschöpfe verwechselt werden darf. Mitwelt des Menschen im eigentlichen Sinn ist jedoch nicht die untermenschliche Schöpfung, auch nicht das domestizierte Tier (Gen 2, 19 f), Partner des Menschen ist der Mensch, und erst in der Gemeinschaft wird er voll Mensch: die bildhafte Erzählung über die Erschaffung der Frau sagt dies unüberholbar (2, 18–24).

Darüber hinaus betont das auch Ez 28, 12–17 ausführlich aufgenommene Motiv vom Gottesgarten ein Letztes: zum Menschsein gehört vom Ursprung her auch das Leben in der Nähe und im Segen Gottes (Gen 2, 9 f. 10–14. 16 f). Die Erzählung enthält sich aller Ausschmückungen des „Paradieses", dessen Grund und eigentliche Wirklichkeit im ungebrochenen Verhältnis des Vertrauens zum Schöpfer und Herrn besteht, wie auch aus dem Bild dieses gebrochenen Verhältnisses Gen 3 ersichtlich ist.

2) Die Erzählungen von den Kulturerrungenschaften

Neben den für die Struktur der Priesterschrift bedeutsamen Genealogien, die den Strom des Schöpfersegens durch die Geschlechter hin darstellen, enthalten vor allem die Notizen des Jahwisten über die Errungenschaften menschlicher Arbeit weitere positive Aussagen zur Anthropologie, die besonders Westermann herausgestellt hat[27]: so im Kainitenstammbaum Gen 4, 17–22, wo von entscheidenden Schöpfungen menschlicher Kultur die Rede ist: vom Ackerbau, von der Städtegründung, der Metallbearbeitung und Musik. Gen 9, 20 begegnet Noach als Erfinder des Weinbaues und Gen 11, 1–9 spricht vom Turm- und Festungsbau. Ein Blick auf den altorientalischen Hintergrund profiliert die Aussagen der Bibel. Im Zusammenhang sumerischer Schöpfungserzählungen erwachsen die grundlegenden Kulturschöpfungen aus Göttergeburten; die Götter geben diese Güter an die Menschen weiter[28]. Gen 1, 26 ff und 4, 17 ff wird der Mensch selber in seine schöpferische Funktion eingesetzt. Durch den Einbau dieser Notiz zwischen die Szene vom Brudermord (4, 1–16) und das Rachelied des Lamech (4, 23 f) verrät der Jahwist freilich auch gegenüber einem naiven Fortschrittsglauben sein Wissen um die Gefährdung, die aus dem selbstverantworteten Tun des Menschen erwachsen kann; auch die Turmbauerzählung wäre hier zu nennen.

3) Erzählungen von Schuld — Strafe und Bewahrung

Die klassischen Erzählungen der Urgeschichte mit einer unausschöpfbaren Dichte menschlicher Erfahrung und theologischer Tiefe sind die jahwistischen Texte über das Paradox des Menschen, der sich in einer erschreckenden Vielfalt von Möglichkeiten gegen Gott verfehlen kann und vom Anfang an verfehlt. Zur Struktur dieser Erzählungen gehört nach Westermann das Sich-Verfehlen — die strafende (eingrenzende) Reaktion Gottes — aber genau so das göttliche Bewahren und Begnadigen. Die Szenen

[26] *Pettinato*, Menschenbild, 21–29, den Text s. 28.
[27] *Westermann*. BK I/1, 77–86, sowie zur Exegese der einzelnen Stellen.
[28] Entsprechende sumerische Texte zum Geschenk der Landwirtschaft und der Spitzhacke s. bei Pettinato, Menschenbild, 32–35; *W. Beyerlin* (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament 1, Göttingen 1975, 101 (abgek.: Beyerlin, Textbuch).

zeigen, wie sich die Verfehlung in den Grundverhältnissen menschlicher Gemeinschaft vollzieht. Auch wenn die Erzählungen (Gen 3; 4, 1–16; 6, 1–4; 6, 5–9, 17; 9, 20 ff; 11, 1–9) kein unmittelbares historisches „Nacheinander" eines ersten „Sündenfalls" und seiner Wirkungen meinen, soll dennoch über bloß exemplarische Möglichkeiten der Schuld hinaus auch auf die Wirklichkeit und die Geschichte der Schuld verwiesen werden.

a) Mensch, wo bist du? (Gen 3)

Am Anfang und Ende der jahwistischen Urgeschichte (Gen 3 und 11, 1–9) stehen Grenzüberschreitungen, die direkt gegen Gott gerichtet sind, in Gen 3 innerhalb der Partnerschaft von Mann und Frau, in Gen 11, 1–9 in einer organisierten politischen Größe.

Wollte die Paradieserzählung durch das Gebot Gen 2, 16 f sagen, daß der Mensch vor Gott zur Entscheidung gerufen ist, zum vertrauenden Gehorsam, symbolisch dargestellt im Verzicht auf das eigenmächtige Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, so bezeugt Gen 3 die Erfahrung der Gebrochenheit des Menschen und die Reflexion Israels über die Ursachen der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Die Auslegung der vielen Ebenen des schwierigen und dichten Textes hat vor allem zwei Extreme zu meiden: das historisierende Verständnis der mit 4 Esr 7, 118 beginnenden jüdischen und christlichen Tradition als Bericht vom (ersten) Sündenfall, andererseits das nicht präzis zu fassende urgeschichtliche Verständnis bei Westermann[29], wo Schuld und Sünde m. E. zu sehr auf die Ebene der übrigen geschöpflichen Begrenzungen reduziert werden und die zweifellos hinter dem Text stehende Erfahrung einer Geschichte der Schuld, die auf den Menschen von Anfang an ausgedehnt wird[30], zu kurz kommt. – Auch wenn Gen 3 das Rätsel des Bösen nicht restlos ‚erklärt', macht darin der Glaube Israels einige sehr eigenständige und bedeutsame Aussagen.

Die Szene von Versuchung und Sünde (3, 1–6) zeigt, daß das Böse nicht zum Entwurf des von Gott geschaffenen Menschen gehört, wie immer die Rolle der Schlange als Verführerin verstanden werden mag[31]. Das Ziel der raffiniert erzählten Verführung, durch das Essen ‚Gut und Böse zu erkennen', d. h. umfassend, in totaler Emanzipation zu bestimmen, was dem Menschen guttut bzw. für ihn schlecht ist, richtet sich als ‚Sein wie Elohim' eindeutig gegen Gott selbst[32].

Zur Erkenntnis der eigenen Armut und der gestörten Beziehung der Partnerschaft („Nacktheit") als erster Konsequenz kommt die Gebrochenheit des Gottesverhältnisses (Furcht: 3, 10). Gottes bleibend gültige Frage an Adam ‚wo bist du?' (3, 9) deckt diese tiefste Dimension der Verfehlung auf, offenbart aber auch in der Frage nach der Verantwortung ein letztes Ernstnehmen des schuldigen Menschen.

Akkadische Schöpfungsmythen stellen die Schuld des Menschen, der z. B. im Enuma elisch aus dem Blut des Kingu, des getöteten Anführers einer Revolte gegen Marduk geschaffen wird, als tragisches Verhängnis dar. Er ist durch die Schuld der Götter zur

---

[29] *Westermann*, BK I/1, 374–380.

[30] Zur Auslegung von Gen 3 sei u. a. besonders hingewiesen auf *L. Ruppert*, Die Sündenfallerzählung (Gen 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation, BZ 15 (1971), 185–202 (abgek.: Ruppert, Sündenfallerzählung); *O. H. Steck*, Die Paradieseserzählung Eine Auslegung von Genesis 2, 4b–3, 24, BSt 60, Neukirchen 1970; *Drewermann*, Strukturen, 27–110; *Cl. Schedl*, Sieben Thesen zur Urstandstheologie, Christl. päd. Bl. 90 (1977) 238–246.

[31] Eine Spitze gegen die Funktion der Schlange als Fruchtbarkeits- bzw. Weisheitstier im kanaanäischen Raum ist zwar nicht zwingend, aber m. E. vom religionsgeschichtlichen und archäologischen Befund her naheliegend: vgl. z. B. neuerdings *K. R. Joines*, The Serpent in Gen 3, ZAW 87 (1975), 1–11; *ders.*, Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological and Literary Study, New Jersey 1974; *Ruppert*, Genesis 57; *ders.*, Sündenfallerzählung, 198; *Drewermann*, Strukturen, 54 f.

[32] Dieser Zug scheint bei *Westermann*, BK I/1, 337. 377, unterbewertet.

Rebellion gegen den Schöpfer verurteilt[33]. Dem Menschen von Gen 3 wird die Schuld nicht wegerklärt; er ist gerade dadurch in seiner Freiheit ernst genommen und durch die Frage des Gegenübers Gottes vor Selbsttäuschung bewahrt. Das Abschieben der Schuld (Adam — Frau — Schlange: Gen 3, 11—13) zeigt, wie die Gemeinschaft der zur gegenseitigen Hilfe (2, 18) geschaffenen Menschen durch die Hilfe zur Emanzipation vom Gehorsam gegen Gottes Gebot (Verführung — Sich-verführen-lassen) zerbricht.

Die Strafsprüche (3, 14—19) bringen die bittere Erfahrung der geschöpflichen Grenzen des Menschen mit seiner Verfehlung gegen Gott in Zusammenhang. Auch hier dürfte über die bloße Feststellung dieser Tatsache bei Westermann[34] hinaus gesagt sein, daß der Mensch im gebrochenen Vertrauensverhältnis zu Gott den kreatürlichen Erfahrungen von Schmerz, Vergeblichkeit und Tod anders gegenübersteht, als dies in Harmonie mit Gott der Fall wäre. Neben der eigentlichen Strafe der Vertreibung aus der vertrauten Nähe Gottes (3, 23) begegnet in Gen 3, 22. 24 das im Zusammenhang schwierige Motiv, daß Gott den Menschen vom Essen vom Lebensbaum fernhält. Offenbart sich in dieser Verweigerung der Unsterblichkeit Gottes Erbarmen mit dem bemitleidenswerten gegenwärtigen Zustand des Menschen[35]? Oder soll, wie H. Gese[36] meint, in Abgrenzung zu altorientalischen Darstellungen gesagt werden, daß Gott auch nach dem Versuch des Menschen, zu sein wie Gott, die Ordnung nicht entglitten ist, und der Ausschluß von der göttlichen Eigenschaft und Welt der Unsterblichkeit nicht bloßes tragisches Verhängnis ist wie im Gilgameschepos[37] oder im Mißtrauen gegenüber dem Angebot der Götter gründet[38], sondern der Ordnung Gottes für den Menschen entspricht? Die Erzählung enthält auch ein Wort des Bewahrens und der Hoffnung: trotz der Schuld darf der Mensch das Leben weitergeben (3, 20), Gott bekleidet die Nacktheit des Menschen (3, 21) und spricht im sogenannten Protoevangelium (3, 15) nicht bloß das Wort einer währenden Feindschaft zwischen Schlange und Mensch: da beim Jahwisten im Zusammenhang der Heilsverheißung an Abraham das Thema der Nachkommenschaft, des ‚Samens' (Gen 12, 7; 13, 15 f; 15, 18), eine große Rolle spielt, dürfte in der Aussage, daß die Nachkommenschaft der Frau die Schlange am Kopf trifft, eine verhaltene Verheißung einer Überwindung des Bösen, wenn auch noch keineswegs eines ‚Messias', zu lesen sein[39].

b) Wo ist dein Bruder? — Kain und Abel. (Gen 4, 1—16)

Gegenüber der vielschichtigen Erzählung von Gen 3 mit ihrer subtilen Psychologie wirkt Gen 4, 1—16 wortkarg, hart und monumental. Diese erste Szene ‚jenseits von Eden', die mit Absicht nicht bloß neben, sondern auch nach Gen 3 steht[40], enthält m. E. stammesgeschichtliche Elemente, die jedoch im jahwistischen Kontext ins

---

[33] „. . . sie luden ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(ader) durch: aus seinem Blut schuf (Ea) die Menschheit." Zu Text und Interpretation s. *Pettinato*, Menschenbild, 44—46.

[34] *Westermann*, BK I/1, 349—363. 377 f.

[35] *v. Rad*, Das erste Buch Mose, 70; *Ruppert*, Genesis, 68.

[36] *Gese*, Lebensbaum, 99—112.

[37] Vgl. Gilgameschepos, T. 10, III, 1—5; T. 11, 266—291: Text s. ANET³, 90 u. 96.

[38] Vgl. den Adapamythos: ANET³, 101—103, sowie die ugaritische Aqhatlegende: den Text von Aqhat II D, VI, 25—40 bei *J. Aistleitner*, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest ²1964, 72.

[39] Gegen die weithin üblich gewordene Unterbewertung von Gen 3, 15 (zuletzt bei *Westermann*, BK I/1, 354 f), vgl. *J. Scharbert*, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Quaest. disp. 37, Freiburg 1968, 71, mit Verweisen auf weitere Literatur; seither *N. Füglister*, Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, in: Mysterium Salutis 3/1, Köln - Einsiedeln 1970, 110 f; *Ruppert*, Sündenfallerzählung, 200 ff; *N. Wifall*, Gen 3, 15 — A Protoevangelium? CBQ 36 (1974), 361—365; *Schedl*, Sieben Thesen, a. a. O. 243 ff; vorsichtig auch *Drewermann*, Strukturen, 87—90.

[40] Darauf verweist im Anschluß an G. von Rad mit Recht neuerdings wieder *Drewermann*, Strukturen, 87—90.

Allgemeingültige erhoben werden[41]. Der von Gott abgefallene Mensch verhält sich gegenüber dem ‚Bruder', einem Leitwort der Erzählung, als Kain, und dieses Brudersein bedeutet u. U. eine Existenz als Abel (Hauch!), als Gemordeter. Die durch das Ausbleiben des Erfolges im Zusammenhang des Erstlingsopfers aufbrechende, trotz Gottes Mahnung (4, 6 f) kurzschlüssig — brutal gelöste, nicht bewältigte Rivalität reicht hinein in den Bereich Gottes. Gottes Frage nach dem getöteten Bruder (4, 9) und Kains Ausflucht erinnern an das Modell von Gen 3, ebenso Gottes unbegreifliches Bewahren: der Mensch als Kain wird zwar in den ungeschützten Raum der Welt verwiesen, doch des Menschen Unmenschlichkeit findet ihre Grenzen an Jahwes Menschenfreundlichkeit, die selbst noch den durch Neid, Haß und Mord entstellten ‚Bruder' in seinen Schutz nimmt[42].

c) Versuche biologischer und technisch-politischer Grenzüberschreitung (Gen 6, 1—4 und 11, 1—9)

Das rätselhafte kurze Fragment Gen 6, 1—4 von der Ehe der Göttersöhne mit den Menschentöchtern greift wohl ein Mythenfragment über die Entstehung von halbgöttlichen Riesen auf[43], die Gese als Heroen präzisieren möchte: auch über den Kult der Heroen, die ebenfalls sterblich sind, gibt es keinen Zugang zu Kräften der Unsterblichkeit[44].

Neben diesem Nein Gottes zum Versuch einer biologischen Übermächtigkeit und Lebenssteigerung steht in der Turmbauerzählung (11, 1—9) eine weitere vorbeugende Maßnahme Gottes. Eine Reihe von Motiven begegnen außerhalb des AT getrennt: die Zerstörung eines Bauwerkes durch die Gottheit (in Afrika und in vedischen Erzählungen), die Zerstreuung im Zusammenhang mit der Fluterzählung, und die Hoffnung auf eine Sprache für die Menschheit, also eine ‚Sprachentwirrung' in Sumer[45]. Die nach Westermann literarisch einheitliche Erzählung[46], die mit ihrem Ziel, einen Turm bis zum Himmel zu bauen, an Gen 3, 5 erinnert, veranschaulicht unter dem Aspekt der Technik (Ziegelbrennen, Asphalt als Mörtel, Stadt und Turmbau) und des politischen Zusammenschlusses das nach dem Jahwisten offenbar gefährlichste Bestreben des Menschen, seine geschöpfliche Grenze zu durchbrechen. Gottes Eingreifen wehrt einer solchen drohenden Maßlosigkeit durch die Vielheit der Sprachen, und Babylon in seiner Größe und mit der Vielfalt der Sprachen gibt den Hintergrund des Bildes ab[47], das wie eine Illustration zu Ps 9, 20 f anmutet: „Erheb dich, Jahwe, damit nicht der Mensch triumphiert..." oder wie ein Gegenstück bzw. die Umkehrung zu Spr 18, 10 a mit den Themen Name und Turm: „Ein starker Turm

---

[41] S. die neueste literarkritische und traditionsgeschichtliche Studie von *W. Dietrich*, „Wo ist dein Bruder?" Zur Tradition und Interpretation von Gen 4, in: *H. Donner / R. Hanhart / R. Smend* (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS f. W. Zimmerli, Göttingen 1977, 94—11 (abgek.: Dietrich, Wo ist dein Bruder), worin D. eine antikenitische Überlieferung als Grundbestand erschließt; vgl. auch *Ruppert*, Genesis, 69.

[42] *Dietrich*, Wo ist dein Bruder, 110. — Zu Gen 4, 1—16 bietet *Illies*, Brudermord, gute Anregungen für die Verkündigung: s. meine Rez., ThPQ 124 (1976) 293.

[43] *Scharbert*, Rez. zu Drewermann, ThPQ 125 (1977), spricht sich gegen eine Zuordnung zu J aus, ebenso *Gese*, Lebensbaum, 112 und *Weimar*, BZAW 146, 35—39.

[44] *Gese*, Lebensbaum, 108—112.

[45] So die neueste Übersetzung und Interpretation des Textes von H. Schmökel im Anschluß an B. Alster, in: *Beyerlin*, Textbuch, 112 f.

[46] *J. Schreiner*, Heillos verwirrt und zerstreut (Gen 11, 1—9), in: *Rosenberg*, Der babylonische Turm, 16—34, unterscheidet neuestens wieder eine jahwistische und eine jehowistische Turmbauerzählung und deren Redaktion mit je verschiedener Akzentsetzung. Vgl. neuestens *K. Seybold*, Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI, 1—9, VT 26 (1976) 453—479 sowie *Weimar*, BZAW 146, 150—152.

[47] Ob die babylonische Zikkurat tatsächlich die Erzählung sehr stark bestimmt hat, scheint mir mit *Westermann*, BK I/1, 719 ff, und *Drewermann*, Strukturen, 277 f, fraglich; die sakrale Funktion der Tempeltürme wäre jedenfalls in Gen 11, 1—9 völlig umgedeutet.

ist der Name Jahwes ..." (vgl. auch Ps 61, 4). — Versuche des Menschen, ohne diesen Grund der Sicherheit und Einheit eigene Türme um des eigenen Namens willen zu bauen, werden immer wieder in der ‚Sprachverwirrung', im Nichtgelingen der Stadt ihr Ende finden (vgl. Jes 2, 15; 30, 25). Die Aktualität dieses Textes, der fast eine Vision zu nennen ist, wird vielleicht erst heute voll verständlich[48].

d) Die Fluterzählung: Bedrohung — Bewahrung aus Gnade — Neuschöpfung (Gen 6, 5—9, 17)

Das über die ganze Erde verbreitete Flutmotiv der Sintfluterzählung, des umfangreichsten Komplexes der Urgeschichte, drückt über die menschheitliche Erfahrung von Katastrophen hinaus das grundsätzliche Wissen um die Möglichkeit von Bedrohung, Vernichtung und Bewahrung der Schöpfung aus[49]. Die biblische Fluterzählung, die zweifellos die mesopotamische Linie der Tradition gekannt hat[50], beschäftigt vom Bekenntnis zum einen Gott her das Problem von Gericht und Rettung als Tat des einen Gottes. Die Motivierung durch die Radikalisierung menschlicher Schuld wird gegenüber den altorientalischen Mythen zentral, wo die Rivalität der Götter entscheidend mitspielt.

Der Jahwist bezeugt Gottes Ringen mit sich selbst gegenüber der total verdorbenen Menschheit (6, 5 ff), das Unterlaufen des eigenen Gerichtsbeschlusses durch die Bewahrung Noachs und mit ihm der Schöpfung in der Arche. Grundlegend ist bei J, wie aus dem Schluß (8, 21 f) hervorgeht, das unbegreifliche Erbarmen Gottes als tragender Grund der Geschichte: die Menschheit lebt, weil Gott nicht tut, was sie verdient. Gott hat sich die Möglichkeit der Vernichtung der Schöpfung grundsätzlich genommen, er erbarmt sich unser, weil wir Sünder sind[51].

Die Priesterschrift[52] sagt auf ihre Art, daß die Gewalttat des Menschen (6, 11) die gute Schöpfung von Gen 1 ins Chaos zurückstürzt (7, 11) und daß Rettung Neuschöpfung ist (vgl. die Zeitangaben 8, 13 a und den neuerlichen Schöpfungssegen in 8, 17 ff) und durch Ausführung des Befehles Gottes an Noach geschieht (6, 13 f; 8, 15 f; 7, 13 f). Sie wird endgültig besiegelt durch Gottes feierliche Selbstverpflichtung im Bund (9, 8—17) gegenüber der Schöpfung, die freilich nach den noachitischen Geboten in 9, 1—6 die Spuren der Gebrochenheit an sich trägt (vgl. dagegen Gen 1, 29 f).

Wir müssen auf Hinweise zu weiteren interessanten Einzelfragen verzichten, wie etwa der symbolischen Bedeutung der Zahlen der Vorflutpatriarchen in Gen 5 und ihrer Beziehung zu den außerbiblischen Texten[53], der Erzählung von Noachs Fluch und Segen mit ihrem Doppelgesicht von Urgeschichte und Stammesgeschichte[54], oder der Weltkunde mit universalem Horizont in der Völkertafel von J und P in Gen 10, diesem ersten großen Zeugnis der Einheit der Menschheit in einer Vielfalt von Völkern. — Abschließend sei der größere Zusammenhang von Gen 1—11 noch angedeutet.

---

[48] Versuche vielfältiger Aktualisierung s. den in Anm. 2 u. 46 genannten Sammelband; *Drewermann*, Strukturen, 277, nennt die Erzählung eine „Apokalypse der Geschichte".

[49] Fragen nach Datierung und Ausdehnung der Sintflut sind bereits vom religionsgeschichtlichen Horizont her fehl am Platz: vgl. ausführlich *Westermann*, BK I/1, 536—546.

[50] Zum Vergleich von Einzelzügen des Atrahasis- bzw. Gilgameschepos mit Gen 6, 5—8, 22 s. *Keel / Küchler*, Synoptische Texte, 24—40, sowie *Beyerlin*, Textbuch, 115—118 (Atrahasis) u. 118—122 (Gilgamesch T. XI).

[51] Dies betont *Drewermann*, Strukturen, 206 f, 228 f.

[52] Eine Aufgliederung von J und P s. bei *Keel / Küchler*, Synoptische Texte, 24—40.

[53] Dazu vgl. im Anschluß an *M. Barnouin*, Recherches numériques sur la généalogie de Gen V, RB 77 (1970), 347—365, die Ausführungen von *Schedl*, Urstandstheologie, über die kosmische Bedeutung dieser Zahlen.

[54] *Ruppert*, Genesis, 118 f.

IV. Gen 1–11 im Kontext einer Heilsgeschichte

1) Verschiedene Elemente in Gen 1–11 zeigen, daß es über verschiedene zeitlose Aspekte und Möglichkeiten menschlicher Existenz hinaus um den Menschen in und mit einer fortschreitenden Geschichte geht[55].

Bereits innerhalb der Urgeschichte begegnet der Mensch als einer, der auf Grund des Schöpfungssegens in Zeit und Raum hineinwächst (Gen 5 u. 10), der in der Bewältigung der Welt schöpferisch voranschreitet, der aber auch bei J bereits von der Last einer Geschichte der Schuld gezeichnet scheint, ohne daß wir die Erzählungen auf historische Einzelfakten fixieren müssen.

Gen 1–11 als Prolegomenon zur folgenden Väter- und Volksgeschichte (Gen 12–50; Exodus) weist bereits verschiedentlich über sich hinaus. P hebt dies neben den Genealogien vor allem durch das Element des göttlichen Wortes hervor, das von Gen 1 an alles Geschehen strukturiert und bestimmt (vgl. Gen 1; 7, 13–16 a; 8, 15–19; 17; Ex 6; 24, 15 b–18; 25, 1 ff). J läßt das für ihn wichtige Thema der Nachkommenschaft bereits in Gen 3, 15 anklingen und umgreift mit dem Wort vom Abrahamssegen für alle Sippen der Erde im Neueinsatz 12, 1–3 auch die in der Urgeschichte gezeichnete und nach 11, 1–9 zerstreute Menschheit[56].
Der Mensch ist demnach nicht nur bestimmt vom Segen des Schöpfers, von Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Widerspruches, sondern wesentlich auch von den in der Geschichte Israels ergangenen und erfahrenen Verheißungen Gottes. Er ist nicht bloß trotz seiner Anlage zum Bösen (8, 21) getragen und bewahrt: er hat trotz dieser Anlage von Gott her Ziel und Zukunft[57].

2) Die Urgeschichte war innerhalb des AT ein Wort über den Menschen auch außerhalb und vor Israel, d. h. daß Gott auch jenseits aller Grenzen am Werk ist. Als bleibend gültiges Wort Gottes ist Gen 1–11 Botschaft der Hoffnung, daß er es auch über die Geschichte und den Raum der Kirche, des Israels Gottes im NB hinaus bleiben möge. Sinnvolles Arbeiten in der Kirche ist nur möglich im Glauben, daß Gottes segnendes und bewahrendes Handeln immer noch die ganze Welt meint, daß der Schöpfer, der das erste Wort zum Sein über die Welt gesprochen hat, über alle Katastrophen und Gerichte hinweg auch ein letztes Wort der Bewahrung und Neuschöpfung des Ganzen sprechen wird (vgl. Jes 65, 17; Offb 21, 1–6)[58].

3) Gen 1–11 bleibt so grundlegend auch für unser christliches Reden von der Welt und vom Menschen. Darüber hinaus sind gerade diese Texte in der heutigen geistigen Situation geeignet, die vielfältigen Stimmen über Welt und Mensch vor dem Gott von Gen 1–11 zusammenzuführen und Brücken zu schlagen zwischen den Einzeldisziplinen, die im Zuge ihrer gewiß notwendigen, aber zugleich gefährlichen Separierung und Eigenentwicklung die Welt und den Menschen in unendlich viele Bereiche aufgeteilt, ja z. T. zerrissen haben. Viele haben so ihren ‚homunculus' vor sich, der mit feinsten Methoden betrachtet wird: der Chemiker, der Biologe, der Chirurg auf dem Operationstisch, der Verhaltensforscher und Psychologe in Beobachtungen, Tests und Analysen von Verhaltensweisen, ähnlich der Soziologe; wahrscheinlich ist auch die Theologie mit ihrer teilweisen Separierung eines religiösen Bereiches davon nicht ausgeschlossen.

---

[55] So *Ruppert*, Genesis, 15; *Drewermann*, Strukturen, 313, mit Recht gegenüber manchen Akzenten bei Westermann.

[56] Vgl. *O. H. Steck*, Gen 12, 1–3, und die Urgeschichte des Jahwisten, in: *H. W. Wolff* (Hg.), Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 525–554.

[57] Diese wesentliche Bestimmung und Prägung des Menschen von Gen 1–11 durch die Geschichte Israels betont übrigens auch *Westermann*, BK I/1, 92. 783. 805.

[58] Vgl. *Westermann*, Urgeschichte, 114.

Die biblische Urgeschichte gibt im Lichte des Gottes Israels vor allen diesen Sonderungen den *Blick auf den ganzen Menschen* frei: in seiner Hineingebundenheit in den Kosmos, bzw. an die Erde, in der Beziehung zum Tier, im Kulturfortschritt, in seiner Partnerschaft als Mann und Frau, als Bruder, aber genau so selbstverständlich auch als einer, zu dem von Anfang an als Bild Gottes der Anruf Gottes (2, 16 f; 3, 9; 4, 9 u. a.) und die Anrufung Gottes (4, 26) gehört, die in Jahwe, dem Gott Israels, der für uns der Vater Jesu Christi ist, ihr Ziel erreicht.
Verkündigung der Urgeschichte und Gespräch darüber können über alle Teilbereiche hinweg — gerade dessen bedürfen wir — vom Ganzen der Welt und des Menschen sprechen, weil der Gott, von dem dort die Rede ist, der Gott und Schöpfer von Himmel und Erde, d. h. eben dieses Ganzen ist[59].

[59] Dies nachdrücklich wieder bewußt gemacht zu haben, ist ein Verdienst der Arbeiten von Westermann zu Gen 1—11.

GERHARD SCHNEIDER

Die theologische Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien

1. Crucifixus etiam pro nobis

Das Verständnis des Heilswerkes Jesu Christi ist in der christlichen Überlieferung schon sehr früh mit der Deutung des Kreuzestodes verbunden worden[1]. Diese Tatsache ist freilich nicht so selbstverständlich, wie es uns Heutigen scheinen mag. „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes" (1 Kor 1, 18). Paulus ist sich dessen durchaus noch bewußt, was wir heute meist übersehen: Die Weisheit der Welt vermag im Kreuzesgeschehen kein Heilsereignis zu sehen. Ein als Verbrecher am Kreuz Hingerichteter kann nur dann als Heilbringer erkannt werden, wenn man die „Torheit" der christlichen Predigt anzunehmen bereit ist. „Denn während Juden Zeichen fordern und Griechen nach Weisheit fragen, predigen wir Christus, den gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden aber eine Torheit, für die Berufenen selbst aber, sowohl Juden als Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1, 22—24).

Im Neuen Testament gibt es „Modelle", die das Heilswerk Christi nicht exklusiv an den Kreuzestod gebunden sehen. Im lukanischen Werk wird dem Gekommensein Jesu als solchem Heilsbedeutung zugeschrieben. Simeon, der das Jesuskind auf seinen Armen hält, kann bereits dankbar sagen: „Meine Augen haben dein Heil gesehen" (Lk 2, 30). Jesus selbst sagt nach seiner Einkehr bei Zachäus: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren ...; denn der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten" (19, 9 f). Der vierte Evangelist sieht das Heil wesentlich in der Inkarnation des ewigen Logos grundgelegt, der uns die Offenbarung brachte

[1] Siehe dazu neuerdings *G. Delling*, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972; *H.-W. Kuhn*, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975) 1—46; *K. Kertelge* (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (Qu. Disp. 74), Freiburg 1976; *O. Knoch*, Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, in: ThPQ 124 (1976) 3—14; *M.-L. Gubler*, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (Orbis Bibl. et Orientalis 15), Fribourg/Göttingen 1977.

(Joh 1, 14–18). Ein anderes „Modell" sieht das Ärgernis des Kreuzestodes Jesu Christi dadurch „aufgehoben", daß Gott es in der Auferweckung gewissermaßen korrigierte (vgl. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f; Apg 2, 22–24; 3, 14 f; 4, 10; 10, 39 f). Diesem Verkündigungsschema folgen weitgehend die Passionsdarstellungen der vier Evangelien, insofern sie als Gesamtkomposition im Osterbericht ihren Abschluß finden[2].

Eine der ältesten Aussagen über das Erlösungswerk Jesu Christi ist die über die Sühnewirkung des Todes Jesu. Sie findet sich in den Abendmahlsworten Jesu und ist im Lichte von Jes 53, 10–12 zu lesen, wo vom leidenden Knecht Jahwes gesagt ist, daß er für die Sünden der Vielen sein Leben gab. Das Blut Jesu wurde „für die Vielen vergossen" (Mk 14, 24). Mt 26, 28 fügt hinzu: „zur Vergebung der Sünden". 1 Kor 11, 24 bezeugt den Sühnegedanken beim Brotwort: „Dies ist mein Leib für euch." Lk 22, 19. 20 endlich hat die „Für-euch"-Wendung zugleich beim Brotwort und beim Kelchwort Jesu. In diesem Zusammenhang ist ferner das Logion Mk 10, 45 zu erwähnen, das vom Menschensohn sagt, er sei nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, „sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen". Dieses Logion steht im ältesten Evangelium bedeutungsvoll vor dem Einzug Jesu in Jerusalem. Es liest sich fast wie eine deutende Überschrift zur folgenden Leidensgeschichte.

Wahrscheinlich darf man die Sühnedeutung des Todes Jesu auf den geschichtlichen Jesus, auf seine Abendmahlsworte zurückführen. In den auch sonst in der frühchristlichen Überlieferung nachzuweisenden Aussagen über das Sterben Christi oder seine Selbsthingabe „für uns" (vgl. Röm 4, 25; 5, 6–8; 8, 32; 1 Kor 15, 3; 2 Kor 5, 14 f; Gal 1, 4) wird der Tod Jesu als das grundlegende und entscheidende Heilsgeschehen gekennzeichnet, auf das wir Menschen angewiesen sind. Sie bezeugen das Bemühen des frühesten Christentums, den Tod Jesu als Ausdruck des Heilshandelns Gottes zu deuten[3]. Nach dem Modell der jüdischen Sühneanschauung war es möglich, den Tod Jesu positiv zu deuten als einen Tod zur Sühne für unsere Sünden.

Der Tod Jesu wird dabei nicht einfach im Sinne des zeitgenössischen Judentums als ein Martyrium gesehen, bei dem der sterbende Gerechte mit Sühneintention in den Tod geht. Vielmehr ist er ein von Gott selbst eingeleitetes Sühnegeschehen, bei dem Gott die Sühne bereitstellt, deren wir Sünder bedürfen. Das jüdische Vorstellungsschema von einer Gott zu erstattenden Ersatzleistung wird also in entscheidender Weise in Frage gestellt (Röm 3, 25). Die Sühne gilt ferner „den Vielen", sie kommt nicht nur den eigenen Volksgenossen zugute[4].

Angesichts der grundlegenden Tragweite der Sühneaussage ist es nun auffallend, daß die Passionserzählungen der Evangelien – abgesehen von den Abendmahlstexten[5] – den Sühnegedanken nicht bezeugen, auch dort nicht, wo sie den Kreuzestod Jesu berichten. Deshalb beansprucht die Frage erhöhte Aufmerksamkeit, ob und in welcher

---

[2] Vgl. Phil 2, 5–11. Nach diesem vor-paulinischen Christuslied beantwortete Gott die Selbsterniedrigung Christi, die im Tod ihren Tiefpunkt erreichte, mit der unvergleichlichen „Erhöhung".

[3] Vgl. *A. Vögtle*, Der verkündigende und verkündigte Jesus „Christus", in: *J. Sauer* (Hg.), Wer ist Jesus Christus?, Freiburg 1977, 27–91: „Da Jesus im Wissen seiner Jünger mit seinem Tod für die von ihm proklamierte und gelebte Botschaft von dem dem Sünder zuvorkommenden, absolut heilswilligen Vater-Gott eingestanden war, *konnte der Heilssinn dieses Sterbens nicht anders denn als von Gott initiierter sündentilgender Akt erkannt und verstanden werden.* Auch im Falle der erst nachösterlichen Erkenntnis des Heilssinns des Sterbens Jesu besteht kein Grund, deren Offenbarungsqualität zu bezweifeln" (78).

[4] *K. Kertelge*, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: *ders.*, Der Tod Jesu 114–136, näherhin 118–120.

[5] Diese sind traditionsgeschichtlich wohl nicht von Anfang an mit der Passionserzählung verbunden gewesen. Die gegenteilige Auffassung (Mk 14, 22–25 als *Bestandteil* der ältesten Passionserzählung) vertritt *R. Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, in: *Kertelge*, Der Tod Jesu, 137–187.

Weise die vier „Evangelisten" den Tod Jesu als Heilsgeschehen erzählen. Bei der Beantwortung dieser Frage werden unterschiedliche Aspekte und Nuancen der vier Evangelien in den Blick kommen. Die unterschiedliche theologische Sicht der Evangelien kann dabei an konkreten Vergleichstexten erkannt werden[6]. Die vier Texte über den Kreuzestod Jesu miteinander zu vergleichen, ist nicht nur vom gemeinsamen Erzählgegenstand her berechtigt. Der Vergleich wird deswegen theologisch belangvoll, weil hier nicht vier Augenzeugen nach ihrer subjektiven Sicht unterschiedlich akzentuierten, sondern weil diese Erzähler überkommene Texte im Hinblick auf ihre Leser bewußt neugestalteten[7].

2. Mk 15, 33–39: Der Tod Jesu ist „kosmische" Wende

Hinter dem markinischen Kreuzigungsbericht steht die älteste Erzählung von der Kreuzigung und dem Tod Jesu[8]. Die uns heute vorliegende Kreuzigungserzählung geht auf einen vor-markinischen Bericht zurück, der sich indessen kaum mehr rekonstruieren läßt. Die verschiedenen neueren Versuche, den hinter Mk 15, 20 b–41 stehenden „Urbericht" oder gar mehrere zugrunde liegende Quellen zurückzugewinnen, sind untereinander so widerspruchsvoll, daß man am liebsten auf einen solchen Rekonstruktionsversuch verzichten möchte. Von fünf verschiedenen Forschern werden übereinstimmend nur die Verse 15, 22 a. 24 a (37) dem ältesten Bericht zugeschrieben[9].

---

[6] Die Kreuzigung bzw. der Kreuzestod Jesu wird nach den unterschiedlichen Darstellungen der Evangelisten behandelt von *H.-W. Bartsch*, Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern, in: ThZ 20 (1964) 87–102; *W. Trilling*, Der Tod Jesu, Ende der alten Weltzeit (Mk 15, 33–41) in: *ders.*, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsmäßiger Auslegung (Biblische Handbibliothek 4), München 1969, 191–211; *J. Lange*, Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien, in: Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 40–55; *H.-R. Weber*, Kreuz. Überlieferung und Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum (Themen der Theologie, Ergänzungsband), Stuttgart 1975.

[7] Zur Theologie der kanonischen Passionserzählungen sind vor allem folgende Untersuchungen zu berücksichtigen: *K. H. Schelkle*, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments, Heidelberg 1949; *J. Schmid*, Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien, in: Geist und Leben 27 (1954) 6–15; *X. Léon-Dufour*, Passion (Récits de la), in: Dictionnaire de la Bible, Suppl VI (1960) 1419–1492; *P. Benoit*, Passion et Résurrection du Seigneur (Lire la Bible 6), Paris 1966; *W. Trilling*, Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien, in: Lebendiges Zeugnis 1/1966, 28–46; *H. Conzelmann*, Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, hg. von *F. Viering*, Gütersloh 1967, 35–53; *A. Vanhoye*, Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques, in: NRTh 99 (1967) 135–163; *G. Schneider*, Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (Biblische Handbibliothek 11), München 1973; *G. S. Sloyan*, Jesus on Trial. The Development of the Passion Narratives and Their Historical and Ecumenical Implications, Philadelphia 1973; *F. Bovon*, Les derniers jours de Jésus. Textes et événements, Neuchâtel 1974; *H. Cousin*, Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion, Paris 1976. — Zur historischen Rückfrage nach dem Verlauf des Prozesses und der Passion Jesu seien genannt: *P. Winter*, On the Trial of Jesus (Studia Judaica 1), Berlin 1961 (²1974); *E. Lohse*, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, Gütersloh 1964; *J. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, Regensburg ⁴1969.

[8] Zur Theologie der Mk-Passion siehe neuerdings *L. Schenke*, Studien zur markinischen Passionsgeschichte (FzB 4), Würzburg 1971; *ders.*, Der gekreuzigte Christus (SBS 69), Stuttgart 1974; *D. Dormeyer*, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (NTA NF 11), Münster 1974; *W. Schenk*, Der Passionsbericht nach Markus, Gütersloh 1974; *H. Schlier*, Die Markuspassion (Kriterien 32), Einsiedeln 1974; *W. H. Kelber* (Hg.), The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16, Philadelphia 1976.

[9] *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁵1961. 294–296; *J. Finegan*, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (BZNW 15), Gießen 1934, 75–78; *V. Taylor*, The Gospel according to St. Mark, London

Doch geht es nicht an, dem Urbericht nur die vordergründigen Fakten der Verbringung Jesu nach Golgotha, der Kreuzigung und des Todes Jesu zuzuweisen. Denn der Urbericht wird wenigstens *eine* Deutung des Todes Jesu enthalten haben.
Bei der heutigen Forschungslage wird man mit E. Schweizer und R. Schnackenburg[10] von einer detaillierten Rekonstruktion des vor-markinischen Berichts absehen und sich auf die Interpretation des Mk-Textes und seines Kontextes beschränken. Der Kreuzigungsbericht erzählt zunächst die Kreuzigung (15, 20 b—27) und die dreifache Lästerung des Gekreuzigten (29—32). Den Höhepunkt bildet der Abschnitt über den Tod Jesu, dem wir uns nun zuwenden (33—39). Auf ihn folgt als Ausklang die Erwähnung der galiläischen Frauen, die „von ferne zuschauten" (40—41).

Mk 15, 33—39
33 Und als die sechste Stunde anbrach, kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde. 34 Und zur neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lema sabachthani? Das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
35 Und einige von den Dabeistehenden, die das hörten, sagten: Siehe, er ruft den Elija! 36 Da lief einer hin, füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken, indem er sprach: Laßt, wir wollen sehen, ob Elija kommt, ihn herabzunehmen!
37 Jesus aber stieß einen lauten Schrei aus und verschied. 38 Und der Vorhang des Tempels riß entzwei von oben bis unten. 39 Als aber der Hauptmann, der ihm gegenüber dabeistand, sah, daß er so verschied, sprach er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.

Dem Kreuzestod Jesu geht eine Finsternis voraus, die sich am hellen Mittag ereignet (V. 33). Dieses kosmische Zeichen erinnert an die Finsternis vor der Weltschöpfung und deutet zugleich auf den erwarteten Weltuntergang (Mk 13, 24 f). Es ist, als hätte nun Gott sein Schöpfungswort zurückgezogen. Einer solchen Deutung entspricht nicht nur der im Vers 34 folgende Ruf des sterbenden Gekreuzigten, der sich von Gott verlassen weiß. Zu ihr paßt auch die gesamte Passionsdarstellung des Markus. Jesus ist von allen verlassen und wendet sich mit dem fragenden Ruf des verfolgten Gerechten aus Psalm 22, 2 an seinen Gott. Angesichts der kommenden Passion waren die Jünger allesamt geflohen. Petrus hatte Jesus verleugnet. Auch das Volk forderte schließlich seine Kreuzigung. Das Mißverständnis der Anwesenden, Jesus rufe Elija als Nothelfer herbei (VV. 35 f), unterstreicht, daß niemand Jesus zu Hilfe kam. Jesus stirbt offensichtlich in völliger Verlassenheit. Daß Gott dennoch zu ihm stand, daß er seinen Sohn nicht dem Tod überließ, offenbart erst der Ostermorgen.

Als unmittelbare Auswirkung des Todes Jesu nennt der Text das Zerreißen des Tempelvorhangs. Seine verhüllende und den Zugang zum Allerheiligsten „reservierende" Funktion ist zu Ende. Der Riß „von oben bis unten" — also von Gott her vollzogen — bedeutet das Ende der bisherigen Kultordnung. Die zweite Wirkung des Kreuzestodes ist positiv. Der heidnische Hauptmann bekennt seinen Glauben zu Jesus als dem Sohn Gottes. Vers 39 sagt ausdrücklich, daß *die Weise* des Sterbens Jesu das Bekenntnis veranlaßte. Diese Angabe bezieht sich auf Vers 37, wo der „laute Schrei" Jesu erwähnt ist, unter dem er starb. Somit dürfte dieser ungewöhnliche Schrei als Siegesruf verstanden sein, so daß Jesus im Sterben Sieger blieb. Der Zugang der

---

1952 (Neudruck 1963), 651; *J. Schreiber*, Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967, 32; *E. Linnemann*, Studien zur Passionsgeschichte (FRLANT 102), Göttingen 1970, 158. 182.

[10] *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1967, 198—209; *R. Schnackenburg*, Das Evangelium nach Markus, 2. Teil (Geistliche Schriftlesung 2/2), Düsseldorf 1971, 299—315.

Heiden zu Gott ist durch den Tod Jesu eröffnet. Der römische Centurio steht stellvertretend für die Heidenwelt. Wenn es richtig ist, daß die vorausgehende Finsternis den Rückfall in die chaotischen Zustände vor der Schöpfung symbolisiert, dann ist der Glaube an den Sohn Gottes, der sich nun allen Menschen eröffnet, die jenseits des Todes Jesu beginnende Neuschöpfung[11].

Der erst jenseits des Kreuzestodes Jesu ermöglichte christologische Glaube schließt seinem Wesen nach das „Paradox" des Kreuzes mit ein. Im Kreuz erfolgt die entscheidende Offenbarung von Gott her. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte (16, 6). Dieser Aussage dient letztlich die gesamte Komposition des ältesten Evangeliums, das in mehrfacher Hinsicht auf die Passion hin gestaltet ist[12]. Dabei stellen die Offenbarungsworte über Jesus als den Gottessohn entscheidende Markierungspunkte dar[13]. Was von Gott her das wahre Wesen Jesu ist, seine Gottessohnschaft, wird erst nach dem Kreuzestod den Menschen recht erkennbar. Jesu Gottessohnschaft wäre ohne die Dahingabe in den Kreuzestod in ihrem wahren Wesen verkannt.

3. Mt 27, 45–54: Der Tod Jesu läßt die endzeitliche Auferstehung der Toten beginnen

Die matthäische Darstellung des Kreuzestodes Jesu schließt sich eng an die Vorlage Mk 15, 33–39 an, wie dies im ganzen von der Mt-Passion gesagt werden kann[14]. Lediglich der Schluß von Vers 51 und die Verse 52. 53 gehen über die Mk-Darstellung hinaus und sind Sondergut, das der Evangelist zur Verdeutlichung eingeschaltet hat[15]. Die betreffenden Verse schließen an die Aussage über das Zerreißen des Tempelvorhangs an:

> *Mt 27, 51–53*
> *51 Und siehe: der Vorhang des Tempels zerriß von oben bis unten entzwei, und die Erde bebte und die Felsen spalteten sich, 52 die Gräber öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf; 53 und sie kamen heraus aus den Gräbern und gingen nach seiner Auferstehung hinein in die heilige Stadt und erschienen vielen.*

Der Evangelist hat die Auswirkung des Todes Jesu mit verschiedenen apokalyptischen Motiven gezeichnet. Mit der Aufforderung „Und siehe!" macht er auf die Bedeutsamkeit der folgenden Geschehnisse aufmerksam (V. 51 a). Wie Markus sieht er im Kreuzestod ein endzeitliches und ein die ganze Welt betreffendes Ereignis. Das Zerreißen des Tempelvorhangs wird von einem Erdbeben begleitet, bei dem sich die Felsen spalten (V. 51). Das Beben führt zur Öffnung der Gräber. Diese wiederum findet ihr Ziel in der Auferstehung vieler „entschlafener Heiliger" (V. 52). Das Kreuz eröffnet somit grundsätzlich die endzeitlich erwartete Totenauferweckung. Freilich weiß der Evangelist, daß Jesus der erste der Auferstandenen ist. Deshalb nimmt er die kühne Aussage wenigstens in ihrem Zeitbezug zurück und sagt, daß die Auferstandenen erst „nach seiner Auferstehung" in Jerusalem erschienen seien (V. 53). Doch bleibt die „realistische" Angabe[16] über die am Karfreitag Auferweckten ein

---

[11] Nach Gal 6, 14 f hat mit dem Kreuz Christi das Gesetz sein Ende gefunden und die Neue Schöpfung begonnen.

[12] Siehe dazu *Schneider*, Die Passion Jesu 156 f.

[13] Vgl. Mk 1, 11 als Wort an Jesus, 9, 7 an Petrus, Jakobus und Johannes, 14, 62 als Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat.

[14] Zur Passionserzählung nach Mt siehe *N. A. Dahl*, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: NTS 2 (1955/56) 17–32; *W. Trilling*, Der Passionsbericht nach Matthäus, in: Am Tisch des Wortes 9 (Stuttgart 1966) 33–44; *D. P. Senior*, The Passion Narrative According to Matthew (Bibliotheca EThL 39), Löwen 1975.

[15] Vgl. ähnliche Erweiterungen gegenüber der Vorlage: Mt 27, 19. 24–25; 28, 2–4.

[16] „Und sie kamen heraus aus den Gräbern", „sie gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen".

Problem. In der römisch-hellenistischen Literatur wird verschiedentlich berichtet, beim Tod bedeutender Männer habe es Sonnenfinsternisse, Erdbeben und Erscheinungen Verstorbener gegeben[17]. Doch ist Mt 27, 51–53 eher aus der Motivwelt der frühjüdischen Apokalyptik zu verstehen.

Es kommt dem Evangelisten darauf an, daß nach dem Kreuzestod nicht nur Jesus selbst auferweckt wurde, sondern auch für die „Heiligen" die Auferweckung Wirklichkeit wurde. Gott ist auch im Tod seines Sohnes mit seiner Allmacht gegenwärtig. Die hoheitliche Macht Jesu, der den Vater um zwölf Legionen Engel bitten (26, 53), den Tempel zerstören und aufbauen könnte (26, 61), tritt offenbar nur zurück, weil der Sohn Gottes auf ihre Ausübung verzichtet. Der Hauptmann und – so sagt 27, 54 über Mk 15, 39 hinaus – die Soldaten, die mit ihm zur Bewachung Jesu aufgeboten waren, werden durch das Beben mit Furcht erfüllt. Aus dieser Furcht heraus bekennen sie: „Wahrhaftig, Gottes Sohn war dieser." Mit der erfahrbaren Gegenwart Gottes in seinem Sohn, der bis in den Tod gehorsam war und auf seine Macht verzichtete, beginnt der Glaube und das Christusbekenntnis. Daß es bei Heiden beginnt, ist eine Herausforderung an das Gottesvolk Israel, das seinen Messias verworfen hatte (27, 25).

Matthäus verbindet den Tod Jesu enger mit dessen Auferstehung als Markus. Das wird daraus ersichtlich, daß die kosmischen Zeichen bei beiden Ereignissen auftreten (27, 51 b–53; 28, 2–4). Der Tod Jesu ist zugleich mit der Auferweckung Anfang einer neuen Welt, in der die Toten auferweckt werden. Eine eindeutige Markierung der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels fehlt in der Mt-Passion. Die Auferweckung Jesu bringt seine himmlische Machteinsetzung und die Jüngerschaft für alle Völker (28, 18–20). Damit wird der „kirchliche" Horizont der matthäischen Darstellung sichtbar: Alle Völker, auch die Heiden, sind in die Jesusjüngerschaft gerufen.

4. Lk 23, 44–48: Der leidende Jesus ist Wegbereiter und Vorbild

Auch der Evangelist Lukas hat die Todesszene seiner Vorlage Mk 15, 33–39 umgestaltet[18]. Die Angabe über den Tempelvorhang zieht er zu der über die Finsternis bis zur neunten Stunde (V. 45). Vielleicht sieht er in diesen Ereignissen jene vom Propheten Joel angekündigten (3, 3 f) „Wunder am Himmel" und „auf Erden". Sie sind hier Begleitzeichen des Todes Jesu. Statt des Verlassenheitsrufes aus Ps 22 bietet Lukas ein gottergebenes Sterbegebet Jesu[19]. Dabei stellt er dem Gebetswort aus Ps 31, 6 die Vater-Anrede voran: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" (V. 46 b). Mit einem entsprechenden Gebet läßt Lukas den Märtyrer Stephanus in den Tod gehen (Apg 7, 59). Dieser richtet indessen sein Gebet an *Jesus:* „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!" Jesus ist somit als das Vorbild für den Jünger dargestellt. Eine Gemeinde, die das Alte Testament als Hinweis auf das Christusgeschehen las, konnte ohne Bedenken dem sterbenden Jesus ein anderes Psalmwort in den Mund legen.

Für den dritten Evangelisten steht die paränetische Funktion der Leidensgeschichte Jesu im Vordergrund. Jesus geht den Seinen den Leidensweg in die Herrlichkeit voraus (24, 26; vgl. Apg 14, 22). Der Hauptmann preist Gott, nachdem er das

---

[17] Dazu *Lange,* Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu 42 f.

[18] Zur Theologie der Lk-Passion siehe *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit (BHTh 17), Tübingen [4]1962, 66–86. 186–188; *J. Blinzler,* Passionsgeschehen und Passionsbericht des Lukasevangeliums, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 1–4; *G. Schneider,* Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion (StANT 22), München 1969; *F. Schütz,* Der leidende Christus (BWANT 89), Stuttgart 1969, bes. 42–112; *A. Stöger,* Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 4–8; *V. Taylor,* The Passion Narrative of St. Luke (SNTS Monograph Series 19), Cambridge 1972.

[19] Weil Lukas den Eloi-Ruf Jesu tilgte, mußte er auch das Mißverständnis, Jesus habe nach Elija gerufen, übergehen.

ergebene Sterben des Gekreuzigten erlebt hatte (V. 47 a); er bekennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter" (V. 47 b). Er erkennt, daß Jesus unschuldig zum Kreuzestod verurteilt wurde. Nicht nur der Hauptmann kam zu dieser für den Glauben grundlegenden Erkenntnis, die den Kreuzestod Jesu als einen fatalen Irrtum erscheinen läßt. Auch das Volk, das zu diesem „Schauspiel" zusammengekommen war, sah die Begleitumstände des Todes Jesu „und schlug an die Brust" (V. 48). Diese Angabe, die in der Vorlage des Evangelisten keine Grundlage hat, folgt dem Stil der Märtyrerberichte und zeigt, daß der in den Tod gehende Blutzeuge noch im Sterben die Menschen seiner Umgebung bekehrt[20]. Das Volk, dessen reuige Teilnahme am Geschick Jesu eindringlich hervorgehoben wird, bildet jene Gemeinde im voraus ab, die sich als Kirche zu Jesus bekennt.

Lukas spricht in seinem Evangelium von der *täglichen* Kreuzesnachfolge, zu der der Jünger aufgerufen ist (9, 23). Ein Jünger soll wie Simon von Kyrene Jesus das Kreuz *nachtragen* (23, 26). Jesus hat als „Anführer und Retter" (Apg 5, 31) diesen Heilsweg gebahnt und ist ihn uns vorausgegangen[21]. Wie die Volksmenge der Passionserzählung (Lk 23, 48) soll der Leser die Passion Jesu meditierend bedenken und dadurch zu Reue und Buße bewegt werden.

5. Joh 19, 28–30: Das Kreuz Jesu stellt die „Vollendung" des Heilswerkes dar

Die knappe, aber bedeutungsvoll gestraffte johanneische Szene des Sterbens Jesu hat mit der der Synoptiker nicht viel gemeinsam[22]. Sie steht unter dem Gedanken der Vollendung: Das Verbum „beenden, vollenden, zum Abschluß bringen" begegnet dreimal. Gemeinsam mit den drei synoptischen Evangelien bezeugt Johannes ein letztes Wort Jesu vor dem Sterben; zusammen mit Mk/Mt berichtet er von der Reichung des Essigs.

> *Joh 19, 28–30*
> *28 Darauf sagte Jesus – wissend, daß nun alles vollbracht war –, damit die Schrift vollendet würde: Mich dürstet. 29 Ein Gefäß voll Essig stand da. Sie steckten nun einen mit Essig gefüllten Schwamm auf einen Hysopstengel und hielten ihn an seinen Mund. 30 Als Jesus nun den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht; und er neigte das Haupt und gab den Geist auf.*

Vermutlich hat der vierte Evangelist, ohne von den Synoptikern direkt abhängig zu sein, Elemente der früheren Passionserzählungen aufgegriffen. Dennoch liegt seiner

---

[20] Vgl. Lk 22, 51; 23, 43.

[21] Der auf den Tod Jesu bezogene Sühnegedanke tritt im lukanischen Werk deutlich zurück. Vgl. *A. George*, Le sens de la mort de Jésus pour Luc, in: RB 80 (1973), 186–217; *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar 3/1–2), Gütersloh/Würzburg 1977, 447–449.

[22] Zur Passionsdarstellung des vierten Evangeliums sind neuerdings zu vergleichen: *J. Riaud*, La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon saint Jean, in: Bible et Vie Chrétienne 56 (1964) 28–44; *K. H. Schelkle*, Die Leidensgeschichte nach Johannes (erstm. 1965), in: Wort und Schrift, Düsseldorf 1966, 76–80; *E. Haenchen*, Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, hg. von *E. Viering*, Gütersloh 1967, 55–78; *G. Richter*, Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums, in: Bibel und Leben 9 (1968) 21–36; *A. Dauer*, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium (StANT 30), München 1972; *T. J. Forestell*, The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel (Anal. Bibl. 57), Rom 1974; *U. B. Müller*, Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, in: Kerygma und Dogma 21 (1975) 49–71; *P. von der Osten-Sacken*, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, in: EvTh 36 (1976) 154–176.

Passionserzählung „eine durchaus selbständige Überlieferung" zugrunde[23]. Eine wichtige Abweichung zwischen Johannes und den Synoptikern liegt darin, daß nach seiner Passion Jesus nicht am Passa-Fest selbst stirbt, sondern am Rüsttag des Festes, zu der Zeit, da man auf dem Tempelplatz die Osterlämmer schlachtete[24]. Trotzdem wird man nicht mit Sicherheit behaupten dürfen, der vierte Evangelist wolle Jesus als das geopferte Passa-Lamm des Neuen Bundes verstanden wissen[25].

Das Wort Jesu „Mich dürstet" war ursprünglich nur mit dem Hinweis auf die Schrifterfüllung (vgl. Ps 22, 16; 69, 22) verbunden. Der Evangelist unterstrich mit dem von ihm eingeschalteten Partizipialsatz zweierlei: das souveräne Wissen Jesu und die Auffassung, daß mit seinem Sterben „alles" vollendet sei, das gesamte Heilswerk[26]. Das letzte Wort des Sterbenden „Es ist vollbracht" greift den letzteren Gedanken wieder auf. Das Werk des Vaters hat Jesus mit seinem Tod ganz ausgeführt, und er darf zum Vater zurückkehren. Die Liebe Jesu „bis zum Ende" (13, 1) war in der Fußwaschung dargestellt und bezieht sich auf die Hingabe Jesu in den Tod[27]. Jesus hat sein Werk im Gehorsam vollendet. Nun wird ihn der Vater verherrlichen, wie er den Vater verherrlichte (17, 1. 5). Auf dem Höhepunkt der ganzen Passionsgeschichte legt der Evangelist dem Sterbenden ein Wort in den Mund, das den sieghaften Offenbarer Gottes in dem Wissen zeigt, sein Werk vollendet zu haben.

Joh 3, 14 f hatte schon die Heilsbedeutung des Kreuzes ausgesprochen. Der Menschensohn mußte „erhöht werden, damit jeder, der glaubt, in ihm ewiges Leben habe". Der Vergleich mit der von Mose erhöhten Schlange (Num 21, 9) unterstreicht die lebensvermittelnde Kraft des Kreuzestodes und den hinter diesem stehenden heilsgeschichtlichen Ratschluß Gottes. Vom Kreuz geht das Heil für die Vielen aus. Gott hat „die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigerzeugten Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe" (3, 16)[28].

6. Nos autem gloriari oportet in cruce — Rückblick und Ausblick

Die Erzählung von der Kreuzigung Jesu ist von den vier Evangelienverfassern unterschiedlich neugestaltet worden. Sie sind dabei allerdings grundlegend von überlieferten Texten ausgegangen. Diese haben sie nach den Bedürfnissen ihrer Gemeinden, nach ihren eigenen Abfassungsabsichten und theologischen Voraussetzungen neu erzählt. Deshalb dürfen die Unterschiede in ihren Passionsdarstellungen weder bei der historischen Rekonstruktion noch bei der theologischen Interpretation harmonisierend miteinander verrechnet beziehungsweise vermischt werden.

Die Unterschiede der vier Evangelien können für die Verkündigung fruchtbar gemacht werden. Sollte es zutreffen — und vieles spricht dafür —, daß der Sühne-

---

[23] *Dauer*, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium 336. Zur Traditionsgeschichte von Joh 19, 28—30 siehe ebd. 201—226. *Dauer* schreibt 19, 28—30 im wesentlichen der vorjohanneischen Erzählung zu; nur der mit „wissend" eingeleitete Satz und das Wort „Es ist vollbracht" stammen vom Evangelisten (216). Die vor-johanneische Vorlage von 19, 28—30 „setzt die Synoptiker voraus" (226).

[24] Joh 18, 28. 39; 19, 14.

[25] *Weber*, Kreuz 201 f, hat selbst gegenüber Joh 19, 36 f Bedenken, das Schriftzitat auf Jesus als Passa-Lamm oder „Lamm Gottes" (Joh 1, 29. 36) zu beziehen.

[26] Vgl. Joh 18, 4 (am Anfang der Passion). *Dauer*, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium 203, beobachtet: „Das Wirken Jesu steht in Joh unter dem Gedanken, daß er das Werk (4, 34) oder die Werke (5, 36) des Vaters erfüllt (τελειοῦν). Im Angesicht des Todes, im ‚hohepriesterlichen Gebet', hatte er seinem Vater versichert, sein Werk erfüllt zu haben (17, 4), und ihn um Verherrlichung gebeten (17, 5)."

[27] Siehe *J. Beutler*, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13, 1—2, in *Kertelge*, Der Tod Jesu, 188—204.

[28] Vgl. 1 Joh 4, 9 f als „Kommentar" zu Joh 3, 16, und zwar in Verbindung mit dem Sühnegedanken.

gedanke von den Menschen unserer Gegenwart schwer vollziehbar ist, dann können „Modelle", die den Tod Jesu auf andere Weise in seiner Heilsbedeutung herausstellen, eine Hilfe für den Glauben bedeuten. Die verschieden akzentuierten und unterschiedlich konzipierten Berichte über die Kreuzigung Jesu zeigen uns, wie wenig eine psychologisch verstehenwollende oder nachvollziehend Mitleid schenkende Haltung des Lesers den Passionsdarstellungen der Evangelien angemessen ist. Die Szene der Kreuzigung Jesu ist in den Evangelien nicht anders als der gekreuzigte Christus bei Paulus jene neue Botschaft, die den Glaubenden „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" offenbar macht (1 Kor 1, 21–31). So kann der Apostel sich des Kreuzes „rühmen", weil durch das Kreuz Jesu Christi für ihn die Welt und er für die Welt „gekreuzigt ist" (Gal 6, 14).

HELMUT KRÄTZL

Laientheologen im pastoralen Einsatz

Offene Fragen und Probleme

Die Zahl der Theologiestudenten hat in den letzten Jahren an der Wiener Universität ständig zugenommen. Im Wintersemester 1976/77 haben erstmals über 1000 Studenten an der theol. Fakultät inskribiert[1]. Aber nur rund 150 (15 Prozent davon) bereiten sich auf den Priesterberuf vor. Diese Tatsache läßt verschiedene Fragen stellen: Wieso studieren heute, in einer Zeit, die immer stärker säkularisiert wird, so viele junge Menschen Theologie? — Welche Berufe wollen oder können diese Studenten einmal ergreifen? — Wo werden diese Laientheologen in der Kirche morgen stehen, geistig und beruflich? — Ist diese große Zahl von Theologiestudenten für die Kirche eine Chance, oder kann sie auch zu einer Gefahr werden? — Jedenfalls muß dieses Phänomen an den theol. Fakultäten des deutschen Sprachraumes (auch an anderen theol. Fakultäten Österreichs und der BRD ist die Zahl der Laientheologen beträchtlich) alle, die in den Diözesen eine zentrale Leitungsfunktion haben, zum Nachdenken bringen, geht es doch um die Verantwortung für so viele heranwachsende junge Menschen und für möglicherweise sehr wesentliche Vorgänge in der Kirche selbst.

Im folgenden wird ganz bewußt nicht auf die theologische Frage des Amtes und der Dienste in der Kirche eingegangen[2], auch nicht auf die grundsätzlichen Probleme rund um die Stellung des Laientheologen in der Kirche[3], sondern es wird einfach dargelegt,

---

[1] Statistik der Laientheologen in Österreich — Studienjahr 1976/77, in: Christl. Päd. Blätter 90 (1977), Nr. 4, 259–261.

[2] Zur Theologie des Amtes und der Dienste in der Kirche sei aus den verschiedenen Untersuchungen besonders hingewiesen auf: *Peter Hünermann:* Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute, in: *F. Klostermann* (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977, 58–94. — *Hermann J. Pottmeyer:* Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung, in: ThGl. 66 (1976), 313–333. — Vgl. auch Erklärung der Bischöfe der deutschen Bundesrepublik in ihrer Frühjahrsversammlung vom 28. 2. bis 3. 3. 1977 in Essen über die „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste", in: Wiener Diözesanblatt 115 (1977) 49–54.

[3] Diese Frage wurde besonders untersucht von *Leo Karrer,* Von Beruf Laientheologe? Herder 1970; *ders.,* Laientheologen in pastoralen Berufen, Grünewald 1974; *ders.,* Entwurf einer Theorie der Integration von Laien(-Theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 32 (1977) 36–57.

was sich in der Erzdiözese Wien bei Ausbildung und Einsatz der Laientheologen in den letzten Jahren für Probleme ergeben haben, was zu ihrer Lösung versucht wurde und was an wichtigen Fragen offen geblieben ist.

I. Probleme hinsichtlich der Ausbildung und des Einsatzes von Laientheologen im kirchlichen Dienst

Studienmotivation

Bei vielen Theologiestudenten läßt sich über die Motivation zum Studium nichts Exaktes aussagen. Vor allem deshalb, weil die Studenten selbst in vielen Fällen ihre Motive nicht präzise formulieren können. Dies verwundert, ja beunruhigt sogar. Viele scheinen das Studium zu beginnen, weil sie einfach Interesse an theologischen Fragen haben. Sie machen aber später keine Prüfungen[4] und ändern dann die Studienrichtung. Ein beträchtlicher Teil der Studenten strebt hauptsächlich die Qualifikation für den Religionsunterricht an. Viele kombinieren auch mit anderen Studienfächern und lassen sich die Möglichkeit zum Unterricht da und dort offen. Einige hatten früher die Absicht, Priester zu werden, diese aber dann aus persönlichen Gründen aufgegeben, nicht selten wegen des zu übernehmenden Zölibats. Sie wollen aber dennoch später in der Kirche arbeiten. Die Skala der Motivation reicht also von bloßer intellektueller Neugier über wissenschaftliches Interesse, persönliche Glaubensfrage, spezifische Berufsabsicht im Schulfach bis hin zur Bereitschaft, sich mit ganzer Existenz, soweit es einem Laien möglich ist, in der Gemeindearbeit zu engagieren[5]. Diese Undurchschaubarkeit der Studienmotivation beunruhigt schon deshalb, weil die in der Kirche Verantwortlichen hier einer beträchtlichen Zahl junger Menschen gegenüber stehen, die in besonderer Weise in den Nahbereich der Kirche kommen, ohne daß man ihre Motive und ihren späteren Berufsgang voraussagen kann. Diese Situation beunruhigt aber auch deshalb, weil hier, wie wohl in keiner anderen Studienrichtung, so viele junge Menschen ein Studium beginnen und betreiben, ohne zu wissen, was sie später einmal damit beruflich anfangen werden. Daher ist es unerläßlich, den Studenten so bald wie möglich behilflich zu sein, sich ihrer eigenen Absichten präziser bewußt zu werden, sie aber auch über die tatsächlichen und möglichen Berufschancen zu unterrichten und ihnen vor allem Möglichkeiten zu schaffen, sich neben der wissenschaftlichen Qualifikation auch jene Voraussetzungen anzueignen, die für einen kirchlichen Beruf unerläßlich sind.

Voraussetzungen für den kirchlichen Dienst

Neben der wissenschaftlichen Qualifikation müssen für den pastoralen Dienst in der Kirche sicher zusätzlich verlangt werden: menschliche Qualitäten, die zum Umgang mit Menschen befähigen, persönliche Gläubigkeit und überzeugendes Leben aus dem Glauben, Identifikation mit der Kirche an sich, aber auch mit der konkreten Kirche am Ort, in der man einmal arbeiten will, um nur das Wichtigste zu nennen. Dazu muß eine schrittweise Einführung und Einübung in die Praxis der pastoralen Tätigkeit kommen. Über die qualifizierte Wissensvermittlung hinaus kann die Universität hiezu nur ansatzweise Hilfe leisten. So kann man (etwa was die spirituelle Vertiefung anlangt) höchstens erwarten, daß es hin und wieder gelingt, bei der Vermittlung der theologischen Hauptfächer den Studenten auch persönlich von den Glaubenswahrheiten betroffen zu machen (was erfreulicherweise in den letzten Jahren an der theol. Fakultät der Universität Wien im zunehmenden Maß gelingt!). Und was die Hinführung zur Praxis

---

[4] Genaue Zahlen in: Statistik der Laientheologen in Österreich — Studienjahr 1976/77, a. a. O., 261.

[5] In der Bundesrepublik Deutschland scheint hiezu ein neues Motiv zu kommen, nämlich über den Weg der Theologie überhaupt zu einem akademischen Studium zu gelangen, wenn man dies an den anderen Fakultäten wegen des numerus clausus nicht erreichen kann.

anlangt, wird wohl in den Fächern Katechetik und Pädagogik schon viel geleistet, die übrigen angebotenen pastoralen Praktika haben jedoch nur eine sehr kleine Zahl von Hörern angezogen. Wahrscheinlich, weil sie zu wenig praxisbezogen und zu wenig konkret waren. Also müssen die studienbegleitenden Angebote für die Erwerbung der übrigen Voraussetzungen für den kirchlichen Dienst sozusagen von „außen" kommen, von der Diözese angeboten werden.

Zunächst wurde versucht, im Rahmen der Hochschulseelsorge für Laientheologen (dafür ist ein eigener Seelsorger freigestellt) Informationen zu geben, spirituelle Angebote zu machen und Kontakte zwischen jenen herzustellen, die später in den kirchlichen Dienst treten wollen. Die Erfahrung zeigte aber, daß immer nur eine sehr kleine Zahl von Studenten von diesen Angeboten Gebrauch machte. So stellt sich aber für die Verantwortlichen in der Diözese das Problem, später Menschen in den so verantwortungsvollen hauptamtlichen kirchlichen Dienst aufzunehmen, die sie nicht genügend kennen. Die Laientheologen können wohl ihre Studien, nicht aber die anderen Voraussetzungen nachweisen. Es ist vorgekommen, daß Theologiestudenten erst nach Abschluß ihres Studiums, vielleicht sogar mit einem selbst gewählten Zusatzstudium sich dem Ordinariat präsentierten und dann enttäuscht waren, wenn gerade für diese Spezialsparte kein geeigneter Posten zu finden war oder sie sonst wegen anderer mangelnder Voraussetzungen abgelehnt werden mußten. Aus der Sorge um eine solche Entwicklung heraus wurden in der Erzdiözese Wien im Juni 1976 jene, die später in den außerschulischen kirchlichen Dienst treten wollen, verpflichtet, an einer sogenannten Kontaktwoche zur Klärung der Berufsmotivation teilzunehmen, ein Pfarrpraktikum zu absolvieren, verschiedene Veranstaltungen zur spirituellen Vertiefung mitzumachen und schließlich vor der endgültigen Anstellung noch ein Probejahr zu absolvieren[6].

Hilfen zur Berufsentscheidung (Kontaktwoche)

Womöglich nach dem 4. Semester soll diese Kontaktwoche besucht werden. Es werden dort Fragen des Amtes und des Dienstes in der Kirche sowie Fragen der Gemeinde theologisch reflektiert, es wird eine Begegnung mit den Verantwortlichen der Diözese, mit Vertretern verschiedener kirchlicher Dienste, mit Leuten aus verschiedenen Gemeindemodellen ermöglicht, es werden gemeinsam die persönlichen, charakterlichen und spirituellen Voraussetzungen für den kirchlichen Dienst erarbeitet und schließlich auch Informationen über das diözesane Dienstrecht gegeben. Erstmals hat die Woche im Sommer 1976 stattgefunden mit 23 Teilnehmern, zuletzt im Sommer 1977 mit elf. Die Erfahrungen waren sehr positiv. Die Studenten konnten realistisch die Möglichkeiten und Anforderungen eines kirchlichen Berufes einschätzen, die Diözesanverantwortlichen lernten mögliche Bewerber für den kirchlichen Dienst persönlich kennen, in gemeinsamer Arbeit zeichneten sich auch neue Einsatzmöglichkeiten der Laientheologen für die Zukunft ab. Überraschend war die geringe Zahl der Teilnehmer. Dies läßt vermuten, daß letztlich doch nur sehr wenige ernst gewillt sind, einmal in den kirchlichen Dienst zu treten[7].

Pfarrpraktikum

Während des 2. Studienabschnittes müssen alle, die später in der Erzdiözese Wien einen außerschulischen Pastoraldienst anstreben, ein Pfarrpraktikum im Sinne eines Orientierungspraktikums machen. Die ersten Pläne des Wiener Ordinariates gingen dahin, daß die Kandidaten in einer ausgesuchten „Lehrpfarre" durch einige Monate hindurch wohnen und das Gemeindeleben in den verschiedensten Sparten mitmachen.

---

[6] Anstellungsvoraussetzungen für Laientheologen im außerschulischen kirchlichen Dienst, in: Wiener Diözesanblatt 114 (1976), Nr. 6, 78.

[7] Ähnliche Veranstaltungen müssen in der Zukunft auch für jene Studenten angeboten werden, die sich nur für den Religionsunterricht vorbereiten. Da die Zahl derer aber viel größer ist, ist die Organisation solcher Kontaktwochen ungleich schwieriger.

Dieser Plan scheiterte, weil die Studenten erklärten: ein so weitgehender Einsatz sei mit dem Studium nicht vereinbar.
Im Arbeitsjahr 1976/77 wurde das Pfarrpraktikum nun erstmals folgendermaßen versucht: Die Kandidaten wurden in Gruppen (zu etwa drei) einer Pfarre zugeteilt und sollten dort im Ausmaß von ungefähr 6 Stunden in der Woche (ein Nachmittag und Abend oder zwei Abende) die verschiedenen Aktivitäten der Seelsorge miterleben. Die Arbeit in Gruppen schien vorteilhaft, da sich dadurch die Erfahrungsbasis verbreitern könnte und gleichzeitig die Kooperationsfähigkeit einzuüben und zu überprüfen wäre. Der Versuch gelang allerdings nicht gut: Für die Pfarrer dieser „Lehrpfarren" war die Sorge um eine solche Gruppe eine zusätzliche, fast nicht zu verkraftende Belastung. Durch das bloß stundenweise Kommen in die Pfarre haben die Studenten kaum engeren Kontakt mit der Gemeinde gefunden und haben so mehr „von außen" im Lauf des Jahres einige Vorgänge im Gemeindeleben „beobachtet". Eine Supervision, die vom Institut für Pastoraltheologie unabhängig vom Ordinariat angeboten wurde, hat für die Pfarrarbeit kaum positive Wirkungen gezeigt.
Im Arbeitsjahr 1977/78 ist nun geplant, die Kandidaten nur noch einzeln in Pfarren zu schicken. Ergänzend zur eben geschilderten Form sollen die Studenten je eine ganze Woche das Gemeindeleben intensiv mitmachen, und zwar mit den Hauptakzenten: Liturgie, Pfarradministration, pfarrliche Planung (Klausurtagung des Pfarrgemeinderates oder ähnliches), Gemeinschaftserlebnis in der Freizeit (Jugendlager oder Urlaubswoche von Familienrunden). Die Supervision soll wieder von der Fakultät aus gemacht werden, aber diesmal in enger Zusammenarbeit mit dem Ordinariat. Dieses Orientierungspraktikum soll den Studenten die Möglichkeiten des Einsatzes in der Pfarre, aber auch die „Wirklichkeiten" zeigen, gleichzeitig kann es auch die ersten Erfahrungen über besondere Fähigkeiten und Begabungen der Betreffenden liefern.

Spirituelle Bildung der Laientheologen (Berufsethische Ausbildung)

Insgesamt wird den Laientheologen für die spirituelle Bildung ein reiches Angebot gemacht: Einkehrtage, Exerzitien, Bibelwochenenden, eigens gestaltete Sonn- und Werktagsmessen u. ä. Dennoch stellen diese Veranstaltungen keine systematische spirituelle Ausbildung dar und fordern den einzelnen persönlich zu wenig. Manche Laientheologen sind spirituell in apostolischen Gruppierungen oder Bewegungen beheimatet, wie in der Legio Mariens, im Cursillo, in der Studentenkongregation, in der Glaubensinformation usw. Sicher gehen von diesen Bewegungen starke persönliche Impulse aus, andererseits besteht die Gefahr, daß eine sehr spezifisch ausgerichtete Spiritualität doch nicht genügend für den allgemeinen Pastoraldienst in der Kirche vorbereitet. Die schon vor Jahren vom Ordinariat angeregte Bildung von festen Gebets- und Meditationskreisen, in denen die Glaubenserfahrung weitergegeben und die Kooperationsfähigkeit geübt und überprüft werden sollte, wurde zunächst von den Studenten als „von oben" diktiert abgelehnt. In jüngster Zeit kommt aber nun von den Studenten selbst immer deutlicher der Wunsch, daß seitens der Diözese mehr für ihre spirituelle Bildung getan werde und mehr Priester zur Verfügung gestellt würden, die sie intensiv und systematisch während ihres Studiums spirituell begleiten könnten.

Das Probejahr (Spezifizierungspraktikum)

Nach Beendigung des akademischen Studiums und Absolvierung aller sonstigen Ausbildungsvorgänge gilt das erste Anstellungsjahr als Probejahr. Es steht nur jenen offen, die schon vorher hinreichend ihre Qualifizierung für den pastoralen Dienst erwiesen haben, soll aber dem angehenden Pastoralassistenten[8] die Möglichkeit geben, sich unter erfahrener Leitung in die künftige Tätigkeit bei einer zunächst relativen

[8] Pastoralassistent ist in der Erzdiözese Wien die Berufsbezeichnung für Absolventen eines theologischen Hochschulstudiums und für ständige Diakone und Absolventen des Seminars für kirchliche Berufe, soweit sie in der außerschulischen Seelsorge angestellt sind. Vgl. Wiener Diözesanblatt 113 (1975), Nr. 5, 60.

Selbstverantwortung einzuüben. Da dieses Probejahr nur in ausgewählten Pfarren möglich ist, kann nicht garantiert werden, daß die endgültige Anstellung ebenfalls in dieser Pfarre erfolgte, wenngleich dies ideal wäre. Die genaue Durchführung dieses Probejahres und die Art der Supervision ist derzeit noch nicht festgelegt, muß aber im Arbeitsjahr 1977/78 noch in seinen Grundzügen verwirklicht werden.

Einsatzmöglichkeiten

Zunächst muß man von den bestehenden Pastoralkonzepten ausgehen. So ergeben sich folgende Möglichkeiten auf diözesaner oder pfarrlicher Ebene:

Auf diözesaner Ebene lassen sich sofort etwa 30 Posten nennen, die, falls die Voraussetzungen und die nötige Praxiserfahrung gegeben sind, wünschenswerterweise von Theologen besetzt werden sollten: z. B. Bischofssekretäre, leitender Sekretär im Ordinariat, Leitung der Matrikenstelle, Vikariatssekretäre, Generalsekretäre im Pastoralamt oder in der Katholischen Aktion, Leiter verschiedener Referate im Pastoralamt, verschiedene verantwortliche Tätigkeiten im Schulamt, im Diözesangericht, in Bildungshäusern und Bildungsinstitutionen, im kirchlichen Pressewesen, in verschiedener Art der Berufstätigkeit usw. Viele dieser Posten sind zwar mit Laien besetzt, nicht aber mit Laientheologen. Etliche Posten sind überhaupt frei. Eine Ausschreibung der freien Posten würde augenblicklich nicht viel nützen, da die Zahl derer, die genügend pastorale Erfahrung aus der Basis für solche Stellen mitbringen, noch zu klein ist.

Andere Einsatzmöglichkeiten bestehen auf Pfarrebene. Wenngleich auch jeder Laientheologe einmal einige Jahre hindurch die Basiserfahrung eines Pfarrlebens gemacht haben sollte, scheint der Einsatz dort nach den derzeitigen Pastoralkonzepten der meisten Pfarren aber für einen Akademiker doch nur eine Übergangslösung zu sein. Die Pfarrarbeit ist noch zu stark auf den Priester ausgerichtet, sodaß der Laientheologe kaum eine seinem Bildungsstand entsprechende selbständige Aufgabe bekommt. Eine Rundfrage bei den Pfarrern, die in den letzten Jahren akademische Pastoralassistenten eingesetzt haben, ergab, daß diese meistens solche Dienste tun, für die das theologische Studium keineswegs notwendige Voraussetzung wäre. Das heißt aber, daß sie für den betreffenden Posten überqualifiziert sind, was auf längere Sicht gesehen leicht zu einer beruflichen Frustration führen kann. Andererseits wäre es auch finanziell nicht verantwortbar, auf die Dauer Akademiker für Dienste einzusetzen, die leicht (manchmal sogar besser) von anderen ausgefüllt werden können. Aus diesem Grund erteilen auch die meisten Pastoralassistenten, die in Pfarren angestellt sind, nebenbei Religionsunterricht. Später hätten sie die Möglichkeit, sich ganz auf den Religionsunterricht zurückzuziehen oder in regionale oder diözesane Posten aufzusteigen.

Nicht nur um eine größere Zahl von Einsatzmöglichkeiten für Laienthologen in der Zukunft zu schaffen, sondern auch um das so wertvolle Potential dieser Menschen sinnvoll in die Pastoralarbeit zu integrieren, müßten für die Zukunft neue Einsatzmodelle überlegt und geschaffen werden.

Neue Einsatzmodelle

Geht man von den traditionellen Seelsorgeeinheiten, also von der territorialen Pfarre, aus, könnte man sich am ehesten neue Modelle in den großen Stadtpfarren vorstellen. Künftig wird sie in der Regel nur noch einen Priester haben, der, um die Pfarre richtig leiten zu können, zu einer präziseren Arbeitsteilung gezwungen sein wird. Ein Laientheologe könnte etwa den weiten Bereich des Pfarrmanagements in großer Eigenverantwortung, aber dennoch in Zusammenarbeit mit dem Pfarrer übernehmen und selbst in vielen Sparten der Verkündigung, der Bildung, der Aus- und Weiterbildung von ehrenamtlichen Helfern, der Öffentlichkeitsarbeit u. ä. wirksam sein.

In den Landgebieten wird künftig immer häufiger ein Priester mehrere Gemeinden zu betreuen haben, was die Notwendigkeit eines Teamworks auf regionaler Ebene nach sich zieht. In so einem Pfarrverband könnten ein Priester, ein Diakon, ein Laientheologe, ein Katechet und andere arbeitsteilig zusammenwirken.

Über den pfarrlichen Bereich hinaus werden in Zukunft die Einsatzmöglichkeiten auf dem Bildungssektor größer werden. Durch die länger werdende Freizeit des arbeitenden Menschen ergeben sich mehr Bildungsmöglichkeiten und, wie man hofft, mehr Bildungsbereitschaft. Das könnte zu einer verstärkten Aktivität der Bildungseinrichtungen der Kirche führen.
In zunehmendem Maß wird man von der Kirche auch verschiedene Beratungsdienste erwarten: In der Ehevorbereitung, ehebegleitend, Beratung in Krisenzeiten und Krisenfällen des Lebens.
Auch die kirchliche Medienarbeit wird künftig erheblich ausgebaut werden müssen und ohne den Theologen kaum noch arbeiten können.
Wenn von der Kirche schon heute immer öfter qualifizierte Aussagen zu gesellschaftspolitisch relevanten Fragen gefordert werden, so kann sie dieser sicher notwendigen Aufgabe nur nachkommen, wenn Fachleute verschiedener Studienrichtungen für die einzelnen Sachbereiche zur Verfügung stehen.
Die Aufzählung von neuen Einsatzmodellen ließe sich leicht fortsetzen. Realistisch gesehen, muß aber gleichzeitig nach der finanziellen Bedeckung gefragt werden. Schon jetzt beträgt in der Erzdiözese Wien der Anteil der Personallast im Budgetjahr 1978 ca 63 Prozent. Eine Vergrößerung dieses Anteils ist kaum möglich. Das heißt also, daß für neue Einsatzmöglichkeiten neue finanzielle Bedeckungen gesucht oder aber Umschichtungen auf dem Personalsektor vorgenommen werden müssen. Manche Dienstposten, die früher einmal für das kirchliche Leben bedeutungsvoll gewesen sein mögen, müßten aufgelöst werden zugunsten jener Tätigkeiten, die heute unumgänglich notwendig geworden sind.

Einsatzmöglichkeiten für Theologen im außerkirchlichen Bereich

Wenn die Kirche ihren verstärkten Dienst an der Welt, auf den sie sich beim II. Vatikanum besonnen hat, ernst nimmt, müßten engagierte Christen mehr und mehr versuchen, auch im außerkirchlichen Bereich ihren Dienst aus dem Glauben heraus anzubieten. Es wäre zu prüfen, in welchen Berufssparten der ausgebildete Theologe auch dort sein Fachwissen nutzbringend einsetzen könnte. Etwa auf dem Mediensektor, wo die oft erschreckend dilettantische Berichterstattung über kirchliche Ereignisse nur durch den Einsatz von Fachleuten im Sinne einer richtigen Information einer so großen Gruppe, wie sie die Christen in Österreich darstellen, verbessert werden könnte. Einsatzmöglichkeiten wären sicher ferner im Verlagswesen, in Bibliotheken und Archiven. Theologische Bildung könnte aber durchaus auch gefragt sein auf dem weiten Sektor außerkirchlicher Beratung: in der Berufsberatung, Ehe- und Familienberatung, in der Beratung in krisenhaften Lebensfragen, bei der Resozialisierung der Strafentlassenen usw.
Solche neue Einsatzmöglichkeiten zu finden und im Einzelfall auch anzustreben, kann nicht Aufgabe der Kirchenleitung allein sein, sondern müßte initiativ von den Laientheologen selbst betrieben werden.

II. Einzelprobleme, die Grundsatzfragen aufwerfen

Der Dienst des Laientheologen in der Kirche ist so neu, daß er verständlicherweise zunächst viele Probleme mit sich bringt: Wie die Gemeinde diesen neuen Dienst akzeptiert, wie die gemeinsame Arbeit zwischen Priestern und Laien gelingt, wie der Laie selbst seinen Standort in der Kirche findet und vieles andere mehr. Ohne auf diese wichtigen Fragen näher einzugehen, seien hier nur einige Einzelprobleme aufgegriffen, die bei näherem Zusehen doch zu Grundsatzfragen werden.

Ehe und Familie und pastoraler Dienst

Vom zölibatären Priester ausgehend, war man zunächst gewohnt, auch für den Laien im hauptamtlichen pastoralen Dienst die Ehelosigkeit zu verlangen (so war es etwa bis vor kurzem bei der Seelsorgehelferin). Neuerdings gibt es immer mehr Pastoral-

assistenten, die verheiratet sind[9]. Sicher kann die Erfahrung der eigenen Ehe und Familie eine wertvolle Bereicherung für die pastorale Tätigkeit sein. Ein Pastoralassistent, der schon einige Jahre im Einsatz ist, schildert aber die Problematik von Ehe und Familie für den Pastoraldienst von sich aus etwa so: „Als ich noch nicht verheiratet war, stand ich selbst und auch meine Dienstwohnung im Pfarrhof gänzlich für alle zur Verfügung. Seit ich verheiratet bin und besonders seit Kinder da sind, muß ich meiner Familie auch einen privaten abgeschlossenen Lebensraum garantieren." Derselbe Pastoralassistent ist froh, daß seine Gattin volles Verständnis für seinen intensiven Einsatz in der Gemeinde hat. Er weiß aber, daß dies ein glücklicher Ausnahmefall ist. Was dann, wenn die Gattin kein Verständnis für ein „Leben mit der Gemeinde" hat? Ein Pastoralassistent, der genau auf seinen Acht-Stunden-Tag schauen muß, um sich dann seiner Familie widmen zu können, ist kaum für den Gemeindedienst brauchbar. Jener aber, der durch exzessiven Einsatz seine Familie vernachlässigt, wird als Ehepartner und Vater unglaubwürdig. Das rechte Maß zu erreichen und zu halten, verlangt viel Disziplin und Einfühlungsvermögen der Eheleute wie auch jener Priester und Laien, die mit dem Pastoralassistenten zusammenarbeiten. Nicht selten lernen sich die Partner beim Studium kennen und heiraten schon während der Studienzeit. Bisweilen streben dann beide einen kirchlichen Dienst an. Ist der Einsatz dieser beiden nun in einer Pfarre nach dem Dienstpostenplan möglich? Wenn nicht, dann kann sich die Familie als solche nicht in den Gemeindeprozeß einbringen, und die Tätigkeit beider führt eher auseinander.

Kann der verheiratete Mann sich noch relativ stark in seinem Dienst engagieren, besteht für die verheiratete Frau durch die zusätzlichen Aufgaben als Mutter keine Chancengleichheit im Pastoraleinsatz. Wo liegt für sie in den ersten Ehejahren das rechte Maß des Einsatzes für die eigenen Kinder und für die große Gemeinde? Was macht die Gemeinde in den Monaten vor und nach der Geburt eines Kindes ihrer Pastoralassistentin und vielleicht in dem durchaus zu begrüßenden Jahr ihres Karenzurlaubes? Wahrscheinlich muß die verheiratete junge Frau im kirchlichen Dienst sich in den ersten Jahren der Ehe mehr auf den Schuldienst zurückziehen oder auf die Verwaltungsarbeit, wo sich leichter eine familiengerechte Zeiteinteilung treffen läßt als in der unmittelbaren Gruppen- und Gemeindearbeit.

Überdies wird wieder mehr zu überlegen sein, ob nicht auch heute der ehelose Mensch im kirchlichen Dienst wirklich einen unersetzlichen Platz hat und auch eine Lebenserfüllung finden kann in der Hingabe an eine Gemeinde. Vielleicht sollte man diese durchaus „evangelische" Lebensform doch wieder mehr als Möglichkeit hinstellen und auch Hilfen zu ihrer Bewältigung anbieten.

Mann und Frau im pastoralen Dienst

Es geht nicht nur um die Problematik, daß die verheiratete Frau nicht ebenso einsatzfähig ist wie der Mann. Es geht auch darum, daß sie ganz bewußt die ihrem Wesen eigene Art in den kirchlichen Dienst einbringt. Wenn bis vor kurzem der einzig hauptamtliche pastorale Dienst eines Laien durch die Frau, nämlich die Seelsorgehelferin, ausgeübt wurde, dann lag offensichtlich der Grund darin: In einer nur von Priestern, also von Männern, geleiteten Pfarre fehlte das frauliche Element, das auf diese Weise ergänzt werden konnte. In der Regel dürfte es also auch heute nicht gleich sein, ob man einen Mann oder eine Frau als Pastoralassistent da oder dort anstellt. In den Postenplänen müßten viel stärker, als es jetzt üblich ist, die je eigene Begabung von Mann und Frau und auch die Bedürfnisse in den einzelnen Pfarren berücksichtigt werden.

---

[9] Von den 11 Teilnehmern der letzten Kontaktwoche waren bereits fünf verheiratet, drei Studenten, zwei Studentinnen.

Pastoralassistent und ständiger Diakonat

In der Erzdiözese Wien gibt es derzeit 48 ständige Diakone, aber nur 2 davon haben ein akademisches theologisches Studium. Bei Gesprächen mit den Theologiestudenten stellte sich heraus, daß diese wiederum in der Regel nur dann die Diakonatsweihe empfangen würden, wenn es ihr konkreter Einsatz erfordert. Es sieht fast so aus, als hätten sie Angst, durch die Weihe klerikalisiert zu werden und ihren Selbstand als Laien zu verlieren. In der Erzdiözese Wien waren bisher Überlegungen, ob nicht Gemeindeassistenten in sogenannten „priesterlosen" Pfarren[10] oder Sprengelgemeinden eher Diakone sein sollten, um so den konkreten Anforderungen besser entsprechen zu können. Dies bringt aber die Gefahr mit sich, daß die Diakonatsweihe nur funktional gesehen wird. Überdies entsteht beim Volk leicht der Eindruck, daß diese nun zu Diakonen geweihten Gemeindeassistenten fast wie „Minipriester" wirken, die schon fast alles können, außer Messe feiern, Beichte hören und Krankensalbung spenden. Das Problem ist auf diözesaner Ebene derzeit nicht zu lösen, da auch die gesamtkirchliche theologische Reflexion über den ständigen Diakonat noch weitgehend aussteht.

Bezahlter und unbezahlter kirchlicher Dienst

Bei den verschiedenen Formen des kombinierten Dienstes, wie er gerade von Laientheologen bisweilen geleistet wird, tritt auch noch ein Problem zutage, das 2 Beispiele erläutern sollen: Eine Gruppe von Religionsprofessoren an AHS wollte zu ihrer bisherigen schulischen Tätigkeit sich auch in einer Pfarre engagieren, um selbst einen breiteren Einsatzbereich zu haben, aber auch um die schulische Jugend leichter in eine pfarrliche Gemeinde einführen zu können. Sie hatten bisher 10 und mehr Überstunden zu ihrer vollen Lehrverpflichtung geleistet, die sie nun aufgeben müßten, wenn sie wirklich in der Pfarre in die Erwachsenenbildung einsteigen. Dort hätten sie vor allem Interesse an der Arbeit beim Taufgespräch, beim Brautunterricht, in der Erwachsenenkatechese für die Eltern zur Hinführung ihrer Kinder zu den Sakramenten. Sie stellten nun bald die Frage, wie ihnen diese Pfarrarbeit honoriert würde. In einem anderen Fall fragte ein akademischer Pastoralassistent, ob er nicht für die Pfarrgemeinderatssitzungen, die in seiner Pfarre oft bis spät in die Nacht hinein dauern, Anspruch auf Abgeltung von Überstunden habe.

Aus diesen 2 Beispielen ergeben sich 2 grundsätzliche Fragen: Kann man dem Laientheologen Einzelleistungen in einer Pfarre honorieren, die in vielen anderen Pfarren ehrenamtlich erbracht werden oder würde das nicht demoralisierend auf die Einsatzfreude so vieler engagierter Christen wirken? Wahrscheinlich käme nur dann eine Bezahlung in Frage, wenn der Einsatz sich auf eine umfassendere Mitverantwortung in der Pfarre erstreckte, etwa im Sinne einer Ausbildung mehrerer Helfer für diese Dienste, vielleicht sogar auf regionaler Ebene. Und eine 2. Frage erhebt sich: Muß nicht auch der Laientheologe einen Teil seiner Freizeit in die Gemeindearbeit einfließen lassen, wie man es doch von anderen Gemeindemitgliedern ohne weiteres erwartet und verlangt? Tut er es nicht, wird die Gemeinde den Eindruck bekommen, er habe sich einen Brotberuf gewählt, sei aber eigentlich zum letzten Einsatz in der Kirche nicht bereit. Selbstverständlich können solche Probleme nicht vom Dienstrecht her allein, aber sicher auch nicht ohne ein solches gelöst werden.

III. Werbung – aber wie?

Dem Wiener Ordinariat wurde vor Jahren vorgeworfen, es werbe zu wenig für den Einsatz von Laientheologen im kirchlichen Dienst. Versteht man unter Werbung das

[10] Dieser Ausdruck wird manchmal im Volk verwendet, obwohl er falsch ist. Gemeint sind Gemeinden in einem Pfarrverband, die gemeinsam von einem Priester geleitet werden in Zusammenarbeit etwa mit einem Gemeindeassistenten als Kontaktperson in einer der Gemeinden.

Anpreisen von Einsatz- und Aufstiegsmöglichkeiten, von Sozialleistungen des Dienstgebers, um so einen Beruf attraktiv zu machen, dann wäre es grundsätzlich falsch, so für pastorale Dienste zu werben. Die Diözese muß vielmehr Hilfen zur Berufsentscheidung anbieten und es ermöglichen, daß über die wissenschaftliche Ausbildung hinaus auch alle anderen Voraussetzungen erlangt werden können, die für einen kirchlichen Dienst erforderlich sind. Dann muß sie aber mit aller Verantwortlichkeit die Auslese treffen, daß nur jene in den kirchlichen Dienst eintreten, die nach menschlichem Ermessen dafür wirklich qualifiziert sind. Und diese Auslese wird künftig, wenn die Zahl der Kandidaten größer wird, um so sorgfältiger und genauer sein können und sein müssen. Dies sind die Verantwortlichen der Diözese den Studenten gegenüber schuldig, um diese nicht einen Beruf beginnen zu lassen, den sie dann innerlich gar nicht ausfüllen können. Dies sind sie aber auch den Gemeinden schuldig, in denen jene Laientheologen später einmal arbeiten werden, und die sie in irgendeiner Weise sicher auch mitprägen.

JOHANN PESCHEK

Was ist aus dem Freitag geworden?

Die gestellte Frage ist sehr schwer zu beantworten.

Selbst wenn wir von einem Meinungsforschungsinstitut das Ergebnis in den Händen hielten, hätten wir noch keine letzte Antwort auf diese Frage. Wir müssen behutsamer vorgehen. Handelt es sich doch um eine Frage, die das innere Leben der Kirche betrifft. Dieses Innenleben wird uns im tiefsten verborgen bleiben. Aber insofern dieses innere Leben sich auch äußert, kann ich Feststellungen treffen und einiges sagen. Damit dieser Beitrag keine bloß individuelle Stellungnahme sei, wurde er in Priester- und Pfarrunden in einen größeren Rahmen gestellt.

Wo liegt das Problem des Freitags?

Das Problem des Freitags ist größer als der Freitag selber. Oder mit anderen Worten, am Phänomen des Freitags zeigt sich etwas so typisch Christliches, ohne das eine Nachfolge Christi nicht möglich ist. Der tiefste Anruf des Vaters in Jesus Christus ist der Anruf zur totalen Liebe, zum vollständigen Einswerden des Geschöpfes mit Gott. Nun kann aber niemand in Liebe mit dem andern eins werden, wenn er nicht auf sich verzichtet. Totale Einheit bedeutet in gewissem Sinne totalen Verzicht. Darum sagt Jesus, es kann niemand Sein Jünger sein, der nicht allem entsagt, ja der sich nicht selbst verleugnet. So wie Jesus uns den Weg vorangegangen ist und im Kreuz all das Seine gegeben hat, all dem Seinen entsagt hat, um in die volle verklärte Einheit genommen zu werden, so geht auch unser Weg. Der erste wie der letzte Mensch werden vor die wesentliche Entscheidung gestellt: willst Du Gott alles in Liebe geben um von IHM alles erhalten zu können?

Der Freitag, der Tag, an dem Jesus die Seinen bis in die letzten Möglichkeiten liebte, ist und bleibt durch Jesus der Tag, an dem auch wir allen Ernstes versuchen müssen, ganz zu lieben und immer wieder in die Haltung hineinzuwachsen, Gott in Liebe alles zu schenken, auch das, was uns etwas kostet. Denn was nichts kostet, ist nichts wert. Darum kann die Kirche nie so furchtbar wie der Staat z. B. bei der Fristenlösung handeln: was nicht mehr gehalten wird, kann man nicht mehr verlangen. Die Kirche darf nicht müde werden, den Menschen zur totalen Selbstverschenkung an Gott zu

führen. Die Kirche darf nie kapitulieren, vom Menschen alles zu verlangen für Gott. Die Kirche muß bereit sein, eher viele zu verlieren, bevor sie ihr eigenes Ziel verliert: alles Gott zu schenken. Wie auch Jesus nach der eucharistischen Rede ruhig zu seinem engsten Kreis sagte, wollt auch ihr gehen? Er konnte es den Seinen nicht leichter machen. Sie wären nie zur totalen Liebe gekommen. So ist das Problem des Freitags der sichtbare Ausdruck dieses Geheimnisses der Liebe zu Gott.

Lebt der Freitag noch im Bewußtsein des Gottesvolkes?

Ein Mitbruder, der große Erfahrungen in der Verwaltung des Bußsakramentes hat, meinte einmal bei einer Aushilfe: „Früher haben viele, die schon lange nicht mehr beichten waren, nichts anderes zu sagen gewußt, als: „am Sonntag nicht in der Kirche gewesen und am Freitag Fleisch gegessen". Ich habe mir oft gedacht, warum haben wir den Leuten nicht mehr vom Wesen des Christentums verkündet? Heute aber hört man das auch nicht mehr. Sie sagen nämlich: „am Freitag kann man ja jetzt Fleisch essen, da habe ich nichts, und in einer Kirchenzeitung habe ich gelesen, daß man nicht immer in die Kirche gehen muß. Da habe ich also auch nichts". Wir kritisieren gerne vergangene Seelsorgemethoden, aber haben wir mehr geleistet? In einer solchen Aussage haben sich früher Fernstehende mit verschlamptem Gewissen wenigstens noch ein wenig von Gott gefordert gewußt. Heute aber legitimieren sie ihre Halbheiten, da man ja das nicht mehr tun müsse. Aber von diesen Fällen abgesehen: der Freitag ist noch im Bewußtsein bei denen, die sich innerlich um ein lebendiges Christsein mühen. Fast alle von den Befragten standen ganz positiv zum Freitag. Die Motive waren freilich verschieden, waren oft nicht einmal religiös. Aber das Fastenbewußtsein ist noch da und wird, wenn man darüber redet, positiv bejaht. Wenn der Freitag oft nicht mehr so lebendig ist, liegt eher der Grund darin, daß die Leute nichts mehr davon erfahren. Es ist nicht Schuld des Volkes allein, das keine Opfer bringen will, sondern Schuld der Verkündigung, die den Freitag verschweigt.

Altes und neues Freitagsgebot.

Man könnte vielleicht die Situation so umschreiben: Das alte Gebot hat den Freitag nicht mehr gelöst, auf weite Sicht gesehen. Das neue Freitagsgebot hat aber auch die Lösung noch nicht herbeigeführt. Wir stehen in dieser Situation des „Nicht-mehr" und „Noch-nicht". Das alte mit seinen vielen Dispensen war schon zu durchlöchert. Das neue setzt den mündigen Christen voraus, der noch gar nicht so mündig ist und durch die Weite und Freiheit in den Möglichkeiten überfordert ist. Dabei wäre gerade dieser persönliche Spielraum etwas ganz Wertvolles für den Menschen von heute. Das alte Gebot war aber nicht nur einfacher für den, der dazu verpflichtet war, sondern auch für die Verkündigung. Das neue ist vielfach deswegen noch nicht zum Zug gekommen, weil wir in der Verkündigung zu wenig Anleitungen gegeben haben. Es wurde promulgiert und dann geschwiegen. Aber gerade diese Form des Freitags hätte spirituell und konkret sehr viel Motivierung und lebendige Lebensnähe gebraucht. Und vor allem hätte man immer wieder etwas sagen müssen. Wer heute einen Wert in die Gemeinde hineinbringen will, der braucht Jahre dazu.

Nach diesen einleitenden Überlegungen wollen wir Anregungen für einen besseren Vollzug des Freitags bringen. Es ist nichts Systematisches und nichts Vollständiges. Es sind Ausgangspunkte für jeden, selber noch bessere Wege zu finden.

*

Fasten als Erfahrungswert

Wenn Fasten für einen Menschen zum Wert wird, dann nur durch die eigene Erfahrung. Wo es um lebendige Werte geht, dort wird heute noch gefastet. In der Medizin ist das Heilfasten zum festen Begriff geworden, Entschlackungskuren werden gerne auf sich genommen, der Obsttag wird treu gehalten. Wer Lebensbeschränkungen durch

Krankheit kennt, der legt sich gerne Fastenbeschränkungen auf, um seine Gesundheit zu erhalten oder wiederzuerlangen. Er ißt nicht, was ihm schmeckt, sondern, was ihm gut tut. Der lebendige Wert der Gesundheit ist für den Menschen ein hartes Fasten wert.

Wo die schlanke Linie ein Wert ist, wird ebenso viel gefastet. Vielleicht sogar zuviel. Heute haben nicht nur Mädchen und Damen Liniensorgen, sondern auch Herren. Der beleibte Mensch ist nicht der Modetyp unserer Tage. Rund ist nicht mehr unter allen Umständen ein Zeichen der Vollkommenheit. Für die Schönheit wird heute riesig viel gefastet und getan. Und der Mensch fastet heute, weil er „fit" sein, werden oder bleiben will. Der sportliche Mensch ist für viele ein Ideal, wenigstens dem Anschein nach, auch wenn man selber nicht viel Sport betreibt. Gesundheit, Schönheit und Sport sind für viele Menschen ein lebendiger Wert geworden, und dafür fasten sie gerne.

Fasten als Erfahrungswert im Religiösen.

Fasten kann man im Grunde genommen nur vollziehen, wenn man einen Wert erreichen will. Schönheit, Gesundheit u. a. m. sind nicht alles. Mehr als all dies, ist der Wert eines christlichen Lebens. Wenn einer richtig fastet, dann hat er die höchsten Werte schon ergriffen. Gott, die Entstörung seines inneren Lebens, sein gesundes seelisches Wachstum und die Pflege evangelischer Urhaltungen ist ihm so viel wert, daß er vieles, ja unter Umständen alles dafür opfert. Ich habe bei den vielen Fastengesprächen die Kernfragen gestellt: „Seid ihr durch das Fasten besser geworden? Seid ihr durch das Fasten religiöser geworden? Ist eure Gotteserfahrung durch das Fasten tiefer und inniger geworden?" Das sind Kernfragen. Ich kann im letzten nur fasten, wenn ich liebe. Jesus muß mir so viel wert sein, daß ich IHM gerne etwas schenke. Verzicht ist eine Gabe aus Liebe. Da aber Geben seliger ist als Nehmen, wird ein Jünger, der einen Sinn für das Schenken hat, durch jede Gabe, die er Jesus gibt, mit IHM mehr verbunden und wird IHN immer mehr erfahren. Vergessen wir doch nicht, viele außerchristliche Religionen, die keine Sakramente besitzen, haben sehr strenge Fastenpraktiken. Es gibt nicht nur eine Uroffenbarung in bezug auf die Wahrheit, sondern auch in bezug auf ein echtes und gültiges Leben vor Gott. Fasten ist eine solche Uroffenbarung für ein Leben, das zur Gotteserfahrung gelangen kann. Es war bei vielen Gesprächen interessant, daß die Meinung hoch kam: reden wir als Christen nicht herum, wir fasten doch um des Herrn willen. Dieses Fasten um des Herrn willen muß wieder in die Mitte unseres Bewußtseins kommen.

Natürlich wird einer auch für seine geistliche Persönlichkeit fasten. Fit bleiben, gesund bleiben sind doch im Bereich des Inneren viel gewaltigere Größen. Der Mensch ist das wert, was er innerlich wert ist vor Gott. Die unbegreifliche Torheit des Menschen: er investiert die ganze Kraft in die Vergänglichkeit und nicht in das, was bleibt in Ewigkeit. Die Liebe zu Jesus, die Liebe zum Geistigen, die Liebe zu den unsterblichen Werten muß uns ein Fasten wert sein. Ja hier erreicht es erst seine volle Entfaltung und Erfüllung.

Die innere Haltung entscheidet.

Wenn manche bei der Frage, ob sie durch Fasten religiöser und besser geworden sind, mit der Antwort gezögert haben, dann kam ein Fehler zutage. Es ist zwar gefastet worden, aber es war keine entschiedene innere Haltung dahinter. Beim Menschen entscheidet im letzten die Haltung. Hier liegt sicher auch ein Mangel in der Verkündigung. Viele fasten nicht mehr bewußt. Es ist ein Fasten ohne Zielstrebigkeit. Sie suchen mit ihrem Fasten nicht aus ganzer Seele den Herrn. Beim Fasten entfaltet sich der Geist. Fasten ist ein geistliches Tun. Die höheren Kräfte im Menschen wachsen und kommen zum Durchbruch. Die von der Erbschuld und ihre Folgen gestörten Kräfte werden entstört, die Triebe werden beseelt und ganz unter die Führung der

Gnade gebracht, soweit ein Mensch eben bewußt an sich arbeitet und er die Gnade erhält. Aber diese bewußte zielstrebige Haltung gehört wesentlich dazu. Und wesentlich ist ein Fasten, das ganz von Liebe beseelt ist.

Die individuelle Freiheit des Fastenopfers

Das römische Dekret über das Fasten ist an sich bei der alten Form geblieben, beim Abstinenz- und Abbruchfasten, es hat aber den einzelnen Bischofskonferenzen die Möglichkeiten einer Konkretisierung für ihre Länder freigegeben. Die einzelnen Länder haben auch verschieden reagiert. Die Österreichische Bischofskonferenz hat das einheitliche Abstinenzfasten an Freitagen der individuellen Freiheit des einzelnen überlassen, daß er dort sein Freitagsopfer setzt, wo seine innere Freiheit inmitten dieser Konsumgesellschaft am meisten bedroht ist. Es besteht auch die Möglichkeit zu guten Werken oder zu einem anderen religiösen Tun. Damit haben wir die individuelle Freiheit beim Fastenopfer erhalten. Es kann natürlich in dieser individuellen Freiheit auch einer sich wie bisher am Freitag der Fleischspeisen enthalten. Das Positive dieser Möglichkeit könnte dem einzelnen zu einer großen Entwicklung verhelfen. Wer ehrlich an sich selber arbeitet, wird davon sehr viel profitieren. Gerade der Priester hat bei denen, die regelmäßig zur öfteren Beichte gehen, eine große Chance, Rat zu geben. Dabei darf aber nicht übersehen werden: Diese neue Art des Wahlfastens setzt voraus, daß einer sehr bewußt lebt, sich und seine Umwelt gut kennt und sich das wählen kann, was für ihn jetzt das Entscheidende ist. Das ist sehr ideal. Viele von denen, die es versuchten, geben aber den Rat, man solle sich für längere Zeit im vorhinein schon ein Opfer wählen. Im Arbeitstempo eines Freitages darf man sich nie darauf verlassen, daß schon noch eine Möglichkeit kommt. Man darf das Freitagsopfer nicht dem Zufall überlassen. Es muß so konkret werden wie früher die Enthaltung von Fleischspeisen.

*

Konkrete Formen für das individuelle Fasten.

Sicher ist es etwas ganz Großes, wenn einer sich bemüht, am Freitag alles, was kommt, anzunehmen und aus der Liebe heraus zu lösen. Das heißt, ja sagen zur übel gelaunten Kollegin, freundlich sein zu den wählerischen Kunden, sein eigenes starkes Kopfweh zu meistern, ohne daß es einer merkt. Fasten ist aber nicht nur Hilfe zur Lebensbewältigung. Fasten heißt nicht nur den Ball auffangen, den mir Gott zuspielt. Fasten heißt nicht nur darauf warten, was ich zum Tragen bekomme. Fasten ist auch die aktive Gabe, die der Mensch wählen kann, um sie Gott zu schenken. Wer liebt, wartet nicht nur darauf, was der andere will. Wer liebt, schenkt dem andern, was er ihm schenken kann, um ihm Freude zu machen. So sollte der Freitag zum Ausdruck dessen werden, was in meiner Arbeit an mir selbst, jetzt gerade das Aktuellste ist, was Gott hic et nunc die größte Gabe von mir bedeutet, was für meine innere Freiheit, für mein geistliches Tun, jetzt von Bedeutung ist. Jeder, der noch geistlich lebt, bewußt lebt, weiß, was Jesus von ihm erwartet, weiß, womit er für die andern mehr tun kann, weiß, wo er durch sein Freitagsopfer seine persönlichen Schwächen wieder ausheilen kann. Praktisch wurde oft ein zigarettenfreier Freitag genannt oder wenigstens ein Freitag mit einem anständigen Rauchopfer. Was für den Raucher die Zigarette ist, ist für den Durstigen die Flasche. Kinder sprachen vom fernsehfreien Freitag, das wäre etwas ganz Aktuelles. Bei diesem persönlichen Freitagsopfer ist auch das Motiv wichtig. Eine ganz persönliche Gabe, aus echter Liebe für den Herrn. Ein Opfer aus Dankbarkeit, weil der Herr mir in einem großen Anliegen so geholfen hat. Ein Verzicht aus echter Bußgesinnung, weil ich gestern unterlassen habe, was ich als klaren Willen Gottes erkannte. Ein Einsatzopfer aus echter miterlösender Liebe für einen Arbeitskollegen, der schwer krank ist und schon jahrelang nicht bei den Sakramenten war.

Ein Versöhnungsopfer für einen Nachbarn, der jedem Friedensversuch aus dem Weg geht. Die religiöse Verflachung, Nivellierung und Kälte steigen um uns herum stetig an. Wir brauchen nur die Augen zu öffnen, um ein Delegiertenopfer für die zu bringen, die nicht mehr glauben, hoffen und lieben.

Individuelles Fasten und Familienfasten.

Es wäre sehr schade, wenn das Fasten nur im individuellen Raum lebendig wäre. Die Kirche fastet am Freitag, nicht nur der einzelne. Das bedeutet eine unglaubliche Chance für die ganze Weltkirche. In einer Epoche, in der die gemeinschaftlichen Werte des Evangeliums so stark gesucht werden, darf auch das Fasten als gemeinsamer Erfahrungswert nicht untergehen. Wenn in einer fünfköpfigen Familie jeder nur auf eigene Faust fastet, hat die Familie, als Familie, eine Chance verloren. Die Massenmedien prägen stetig und zielbewußt nicht nur Familien, sondern ein ganzes Volk. Langsam denken, urteilen und werten irgendwie alle so, wie es immer wieder gezeigt wird. So will das Evangelium die Gemeinschaft der Kirche und Menschen im guten Sinne formen, höher führen und in den geistigen Bereich bringen. Jesus hat mit Seinem Lebensopfer nicht nur den einzelnen, sondern die Gemeinschaft als Gemeinschaft erlöst. Er hat die Familie als Familie erlöst. Und diese Familie sollte sich als Familie vom erlösenden Kreuz Christi prägen lassen. Die Familiengemeinschaft, Pfarrgemeinschaft und Volksgemeinschaft, stehen sie nicht heute wieder so erlösungsbedürftig vor dem Kreuz des Herrn? Was tun wir aber, daß der Freitag für die Familie gerettet wird? Für unsere Familien, in denen oft nicht mehr gemeinsam gegessen und geschlafen wird, am meisten vielleicht gemeinsam „gefernseht" wird, setzt das ein bewußtes Wollen voraus.

Die Familie, wenn sie christlich sein will, muß ja auch ein gemeinsames geistliches Leben führen. Wenn wir ansatzweise wieder dorthin kämen, daß eine Familie gemeinsam betet und opfert, dann haben wir einen Schritt nach vorne getan. Wie sehr muß eine Familie heute geistlich leben, damit sie den Bedrohungen und Zerstörungstendenzen von innen und außen standhalten kann!

Konkrete Formen des Familienfastens

Die alte Form des Freitagopfers war vordergründig gemeinschaftsbezogen, familiengeprägt. Vielleicht läge hier ein Ansatz. Ein normaler Mensch ißt und trinkt gerne. Essen und Trinken ist für den Menschen eine Urgegebenheit. Zugegeben, einem Menschen schmecken Zwetschkenknödel mehr als ein Gulasch, so besteht ja trotzdem die Möglichkeit für ein Familienfasten. Man wählt bewußt den einfachen Speisezettel. Haferflockensuppe und Grießschmarrn z. B., bzw. die Gerichte, von denen keiner in der Familie recht begeistert ist. Und dabei kann man ruhig ein wenig Abbruch tun.

Im allgemeinen essen wir doch alle zu viel. Wenn das alle gemeinsam wollen, wenn alle dafür ein gemeinsames Motiv haben, dann werden große geistige Kräfte für die Familie frei. Ein echtes Gemeinschaftsopfer dafür, daß das von der Mutter erwartete Baby gesund zur Welt komme, daß der Rudi die letzte Schularbeit noch positiv schreibe, daß der Papa bei der heutigen Verhandlung einen Ausgleich zustande bringe, daß in dieser Dürreperiode der ersehnte Regen komme, daß die Oma wieder gesund aus dem Spital zurückkehre. Wir sind dort und da dabei, Erfahrungen zu sammeln, daß der Herr mitten in einer Familie ist, die in Liebe zusammenhält. Was wäre das für eine Erfahrung, daß der Herr als der urgewaltig erlösende zugegen ist, wo eine Familie gemeinsam opfert! Er ist in diesem aus Liebe gebrachten gemeinsamen Opfer das Heil, die Rettung und die Erhörung. Das Ganze reicht natürlich auch ins geistige Gebiet. Eine Familie bemüht sich um einen „konfliktfreien Freitag", um Vermeidung von dicker Luft, und räumt jeglichen Zündstoff aus dem Weg. Ein Vater berichtete, sein ältester Sohn habe am Freitag den Rasenmäher gebrochen, worauf er sich in ein paar Kraftausdrücken Luft machte. Darauf meinte der Sohn: Papa, jetzt ist dein Frei-

tagsopfer pfutsch. Ist das nicht ein Zeichen, wie lebendig der Freitag in dieser Familie realisiert wird?
Freilich, das gemeinsame Familienfreitagsopfer steckt, wie das individuelle Freitagsopfer, noch sehr in den Kinderschuhen oder schwebt in so idealen Höhen, daß es uns unerreichbar vorkommt. Aber muß denn alles sofort gelingen? Auch hier ist das Reich Gottes ein Samenkorn. Die Wirklichkeit, die das Opfer aber für einen persönlich oder für eine Familie erschließt, ist so gewaltig, daß die Gnade im tiefsten siegen wird.

Was nicht in der Verkündigung ist, ist nicht in der Gemeinde.

Das Wort braucht Menschen, die es lebendig werden lassen. Aber es wird nichts lebendig, was nicht verkündet wird. Die Glaubenswahrheiten, die nicht verkündet werden, können ihre gnadenausstrahlende Kraft nicht realisieren. Die hohen sittlichen Werte der Bergpredigt können einen Menschen nicht zur Vollendung führen, wenn sie verkürzt, nivelliert und verschwiegen werden. Die Frage, was aus dem Freitag geworden ist, ist sehr wesentlich eine Frage, was aus der Verkündigung des Freitags geworden ist. Hat der Freitag noch die überzeugten, von der Liebe inspirierten Verkünder, die wissen, daß außer dem Kreuz kein Heil ist? Hat der Freitag die geduldigen, zähen Verkünder, die den langen Atem haben und die voll der Hoffnung sind, daß das Kreuz Christi auch heute noch seine volle Kraft hat? Die Frage um den Freitag steht und fällt, wie so vieles andere, mit der Verkündigung.

*

Die Spiritualität des Freitags aus den großen christlichen Zusammenhängen.

Jede Woche drängt zum Sonntag, zum Tag des Herrn. So sicher der Sonntag am Ende der Woche steht, so sicher steht am Ende des christlichen Lebens die Auferstehung, das Eingehen in die Freude des Herrn. Der Sonntag ist für den Christen der Tag der Vollendung. Er versucht beim Herrenmahl und Herrenopfer, Seinem Herrn wirklich so zu begegnen, daß er ganz in IHM und von IHM vollendet werden kann. Aber in dieser Woche gibt es auch den Freitag, den Tag der Erlösung, den Tag, der JESUS sein ganzes Leben gekostet hat. Der Tag, an dem sichtbar und greifbar geworden ist, daß uns JESUS wirklich bis zum letzten liebt. Wie die Emmausjünger so tun auch wir uns furchtbar schwer, den Freitag zu verstehen. Wir möchten ohne Freitag zum Sonntag kommen. Aber wenn uns der Herr langsam und behutsam oder vielleicht auch ruckartig klar macht, daß unser Weg nicht anders sein kann als der SEINE, daß das Paschamysterium Tod und Auferstehung, Freitag und Sonntag ist, dann werden wir vielleicht reif, daß wir bewußt das Kreuz annehmen, und dann beginnt die lebendige Jüngerschaft. Das Kreuz wird plötzlich zum Schlüssel ins tiefste Geheimnis der Liebe Gottes hinein. Der Freitag und der Sonntag sind die gewaltigen Prägetage im Leben des Christen. Wenn der Jünger diese Tage des großen Paschamysteriums richtig lebt, dann lebt er aus dem Wesen seines Herrn. Wir werden so lange Freitag und Sonntag feiern, bis wir erlöst und vollendet sind in dieser irdischen Existenzphase.
Der Christ steht genau so vor der Unbegreiflichkeit Gottes wie der Ungläubige. Beide stehen in der Nacht vor Gott. Nur kann der Christ vom Kreuz Christi her sinnvoller im dunklen Glauben die Nacht durchschreiten. Aber er muß Freitag für Freitag das Dunkel seines Lebens bewußt annehmen und durchtragen aus dem „Mysterium Crucis" heraus.
Das Kreuz muß für uns Christen höchste Weisheit werden. Es ist aber praktisch Torheit und Ärgernis. Paulus, der (wie er sich ausdrückt) in den siebenten Himmel erhoben wurde und der vor Damaskus den Auferstandenen erlebte, will aber trotz allem nichts anderes kennen als Jesus, und zwar den Gekreuzigten. Er findet dort die Liebe am wuchtigsten. Für uns alle muß der Freitag wieder der Tag werden, an dem sich vom Kreuz her die Liebe am gewaltigsten offenbart. Das Freitagsläuten darf nicht verstummen, weil die Todesstunde Jesu und seine Liebe für uns nie verstummen darf.

Das Leben wird einerseits bequemer und angenehmer, aber andererseits bringt es Unannehmlichkeiten, Querschläge und Belastungen mit sich, die wir verkraften und verarbeiten müssen. Wenn wir sie jede Woche vor dem Kreuz Christi aufarbeiten und verkraften, dann ersparen wir uns ungesunde Verdrängungen und kaputte Nerven.

Und umgekehrt bleibt unsere Liebe wach in dieser Zeit des Minimalismus und der Nivellierungen. Wenn wir den Herrn am Kreuz verstanden haben, dann wissen wir, welche Antwort der Liebe wir ihm schuldig sind.

Keiner von uns lebt heute in einem christlichen Milieu. Das ist oft nicht einmal in den Klöstern der Fall. Jeder von uns hat etwas mitbekommen vom Trend der Zeit, von den falschen Modeströmungen, ist infiltriert von unchristlichen Gedanken und Haltungen. Leben ist und bleibt ein geistlicher Kampf. Das Wort von der breiten Straße und vom schmalen Pfad ist eine harte Wirklichkeit. Wer sich nicht müht, durch die enge Pforte einzugehen und noch dazu ein von sich selbst eingenommener Typ ist, wird gar nicht merken, wie er Geist und Niveau verliert. Der Christ muß im geistlichen Kampf wach und fit bleiben. Der Freitag ist der Tag, an dem jeder sich ganz bewußt mühen soll, sich im Opfer von allem zu lösen und zur Freiheit der Kinder Gottes sich durchzuringen, überall dort, wo diese Freiheit verloren ging oder bedroht ist.

Wohlstandszeiten verweichlichen den Menschen. Es ist nicht mehr modern, in dieses Horn zu stoßen. Aber Tatsache ist, daß es eine große sittliche Reife braucht, um in einer Konsumgesellschaft christlich unbeschadet den Weg zu gehen. Diktaturen haben der Kirche nicht so viele Amtsniederlegungen und dispensierte Gelübde gekostet wie unsere Wohlstandsepoche. Wir können nur dann einer kommenden Generation sagen, ihr müßt geistig etwas in euch haben, der Wohlstand ist nicht alles und schon gar nicht Lebenserfüllung — wir können das nur dann der Jugend glaubwürdig sagen, wenn wir selber so leben, daß der Sinn unseres Lebens nicht im Wohlstand liegt, oder wie Paulus sagt, das Reich Gottes besteht nicht im Essen und Trinken, sondern in der Liebe Christi. So muß der Freitag der harte Tag der Woche sein. Mit dem Strom schwimmen nur die toten Fische. Auf alle Fälle muß in der Verkündigung aufgezeigt werden, daß der Geist und die Kräfte des inneren Lebens nicht von selber wachsen, daß Versagen, Schuld und Sünde zwar von Gott vergeben, aber auch durch harte Arbeit an sich selber überwunden werden können; daß Gott sich dem erschließt, der um IHN ringt. Wer fastet, erfährt mehr von Gott (die 40 Tage bei Mose, Elija, Jesus). Wer fastet, wird besser. Wer fastet, dringt tiefer in die Liebe Jesu ein. Wer fastet, hat die Chance, die innere Welt aufzubauen, die gewaltiger ist als die äußere Schöpfung. Wer sich fastend Gewalt antut, reißt das Reich Gottes an sich. Das Kreuz Christi hat auch heute noch für den seine ganze erlösende Kraft, der an ihm Anteil gewinnt.

Im Fasten, im Opfer liegt eine ganz große miterlösende Kraft. Jesus hat die Welt in der entscheidenden Phase der Erlösung, am Kreuz in die volle Begnadigung hineingeführt. Wir aber tun oft so, als erlöse die Aktion und die neue soziale Struktur oder der psychologische Rat allein schon die Menschheit. Jeder von uns muß ergänzen, was an den Leiden Christi noch aussteht. Das ist wesentlich für den Christen. Das Tragische ist nicht im letzten der Glaubensschwund, auch nicht das Erkalten in der Liebe, das Tragische ist, daß der Christ diese dem Unheil verfallene Welt nicht mehr in echter Miterlösung hineinstellt in das alles erlösende Kreuz des Herrn. Wir kritisieren, jammern und werden mutlos. Wir sollten aber vielmehr alle Not zum Kreuz des Herrn bringen und unser eigenes Kreuz liebend dazulegen. Das ist die Gnade der Miterlösung. Das ist die Aufgabe des Freitags.

Die alte Trilogie: Beten, Fasten und Almosen geben.

Das Fastendekret der Österreichischen Bischofskonferenz weitet das Fasten im eigentlichen Sinn auf alle drei Bereiche religiöser Urerfahrung. Es scheint das große Anliegen des Erlasses zu sein, daß der Christ den Freitag überhaupt noch ernst nimmt und zu irgendeinem geistlichen Tun kommt. Ob er betet, fastet oder gute Werke tut, er kommt damit der lebendigen Liebe Jesu näher. Wir wollen aber doch diese drei auseinanderhalten. So wie Glaube, Hoffnung und Liebe eine Einheit bilden und doch nicht dasselbe sind, ist es auch hier. Fasten ist nicht Beten und nicht Almosen geben. Beten kann ein Opfer werden, und eine Tat der Nächstenliebe kann mir viel abverlangen. Aber das soll nicht das Normale sein. Es ist richtig, daß heute ein Fasten unter den Konsumgütern notwendig und nützlich geworden ist. Aber Fasten im ursprünglichen Sinn ist Entzug der notwendigen Nahrungsmittel. Es geht also dabei nicht einmal um die überflüssigen Nahrungsmittel. Es geht nicht um eine maßvolle Ernährung. Es geht darum, daß ich einmal nein sagen kann zu einer notwendigen Ernährung. Dort liegt die reine Urquelle des Fastens. Im gesamten dieser Überlegungen dies zu notieren, scheint mir noch wichtig zu sein.

Das Fasten als „Memoria".

Das Freitagsfasten ist eine echte „Memoria", ein Gedächtnisfasten, um des Herrn willen. Das ist viel mehr als unser menschliches Tun. Jesus ist nicht irgendwann gekreuzigt worden. Er hat die Erlösungstat am Kreuz an einem Freitag uns geschenkt. Er ist bestimmte Stunden am Kreuz gehangen. Damit ist diese Zeit und dieser Tag ein Tag der Gnade geworden. Unser Freitagsfasten wird so zu einer echten Anteilnahme an Seiner Erlösung. Er öffnet uns praktisch die Reiche seiner Erlösungsgnaden, die wir mit dem winzigen Schlüssel unseres Freitagsopfers für uns und die andern öffnen können. So ist auch in unserem Freitagsopfer der Herr alles in allem.

Die Versicherung für alles - gegen alles.
Ober-
österreichische
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt
Sicherheit
landauf-landab
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0

PETER BOLECH / HANS HUBER

Sterbehilfe heute

Die folgenden pastoraltheologischen Betrachtungen und Vorschläge über Sterbehilfe heute beziehen sich vor allem auf die Situation der Seelsorger, der Schwestern, der Krankenpfleger, der Ärzte und aller, die sich sonst mit Schwerkranken beschäftigen in den Krankenhäusern der heutigen „christlichen" Industrieländer, insofern sie mit der Aufgabe konfrontiert werden, den Schwerkranken zu einem christlichen Sterben zu helfen.

Es handelt sich also um praktische Richtlinien, die theoretisch aus dem theologischen Standpunkt über den Sinn des Todes und aus der Kenntnis der heutigen religiösen Lage abgeleitet werden. Dementsprechend wird erst der theoretische Rahmen mit besonderer Rücksicht auf die Wandlung der Zeiten skizziert, um dann mit besserer Begründung die praktische Thematik behandeln zu können. Im Umfang eines Artikels wird selbstverständlich nur eine konzentriert knappe und synthetische Darstellung der umfangreichen Probleme dieser Thematik möglich sein. Schließlich handelt es sich nicht um einen sekundären Gegenstand der Pastoraltheologie, sondern um die entscheidendste Begegnung zwischen Kirche und Mensch in der Stunde seiner Begegnung mit Gott[1].

1. Der Sinn des Todes aus theologischer Sicht

Aus der Theologie, d. h. aus dem Inhalt des christlichen Glaubens und der mit ihm innerlich verbundenen Vernunft, ergibt sich ein als immer gültig, unabhängig von Ort und Zeit verstandener, aus der im Grunde immerwährenden Beziehung zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes in der Heilsgeschichte (Schöpfung, Erlösung, Eschatologie, Kirche) abgeleiteter Sinn des Todes: Durch den Tod tritt der Mensch, ohne seine persönliche Identität zu verlieren (Unsterblichkeit der Seele), aus diesem irdischen Leben in die Vollendung, aus dem Halbdunkel und Halblicht des Glaubens (in speculo et aenigmate) in die Gegenwart Gottes, des Vaters allen Lichts, aus dem Exil (peregrinamur super terram) in das Vaterland (patria nostra in coelis est). Tod ist für den Christen nicht Vernichtung, sondern Übergang und verliert von dieser Seite die überspitzte Dramatik und untröstbare Traurigkeit, die er für jene haben muß „qui spem non habent"[2].

Diese Dramatik kehrt aber in einer weit größeren Intensität zurück, insofern für den Gläubigen der Tod nicht nur Übergang in das ewige Leben, sondern auch Untergang in den „zweiten", ewigen Tod sein kann, wenn einer gegen Gott und den Menschen Stellung genommen hat und ohne Liebe zu Gott und dem Nächsten gestorben ist. Mit anderen Worten ist der Tod die Zeit der Entscheidung und der Ort, wo das Leben seinen letzten, wirklichen Sinn erhält: Der Sinn des Todes ist vor allem als Verwirklichung und konkrete Entscheidung des Sinnes eines gelebten Lebens zu verstehen[3].

Diese äußerst ernste Tragik des Todes wird aber wieder vom Glauben, und zwar durch die Betonung der Barmherzigkeit Gottes und der Macht der Erlösung, durch die Erleichterung mittels der Krankensakramente (Beichte, Krankensalbung, Kommunion als Viaticum) gemildert und auf das menschliche Maß zurückgebracht. Man darf behaupten, daß die ganze Entwicklung der Theologie in bezug auf den Tod einer solchen Vermenschlichung entspricht, wodurch sie, ohne den theologischen Sinn des Todes (und mit ihm den Sinn des Lebens) aufzugeben, versucht, einer sich immer mehr von der Kirche entfremdenden Welt entgegenzukommen und sie retten zu können. Es sei erst von dieser Entfremdung etwas erwähnt, die den Kern der heutigen Situation ausmacht.

---

[1] *Bolech P.*, Krankenseelsorge im Umbruch, Wien 1967, 15 ff.

[2] C. I. C. „Centrum informationis Camilliarum, N. 77, Roma, 1976, 22 ff.

[3] *Roth G.*, Sterben des Menschen — menschliches Sterben, in Ordensnachrichten, Heft 92/93 (1976) 415—428.

2. Religiöse Entfremdung in den „christlichen" Ländern und die heutige Situation

Besonders seit der Neuzeit haben in den christlichen Ländern jene Kräfte an Einfluß gewonnen, die dem theozentrischen Jenseitsbegriff eine anthropozentrische Diesseitsauffassung des Lebens entgegengesetzt haben. Besonders durch die Aufklärung, deren Wirkung in zwei Jahrhunderten die gesamte Bevölkerung des alten und neuen Kontinents erreicht hat, wurde der theozentrische Sinn des Todes als endgültige Entscheidung für oder gegen Gott (und dadurch für oder gegen die ewige Rettung des Menschen) entweder durch Skeptizismus oder durch Negation der persönlichen Unsterblichkeit mittels idealistischer oder materialistischer Ideologien und jedenfalls durch immer intensivere Konzentration auf diesseitige Lebenswerte verdrängt und in den Hintergrund verschoben.

Die Entwicklung der Wissenschaft und Technik, die Politisierung der aus ihrem Dorfleben entführten Massen, die Wirkung der Literatur, Kunst und Unterhaltung, der Beitrag der psychoanalytischen Psychologie zur Ausschaltung der Schuldgefühle und viele andere, an sich nicht negative, sondern aus dem Zeitgeist negativ wirkende Faktoren haben die Menschen immer mehr diesseitig und dadurch ihr Leben immer sinnloser gemacht. Heute sind wir mit dem nicht nur theologisch, sondern auch rein menschlich traurigen Ergebnis dieser Entwicklung (für viele Menschen, die weder sinnvoll leben noch weniger sinnvoll sterben können) konfrontiert: konsumistischer Materialismus einerseits, radikale, anarchistische Ablehnung aller ethischen Werte oder Flucht in Alkoholismus, Drogen und pseudomystische Selbstentleerung andererseits haben uns — wenn man dazu an die Bedrohung durch die Atomwaffen und die Umweltverseuchung, die demographische Explosion der Dritten Welt und die Ausschöpfung der Energiequellen denkt — an den Rand einer apokalyptischen Ära gebracht. Dieser Tatsachen sind sich viele nicht klar bewußt; sie leben in der wachsenden Alienation durch gesteuerte Massenmedien, bis sie plötzlich durch die Krankheit in den speziellen Raum des Krankenhauses eingeliefert werden.

Hier wird ihnen die beste Hilfe der Medizin angeboten und gleichzeitig der Weg zur Besinnung und Vorbereitung für einen christlichen Tod oft erschwert[4]. Das Krankenhaus ist nur Abbild der Gesellschaft, aus der es gestiftet und unterstützt wird. Darum sollte es nicht wundern, daß die Konfrontation mit dem Tod meistens verdrängt wird, daß die Medizin sich auf die Heilung des Körpers und die Bekämpfung der Schmerzen konzentriert, daß Verwandte und Personal dem Patienten jeden Schock ersparen möchten und dadurch ihm helfen wollen, so zu sterben, wie er gelebt hat, d. h. in der Alienation, ohne zu wissen, warum und wie er sterben sollte, wie er nicht wußte, wie und warum er hätte leben sollen[5].

Es wäre aber ein Fehler, zu denken, daß die heutige Situation im Krankenhaus keine positiven Stützpunkte für eine wirksame Tätigkeit der Seelsorge bietet. Es gibt nicht nur eine beachtliche Zahl von Gläubigen, die im Grund trotz mancher Zweifel und Probleme der christlichen Auffassung des Lebens treu geblieben sind, sondern auch die angeblich irdisch denkenden und praktisch gottlos und kirchenlos gewordenen Menschen sind meistens nicht so radikal der religiösen Gesinnung abgewandt, daß sie nicht für eine gerade durch die Grenzsituation der Krankheit begünstigte Besinnung zugänglich wären.

Trotz aller religiösen Entfremdung bleiben besonders in den traditionell christlichen Ländern (von denen hier vor allem die Rede ist) Erinnerungen von der Schulzeit, dem früheren Familienleben und religiösen Erlebnissen, die erweckt werden können, und es bleibt immer, wenn auch verdrängt, jene Spiritualität des Menschen, die einen Sinn des Lebens und dadurch auch des Sterbens sucht, die nicht durch irdische Werte

[4] *Rüther B.*, Das Krankenhaus und die Politik, Stuttgart, 1973, 57 ff.
[5] *Bolech P.*, Cordiaques et Cancéreux, Présence Nr. 91—92, Champrosay 1965.

befriedigt werden kann. Übrigens sind auch in der säkularisierten und kranken Gesellschaft von heute die christlichen Werte nicht ganz abgestorben. Wenn von Würde des Menschen, von Freiheit und Gleichheit, von Solidarität und Hilfe gesprochen wird, bezieht man sich auf Werte der christlichen Tradition, deren religiöser Ursprung und religiöse Grundbedeutung wieder bewußt gemacht werden können.

Es gibt bisher wenige direkte Forschungen über die religiöse Gesinnung unserer Patienten, aber sie genügen, um einem radikalen Pessimismus — der jede pastorale Tätigkeit ausschließen würde — im Sinne des eben Gesagten jede Begründung zu entziehen. Z. B. hat Dr. Witzel in der medizinischen Klinik der Universität Erlangen-Nürnberg festgestellt, daß von den Sterbenden 61 Prozent an das Weiterleben nach dem Tod glaubten[6]. Ähnliche Ergebnisse wurden indirekt auch von der systematischen Forschung unter der Leitung von Elisabeth Kübler-Ross in Chicago erreicht[7]. Für eine pastorale Betrachtung dieses Problems wäre es unrealistisch, die heutige religiöse Entfremdung des Menschen zu ignorieren, aber es wäre noch unrealistischer zu vergessen, daß der Mensch im Grunde religiös ist und bleibt und daß seine Gottlosigkeit nur eben als Entfremdung zu verstehen ist.

Aus dieser Überzeugung heraus hat sich die Theologie, ohne die obenerwähnte Grundhaltung aufzugeben, immer mehr bemüht, den modernen Menschen zu verstehen und der pastoralen Praxis neue, der heutigen Zeit angepaßte Deutungen des Glaubensinhaltes zu bieten.

3. Theologischer Anschluß an die heutige Situation

Schon lange vor dem Konzil hat die katholische Theologie begonnen, die Theorie des Gewissens zu vertiefen und die subjektive von der objektiven Dimension zu unterscheiden. Dadurch war es möglich, die Differenz zwischen der objektiven Ungerechtigkeit des Unglaubens und Aberglaubens und des entsprechenden Benehmens der Menschen und dem subjektiven guten Glauben, der wesentlich für die Beziehung mit Gott und für die Rettung der Seele ist, aufrechtzuhalten. Daraus entstand jene positive Toleranz, die im letzten Konzil ihre erste feierliche Erklärung gefunden hat und den heutigen Ökumenismus ermöglicht. Für die pastorale Praxis mit den Kranken bedeutet diese Entwicklung die Möglichkeit der höchsten Rücksicht auf die subjektive Situation des Patienten auf religiösem Gebiet, d. h. die Rücksicht auf seine Freiheit, ohne Gefahr, in Konflikt mit dem Glauben zu geraten.

Besonders in den letzten Jahrzehnten, aber nicht ohne Vorgänger in der Vergangenheit, hat sich die Theologie mit den anders Denkenden und ihren Situationen gründlich beschäftigt, um vom theologischen Prinzip der „voluntas salvifica universalis" Gottes ausgehend, die positiven Glaubensinhalte unter scheinbar ungläubigen Formen zu entdecken und zu fördern. So ist z. B. K. Rahner zu seinem Begriff des „anonymen Christentums" gekommen. Dort, wo eine echte Nächstenliebe am Werk ist, dort ist auch die Gnade Gottes am Werk, und dort, wo die Gnade Gottes am Werk ist, ist auch die Erlösung Christi, das Christentum am Werk, auch wenn die Nächstenliebe unter anderen Namen und Bekenntnissen vorkommt. Dieser Begriff erlaubt dem Seelsorger z. B., einen echten Partner in einem scheinbar ungläubigen, aber opferbereiten Arzt und in vielen Patienten, die wirklich gute Menschen sind, „anonyme Christen" zu sehen. Zusammengenommen ermöglichen die zwei erwähnten Entwicklungen die Vorstellung einer christlichen Begegnung mit Gott auch in den Fällen, in denen der Priester abgelehnt wird[8].

---

[6] *Böckle F.*, Das Recht auf den eigenen Tod, Bonn - Röttgen 1973, 6.
[7] *Kübler-Ross E.*, On Death and Dying, New York 1969.
[8] *Bolech P.*, Krankenseelsorge im Umbruch, Wien 1967, 25 ff.
[9] *Schillebeeckx E.*, Die Sakramente im Plane Gottes, Referat beim Krankenseelsorgerkongreß in Verona 1966.

Es kann geschehen, daß jemand aus irriger Überzeugung und schlechter Information die Sakramente ablehnt, ohne eine gottfeindliche Haltung zu haben[9].

Wenn man neben diesen zwei Punkten die gesamte Entwicklung der Theologie zur positiven Deutung des Hauptstrebens unserer Zeit, besonders auf dem Gebiet der Wissenschaft, dem sozialen Fortschritt, zu enger Beziehung und Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits, zu heilsgeschichtlicher christozentrischer Humanisierung des Menschen, zur Reform der religiösen Sprache usw. in Betracht zieht[10], ergibt sich die Möglichkeit einer Konvergenz zwischen der christlichen Auffassung der Sterbehilfe und der gesunden humanen Bemühung, dem Menschen am Ende seines Lebens zu einem menschenwürdigen Tod zu helfen, einer Bemühung, die trotz aller obenerwähnten Entfremdungen immer und ehrlich bei vielen unserer Ärzte und Krankenschwestern festzustellen ist. Gerade aus diesem Konvergenzgedanken wird es möglich, eine praktische Sterbehilfe in der heutigen Situation zu entwerfen. Es wird möglich, den Übergang von der Theorie zur Praxis unter diesem Konvergenzprinzip der Hilfe zu gestalten.

4. Das Prinzip „Nächstenliebe" als leitendes Prinzip der christlichen Sterbehilfe

Sterbehilfe bedeutet als christliches Prinzip nichts anderes, als dem Nächsten in seiner kritischen Situation der Todesgefahr zu helfen. Sie schließt in sich nicht nur den geistigen, sondern auch den körperlichen Beistand.

Die Nächstenliebe im Namen Gottes, als Gottesliebe im Nächsten ist das Grundgesetz des christlichen Glaubens und das praktische Ergebnis des gesamten theoretischen Inhalts dieses Glaubens. Wie aus Mt 25 klar zu sehen ist, bezieht sich das sowohl auf die körperlichen als auch auf die geistigen Nöte des Menschen, und dadurch schließt sie global nicht nur den Beistand des Seelsorgers, sondern auch den des Arztes, der Krankenschwester und aller, die sich um den Sterbenden bemühen, mit ein. Wenn der Seelsorger seine Hilfe in diesem Rahmen der Nächstenliebe sieht und in seinem Geiste auch die körperliche Hilfe des Krankenpersonals als wenigstens objektive und materielle Nächstenliebe, immer auf dem Grunde seines Glaubens an Gott, Christus und an den Menschen als Bild Gottes betrachtet, ergibt sich fast selbstverständlich die richtige Haltung am Krankenbett in der heutigen Situation.

Es wird erstens ein dreifacher Schlüssel zur Begegnung mit dem Patienten geboten:

a) Er sieht in dem Leidenden und Sterbenden einen Bruder, mit dem er sich identifizieren kann, und dadurch fühlt er sich nicht fremd und ist für die Entfremdung des Entfremdeten gerüstet.

b) Gerade aus dieser Liebe nimmt er die höchste Rücksicht auf die Freiheit und Empfindlichkeit, auf die subjektive Reaktion des Patienten („omnia suffert . . .")[11].

c) Er wird hellhörig und taktvoll und weiß, daß es hier nicht um einen persönlichen Erfolg geht, sondern um Gottes Sache und um den Weg Gottes. Er begeht nie den Fehler, auch einen Ablehnenden als Verlorenen zu betrachten[12].

Vor allem aber wird durch dieses Prinzip die erwähnte potentielle Konvergenz zwischen christlichen und säkularen Begriffen der Krankenhilfe möglich. Auch auf säkularem Gebiet will man dem Patienten helfen, damit sein Tod möglichst hinausgeschoben und jedenfalls erträglicher wird. Auch der Arzt versteht sich im Grunde als im Dienst des Patienten stehend. Divergent bleibt nur die oft verschiedene religiöse Grundauffassung. Aber diese schließt nicht eine praktische Konvergenz aus, wenn der Arzt sich auch um eine psychologische Hilfe kümmert und die wirksame Mitarbeit einer menschlich intelligenten Seelsorge begrüßt. Es liegt auf der Hand, wie ein jede Hilfe

---

[10] *Casanova G.*, Das Gespräch der Kirche mit der Welt, Wien 1965, Cap. 6.
[11] 1 Kor 13, 1 ff.
[12] *Bolech P.*, Krankenseelsorge im Umbruch, Wien 1967, 65 ff.

schätzender Seelsorger den Rahmen einer Mitarbeit, um dem ganzen Menschen zu helfen, schaffen kann (caritas omnia comprehendit – pneumatikos intelligit omnia!).
Von dieser Grundhaltung ausgehend, scheint es jetzt nicht schwer, auf die konkreteren Probleme der heutigen Sterbehilfe überzugehen.

5. Das Problem der Euthanasie

Die Differenz und gleichzeitig die Konvergenz zwischen der christlichen und der säkularen Auffassung der Sterbehilfe ist klar aus der öfters diskutierten Frage der Euthanasie hervorgegangen. Obgleich in den Ländern, wo das pragmatische Denken herrscht (z. B. in England), die Auffassung vertreten wurde, daß es erlaubt sein sollte, die zustimmenden Patienten von einer unheilbaren Krankheit durch einen ärztlichen Tod („aktive Euthanasie") zu befreien, hat sich besonders in traditionell katholischen Ländern noch die Meinung durchgesetzt, daß nie der Tod direkt herbeigeführt werden darf[13]. Besonders haben sich viele Ärzte gegen die aktive Euthanasie gewehrt, die sie als dem hippokratischen Eid und dem Ethos ihres Berufes entgegengesetzt empfinden. Im Gegenteil, im Einklang mit der Kirche und der Theologie hat sich die Meinung durchgesetzt, daß es erlaubt und ratsam sei, durch schmerzstillende Mittel die Qual des Sterbens zu lindern, auch im Fall einer indirekt folgenden Verkürzung des Lebens. Mit Recht erinnert K. Rahner daran, daß durch die Bekämpfung der Schmerzen der Freiheit, dem Bewußtsein und schließlich dem menschenwürdigen und christlichen Tod des Menschen geholfen wird[14].
Aus demselben Prinzip der Hilfe ist man fast einstimmig der Meinung, daß es nicht richtig ist, tief bewußtlose und zugleich hoffnungslose Patienten mit künstlichen Mitteln, besonders mit technisch ersetzten Körperfunktionen am Leben zu erhalten. Das wäre nicht eine Verlängerung des Lebens, sondern eine Verlängerung des Sterbens. Sie kann nicht als Nächstenliebe aufgefaßt werden[15]. Wer möchte künstlich in diesem Zustand erhalten werden?
Es bleiben Probleme offen besonders über die gesetzliche Formulierung und die konkrete Entscheidung: Wer sollte entscheiden, ob man mit einer künstlichen Verlängerung aufhören darf und was zu tun ist im Fall, daß die Hilfsmittel nicht dem Bedürfnis entsprechen und unter vielen nur einigen geholfen werden kann (wie es bei einer Katastrophe der Fall sein kann)? Man neigt in Laienkreisen dazu, die ganze Verantwortlichkeit dem Arzt zu übertragen. Man vergißt, daß der Arzt nur ein Delegierter der Gesellschaft für die Heilung der Menschen ist. Das ist wieder ein Beweis der Impotenz dieser offiziell gottlosen, neutralen und pluralistischen Gesellschaft und des entsprechenden Staates, über letzte Dinge zu entscheiden. Trotzdem ist gerade in dieser Diskussion der noch lebende christliche Geist und die Konvergenz der menschlichen mit der göttlichen Auffassung des Todes sichtbar[16].

6. Das Problem der Wahrheit am Krankenbett

Die zweite Frage, wo die Divergenz und Konvergenz der religiösen und säkularen Auffassung des Sterbens klar werden kann, ist die Frage, ob und wie, wann und von wem dem Schwerkranken die Wahrheit über seinen Zustand mitgeteilt werden sollte. Ob es eine objektive Pflicht dazu und ein Recht auf bewußtes Sterben gibt und wie dieses Recht ohne psychologisch-medizinischen Schaden vollzogen werden kann.
In traditionell-katholischen, aber auch in orthodox-evangelischen und existentiell denkenden Kreisen wird das Recht und die Pflicht zur Wahrheit ohne Ausnahme vertre-

---

[13] *Demartini Grete:* Die Presse (Wien), 15./16. März 1975, 19.
[14] *Rahner K.*, StdZ 1971, 34 ff.
[15] *Rahner K.*, StdZ 1975, 34: Der Kranke hat ein Recht auf möglichst viel Freiheit, und die Sterbehilfe zur „wahren Euthanasie" sollte als Hilfe für diese Freiheit verstanden werden.
[16] Vgl. *Virt G.*, Sterben auf Verlangen? ThPQ 125 (1977) 129–143. *Engelmeier M.-P.*, Sterbehilfe. ThPQ 124 (1976) 336–349.

ten: Der Sterbende soll wissen, daß er stirbt, damit er sinnvoll sterben kann[17]. Psychologen und Ärzte neigen hingegen dazu, dem Patienten diese Wahrheit zu verschweigen, damit er nicht schockiert wird, nicht die notwendige Hoffnung auf die Heilung verliert, damit sein Tod nicht erschwert wird[18]. Beide wollen den Menschen helfen, aber für die ersten ist die religiöse Bedeutung des Todes, für die zweiten die gesunde Form des Sterbens wichtiger. Wenn aber die Situation näher betrachtet wird, scheint diese Divergenz nicht unversöhnlich zu sein. Erstens gibt es viele Patienten, die bereit sind, die Wahrheit zu wissen und denen sie oft schon vor einer „offiziellen" Mitteilung ihrer Lage bewußt wird. Zweitens: kann man in den Fällen, wo man eine negative Reaktion fürchtet, behaupten, daß das religiöse Interesse des Patienten durch eine Mitteilung gefördert werden kann? Gilt hier nicht die Auffassung von K. Rahner[19], daß die Entscheidung auch in anderen Formen stattfinden kann, d. h. daß nicht immer durch eine ausdrückliche Mitteilung der Wahrheit (religiös) geholfen wird? Mit anderen Worten: man darf das Prinzip aufstellen, wo eine negative Reaktion zu erwarten ist, dort trifft man auf Unverständnis, und dadurch ist die „Wahrheit" schädlich[20]. Tatsächlich konvergiert die intelligente, für die Freiheit des Patienten rücksichtsvolle Haltung mit dem medizinischen Verlangen, daß der Mensch schockfrei sterben sollte. Hier konkretisiert sich das Gebot der Nächstenliebe in der Bemühung, die religiöse Hilfe mit menschlicher und dadurch auch wirklich wirksamer Rücksicht zu bieten.
So verlagert sich das theoretische Problem in das praktische: wie kann man einem Patienten, der es noch nicht weiß, eine Wahrheit mitteilen, vor der er sich fürchtet? Durch wen, wann und wie sollte diese Mitteilung unternommen werden[21]?
Hier wurde schon vieles untersucht und mit dem im Grunde nach dem Gesagten eindeutigen Ergebnis, daß nur nach dem hellhörig verstandenen Wunsch des Patienten entschieden werden darf, von wem er die ihn so persönlich treffende Wahrheit hören will[22]. In der Tat ist er bereit, diese Wahrheit nur von jemandem zu hören, dem er vertraut, weil er sich von ihm als Mensch angenommen fühlt. Das kann der Geistliche, der Arzt, ein Verwandter, eine Krankenschwester oder ein Freund sein[23]. Selbstverständlich ist das nur bei längeren Krankheiten möglich. Wo es sich um plötzliche Unfälle handelt, kann nur einer, der den Patienten gut kennt und von ihm geschätzt wird, diese Verantwortlichkeit auf sich nehmen. In den Fällen, wo eine positive Wirkung sehr unwahrscheinlich ist, sollte eine ausdrückliche Mitteilung aus den oben angeführten Gründen unterbleiben. Es ist auch selbstverständlich, daß, wenn der Patient als tiefgläubiger Mensch bekannt ist und vor allem, wenn er im Kreis von praktizierenden Christen gelebt hat, die Mitteilung der Wahrheit keinen unerträglichen Schock bewirken kann, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die mit dem Glauben

---

[17] *Rahner K.*, StdZ 1975, 34, schreibt: Der Mensch sollte „möglichst ‚bewußt' sterben. Er sollte den Tod nicht nur erleiden, sondern auch in Freiheit tun. Er hat darum das Recht zu wissen, daß und wann er sterben muß." Und weiter: „Weil und insofern der Tod (das Sterben) eine ausgezeichnete Situation der Freiheit im theologischen Sinn ist, hat der Mensch ein Recht, sogar in etwa eine Pflicht, die Sterbesituation so zu gestalten, daß auch in einem empirischen Sinn möglichst viel Freiheitsmöglichkeit gewahrt wird." Der theologische Begriff der Freiheit nach Rahner ist „die Möglichkeit der totalen und endgültigen Selbstverfügung des Freiheitssubjektes über sich selbst und sein Leben als eines und ganzes" (32).

[18] *Bowers M.*, Wie können wir Sterbenden beistehen, München 1971, 103 ff.

[19] *Rahner K.*, a. a. O.

[20] *Bolech P. / Huber H.*, Die Kommunikation der Wahrheit am Krankenbett in „Arzt und Christ" 22 (1976) 97—102.

[21] *Bolech P. / Huber H.*, ebd. 99.

[22] *Prest A. R. L.*, Die Sprache der Sterbenden, Göttingen 1970.

[23] Vgl. hiezu die Bücher: *Sporken P.*, Darf die Medizin, was sie kann? Düsseldorf 1971; Menschlich sterben, Düsseldorf 1973; *Häring B.*, Etica medica, Roma 1972; *Bowers M.*, Wie können wir Sterbenden beistehen? München 1971.

verbundene religiöse Hoffnung dazu helfen wird, auch die Möglichkeit eines nahen Todes mit Ergebung zu akzeptieren.

Es ergibt sich also, daß nur dann die Wahrheit mitgeteilt werden soll, wenn sie mit Hoffnung verbunden werden kann. Dies bildet auch die Basis zur Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Arzt: beide stimmen über das Prinzip Hoffnung überein, der Arzt wird eine religiöse Hoffnung begrüßen, insofern sie den Tod subjektiv vermenschlicht, und der Seelsorger wird nicht durch die Mitteilung der Wahrheit die menschliche Hoffnung der Heilung völlig und direkt ausschließen. Es genügt, von der Möglichkeit eines baldigen Sterbens zu sprechen. Selbstverständlich ist nur der Arzt zuständig, diese medizinische Möglichkeit festzustellen, und so wird es hier sichtbar, wie wichtig es ist, die Konvergenz zu betonen, die auch heute eine ehrliche Mitarbeit am Krankenbett ermöglichen kann.

7. Das Problem des religiösen Kontaktes mit dem Schwerkranken

Die Mitteilung der Wahrheit ist ein zentraler Punkt der religiösen Krankenhilfe. Sie verlangt einerseits den Kontakt mit dem Patienten als Vorbereitung und ermöglicht andererseits den Empfang der Krankensakramente. Bevor man etwas von dem letzteren in der heutigen Situation sagen kann, muß man im Rahmen des bisher Gesagten die Bedingungen und Wege des ersteren besprechen.

Die erste Bedingung für den religiösen Kontakt mit dem heutigen Patienten ist die menschliche und religiöse Persönlichkeit des Seelsorgers (oder seines Helfers). Er sollte einerseits selbst gläubig, liebevoll und theologisch vorbereitet sein und andererseits aus seinem religiösen Standpunkt selbst menschlich[24], aufgeschlossen, fähig, die anderen Menschen in ihrer Situation zu verstehen, darum auch der heutigen kulturellen, sozialen und psychologischen Lage kundig: gleichzeitig ein Mann Gottes und ein Mann der Welt — im Grunde nach dem Modell Christi eine lebendige Brücke zwischen Himmel und Erde ...

Gibt es eine solche Persönlichkeit, wird sich der Kontakt fast automatisch ergeben. Es würde sich eine spontane Sympathie bilden zwischen dem im Grunde Hilfe und Trost brauchenden Kranken und diesem verständnisvollen Menschen, der sich gleichzeitig mit der Lage des Leidenden identifizieren und sie aus seiner religiösen Gesinnung mitertragen kann. Dann sollte auch die Kommunikation durch das Wort — aber auch eine schweigende Kommunikation ist möglich — ohne große Schwierigkeit zustande kommen. Der Patient weiß bald, daß er von diesem Menschen nicht zurückgewiesen wird, wenn er ihm seine tiefsten Sorgen und verdrängten Schuldgefühle mitteilt, er weiß, daß er von ihm irgendwie eine positive Antwort bekommen kann, und sieht fast durch seine menschliche Haltung die Gegenwart eines Hoffnung gebenden Gottes durch. Es ist auch nicht notwendig, daß man direkt, besonders in der ersten Phase, ausdrücklich über religiöse Themen spricht[25]. Jedes Thema, vor allem die Gesundheit des Patienten, die kleinen Erlebnisse seines Tages oder die Erinnerungen an seine Familie, seinen Beruf oder auch allgemeine Themen über Gesellschaft und Kultur, sind gut, um den Kontakt zu fördern. Der Wunsch eines neuen baldigen Besuches ist das beste Zeichen, daß der Kontakt schon hergestellt worden ist.

Sehr wichtig ist ein freundlicher Umgang des Seelsorgers mit den Ärzten und Krankenschwestern sowie mit den Besuchern, damit eine positive Atmosphäre für den Kontakt hergestellt werden kann. Viele Patienten, ihrer gewohnten Umwelt entrissen, schließen sich von den Mitpatienten ab, werden aber langsam der neuen „Gemeinschaft" zugänglich, und am Ende finden sie auch den Besuch eines Geistlichen annehm-

---

[24] *Sporken P.* schreibt in „Umgang mit Sterbenden", Düsseldorf 1973: „Pastorales Gespräch setzt menschliches voraus." Vgl. auch *Haschek P.*, Das Gespräch am Krankenbett, 75 ff, und *Bolech P.*, Der Krankenbesuch, 65 ff, bd. in Krankenseelsorge im Umbruch, Wien 1967.

[25] *Sporken P.*, Umgang mit Sterbenden, Düsseldorf 1973, 36.

bar, wenn dieser sich zwanglos als einen Teil des Krankenhauses darstellen kann. Entgegen dieser christlichen Selbstverständlichkeit steht jede bürokratische Maske[26], hinter der sich die Kälte der Lieblosigkeit und der Zweifel und die Angst des Kleingläubigen vor dem Tode verbirgt. Es wird in diesem Zusammenhang von den verschiedenen Phasen der psychologischen Reaktionen des Patienten (Regression in die Kindheit, Aggression, Flucht in die Aktivität, Depression usw.[27]) gesprochen; man könnte auch zu verschiedenen Hilfsmitteln greifen (Bücher und Blätter, Musik, Gebetsgruppen etc.), aber die Situationen sind bei den einzelnen so verschieden, daß man keine allgemeine Weisung geben kann. Im Grunde ist immer die Grundhaltung des Seelsorgers und seiner Mitarbeiter entscheidend, und es wäre ein Fehler, durch eine Überspezialisierung der Gestaltung des Krankenlebens aus dem Krankenhaus eine separate Welt mit Gefahr einer entsprechenden Sucht (man lese z. B. den „Zauberberg" von Thomas Mann über die Atmosphäre eines Lungenkrankenhauses und man vergleiche es mit der „Krebsstation" von Solschenizyn!), eine Welt für sich zu machen und zu vergessen, daß das Krankenhaus nur ein Teil der großen Menschengemeinschaft und nur ein Ort des Überganges ist.

8. Die Krankenliturgie

Die Liturgie ist Teilnahme am kirchlichen Leben in ihrer direkten Beziehung zu Gott durch Gebet und Wort, durch Vermittlung der Gnade durch die hl. Sakramente. Bei den Kranken handelt es sich vor allem um das Gebet und die Krankensakramente (Beichte, Kommunion, Krankensalbung). Das 2. Vatikanum nennt die Liturgie die Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi in allen Zeiten. Die Aufgabe der Boten Christi ist nicht nur, die einstige Heilstat des Herrn zu verkünden, durch die wir gerettet und in das Reich des Vaters versetzt wurden, „sondern auch das Heilswerk, das sie verkünden durch Meßopfer und Sakramente, um welche sich das liturgische Leben rankt, zu üben"[28].

Aus dem bisher Gesagten zur Konkretisierung des Geistes der Nächstenliebe zum Dienst an den Kranken in der heutigen Situation ergibt sich, daß die Krankenliturgie nur dort praktiziert werden darf, wo der Glaube vorausgesetzt werden kann. Es ist theologisch besser, ein Vaterunser am Sterbebett eines Patienten zu beten, als ein Sakrament einem Menschen zu spenden, der keine Beziehung und kein Verständnis dafür hat[29]. Auf jeden Fall, wo der Glaube vorhanden ist oder die Möglichkeit besteht, den oft verdrängten Glauben — manchmal primitiv — zu wecken, sind die Krankensakramente echte Hilfe für diese Menschen[30].

Die liturgische Erneuerung ist einer der größten Erfolge des 2. Vatikanums und bietet dem Seelsorger ein unerschöpfliches geistiges Gut am Krankenbett[31]. Von hier aus gesehen, kommt der Teilnahme der Kranken an der Liturgie eine eminente Bedeutung zu, aus der sie einen ungeheuren Gewinn und wirkliche Hilfe in ihren geistigen und leiblichen Nöten bekommen können.

---

[26] Vgl. hiezu: Masken als Abwehrmechanismen in *Bowers M.*, Wie können wir Sterbenden beistehen? München 1971, 59 ff.

[27] *Sporken P.*, Umgang mit Sterbenden, Düsseldorf 1973, 38 ff.

[28] 2. Vatikanum, Konstitution über die Liturgie „Sacrosanctum Concilium", 6.

[29] *Rahner K.*, StdZ 1975, 36: Man darf nicht „die Schwäche des Kranken ausnützen, um ihm einen religiösen Vollzug seines Sterbens überzustülpen, den er konkret nicht existentiell vollziehen kann und der somit für sein ewiges Heil auch nichts beiträgt."

[30] *Rahner K.*, ebd. 37: „Natürlich kann es in einer solchen Situation (wo der Glaube verdrängt ist) gelingen, eine alte, im Leben des Sterbenden weit zurückliegende sakramentale Praxis ohne große Schwierigkeit wieder aufzuwecken, so daß das sakramentale Geschehen in seiner Greifbarkeit und Eindeutigkeit den Akt der Ergebung in das Sterben als Verfügung Gottes in Hoffnung erleichtert und festigt."

[31] *Schwarzenberger R.*, in „Arzt und Christ" 21 (1975) 199—201. Zur Beurteilung der Neuordnung der Krankensalbung verweist er auf ein Wort von Prof. Knauber, dem Fach-

Das Konzil sagt dazu: „Durch die Krankensalbung und durch das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, um sie zu erleichtern und zu heilen. Ferner mahnt die Kirche die Kranken, daß sie sich mit dem Leiden und Sterben Christi willentlich (libere) vereinen und so zum Wohle des Volkes beitragen[32]." An vielen Stellen der Konstitution über die Kirche werden die Christen ermuntert, dem Bilde des Herrn gleichzuwerden, der für uns Genugtuung geleistet hat, im eigenen Fleisch zu ergänzen, was an seinem Leiden noch aussteht, die Beschwerden des Lebens zu einem geistigen Opfer zu machen, mit allen Gliedern des mystischen Christus zusammen Sühne zu leisten.
Die liturgische Feier erlöst den Kranken aus seiner Einsamkeit, holt ihn gleichsam heim in die große Gemeinschaft des Volkes Gottes. Noch mehr: der Kranke, der sich als unnütz ansieht und sich beklagt, daß er abgestellt sei, wird geradezu in die Mitte der Welt gerückt, genau an jene Stelle, wo Kreuz und Altar stehen, wo sich allein Heil der Welt ereignet. Weil die Gnade nicht mehr um der Großtaten willen gegeben wird, sondern um der größeren Liebe willen, die zur Passion gehört, leuchtet dem Kranken durch die Teilnahme an der Liturgie ein neuer Daseinssinn und neue Existenzberechtigung auf. Das tröstet und hat heilsame Wirkung.

9. Sterbehilfe als Lebenshilfe

Denkt man an die kurz besprochene Thematik zurück, zeigt sich als Ergänzung des vorgeschlagenen Weges der Begegnung des Glaubens mit dem heutigen Menschen am Sterbebett neben der Konvergenz und Mitarbeit zwischen religiösen und säkularen Methoden der Sterbehilfe auch die Möglichkeit einer Bestätigung des Glaubens, und dadurch könnte auch ein inneres religiöses Erlebnis in den Helfenden entstehen, das zum Heil dieser Menschen beitragen kann; in der Bemühung, dem Sterbenden zu helfen, helfen die „Gesunden" sich selbst. Aus der Todeshilfe wird eine Lebenshilfe! In der Tat kann der Glaube des helfenden Seelsorgers und seiner Gemeinschaft durch die Wirksamkeit des am Sterbebett gespendeten Trostes bestätigt werden: sieht man, wie der Mensch bereit ist, in der Hoffnung zu sterben, kann man nicht umhin, den eigenen Glauben und die eigene Hoffnung als wirklichkeitsnahe, als dem heutigen Menschen entsprechend zu betrachten.
Aber auch dem „ungläubigen", geistig verworrenen Menschen der heutigen Gesellschaft wird gerade in dieser Grenzsituation auffallen, daß letztlich nur die religiösen Werte fähig sind, dem Menschen dort zu helfen, wo weder Wissenschaft noch Technik etwas sagen können. So wirkt der Tod selbst durch die Liebe heilend und rettend. Wie am Kreuz entsteht das Leben durch den Tod, durch die Vermittlung der Liebe.
Es fehlt hier der Raum, diesen Gedanken zu entwickeln. Man darf aber behaupten, daß gerade in dieser Ergänzung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Glauben und Wirksamkeit im Dienst des Menschen der Weg zu einer Erneuerung der Sterbehilfe und vor allem des Bewußtwerdens ihrer Bedeutung liegt. Besonders würde sich die enge Beziehung zwischen der Stellung zum Tode und der Stellung zum Leben klären. Es gilt immer der alte Spruch der Weisheit: man kann nicht richtig leben, wenn man nicht richtig sterben kann, und umgekehrt. Das bedeutet ferner, daß die theologische Sichtung des Todes und des Lebens für die menschliche unentbehrlich ist und daß das Problem der Sterbehilfe nicht nur ein „Spezialgebiet" der Seelsorge oder eine Aufgabe der Medizin, sondern ein zentrales Anliegen der ganzen Gesellschaft darstellt.

---

bearbeiter der neuen deutschsprachigen Ausgabe der Feier der Krankensakramente: „Zweifellos ist der neue Ordo zuinnerst von dem Anliegen erfüllt, die bisherige Praxis und Doktrin der sogenannten ‚Letzten Ölung' von ihrer mittelalterlichen Engbrüstigkeit zu befreien und mit dem Ziel eines von Grund auf erneuerten biblisch-liturgie-theologischen Verständnisses vom ‚Sakrament der Kranken' einen neuen Weg einzuschlagen."

[32] 2. Vatikanum, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", 11; Röm 8, 17; Kol 1, 24; 2 Tim 2, 11—12; 1 Petr 4, 13.

JOHANN KOLLER

Spirituelle Bildung der Pfarrgemeinderäte

I. Notizen zur gegenwärtigen Lage

1. *Mangelerscheinungen* sind in der nachkonziliaren Entwicklung unübersehbar geworden. Änderungen bringen, für sich genommen, noch keine Erneuerung. Es wäre aber falsch, deswegen die Änderungen in Frage zu stellen. Änderungen können Menschen machen, nicht aber Erneuerung. Diese kommt von Gott. Gott will sie schenken. Diesbezüglich dürfen wir nicht kleingläubig sein.

Den Bußruf Johannes' XXIII. vor dem Konzil haben wir alle gering geachtet, vielfach gar nicht für notwendig gehalten und nicht verstanden. Wir glaubten, wir seien in Ordnung. Nur die „anderen" müßten sich bekehren. Selbst führende Kirchenmänner sprachen davon, daß in der Kirche im großen und ganzen alles in Ordnung sei. Deswegen sahen auch viele die Notwendigkeit eines Konzils gar nicht ein. In unserem Bewußtsein existierte die Kirche als ein „Haus voll Glorie".

Die Änderungen in der Liturgie haben nicht die erhoffte Erneuerung gebracht. Viele blieben seither von unseren Gottesdiensten fern. Viele gerieten mehr und mehr in eine Haltung der Opposition, ja der offenen Revolte. Andere verloren in den Experimenten das Maß. Es sollte uns klar sein, daß beide Richtungen schuldig geworden sind und Gott um Erbarmen bitten müßten. Die Schuld liegt aber nicht in den Änderungen, sondern im unbekehrten Herzen.

2. *Die Demokratisierung,* die Änderung des Pfarrkirchenrates und des Pfarrbeirates in den Pfarrgemeinderat hat unseren Gemeinden vielfach auch nicht die erwartete Erneuerung gebracht. Viele PGR haben sich vor Jahren mit Idealismus und Feuereifer in die Arbeit gestürzt. Sie haben nun ihre Erfahrungen gemacht. Und diese sind nicht immer gut. Viele sind an der Aufgabe und Verantwortung im Dienste an den Brüdern nicht gewachsen und fragen sich eines Tages unweigerlich nach dem Sinn ihres Mühens, nach der Frucht ihres Engagements. Sie haben viel organisiert und sich dabei verbraucht. Sie haben viel gearbeitet und sind innerlich leer geworden. Sie haben Enttäuschungen nicht verkraftet und sind müde geworden. Sie haben gestöhnt unter Sitzungen und Terminen, haben Beruf und Familie vernachlässigt. Sie haben viel beschlossen und so manches wieder vergessen. Dazu kamen Schwierigkeiten mit den Priestern. Wenn sich eine Stimmung des „Umsonst" breitmacht, dann ist das gefährlich.

Wenn darüber hinaus Menschen guten Willens eines Tages ihr kirchliches Mandat zurücklegen, nicht mehr kandidieren wollen und sich frustiert und enttäuscht ins Privatleben zurückziehen, müssen wir hellhörig werden. Sie werden sich nun lange gegen ein Engagement sträuben. Was ihnen hätte zum Heile gereichen sollen, ist ihnen zum Unheil geworden.

3. *Voraussetzung für das Engagement* der Laien ist nach den Konzilstexten ein spiritueller Wandel, nicht nur die Einrichtung demokratischer Gremien. „Da Christus, vom Vater gesandt, Quelle und Ursprung des gesamten Apostolates der Kirche ist, hängt die Fruchtbarkeit des Apostolates der Laien offenbar von ihrer lebendigen Vereinigung mit Christus ab, sagt doch der Herr: ‚Wer in mir bleibt, und in wem ich bleibe, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun' (Jo 15, 5)"[1]. Wenn die Gemeinschaft mit Gott, die Kraft Christi nicht erfahren wird, dann wird alles zu viel, alles zu schwer, ein fruchtbares Apostolat glatt unmöglich. Dann gibt es die Flucht in die äußere Aktion. Das unbekehrte Ich liefert darüber hinaus viel Streitpunkte und

[1] Vat. II. Apostolicam actuositatem Nr. 4.

Sprengstoff. Die Verzagtheit eines verlorenen Haufens gebiert eine Stimmung der Resignation. Schuld wird bei anderen gesucht und gefunden. Gemeinschaft geht verloren. Das müßte und dürfte nicht sein. Die Apostel, namentlich Paulus, haben eine Riesenlast der Sendung getragen, blühten aber innerlich auf und waren in schwersten Stunden voll der Freude des Hl. Geistes.

Wenn die Arbeit im PGR auf Grund mangelnder Bekehrung fruchtlos geworden ist, haben wir nicht das Recht, weitere fruchtlose Arbeit mit einem sturen „Dennoch" oder „Trotzdem" zu fordern. Eines Tages kommt unweigerlich das „Ohne mich!". Es ist auch grundfalsch, in dieser Situation eine „Theologie der Erfolglosigkeit" zu predigen. Wir würden mit einer Ideologie das eigene Versagen und die Schwäche einer christlichen Gemeinde zu einer Tugend hochstilisieren und die Bekehrung verhindern.

4. *Das Thema „Bekehrung"* wird in diesem Artikel weiten Raum einnehmen. Der Grund liegt darin, daß wir sie mehr nötig haben als wir wissen. Priester und PGR werden lernen müssen, sich und das bisher Gewohnte in Frage zu stellen und sich auf einen geistigen Wandel einzulassen. Diese Infragestellung darf aber nicht nach Art der „Neuen Linken" erfolgen, sondern vor den unbestechlichen Augen Gottes, in der Bereitschaft, sich vom Geiste Gottes führen zu lassen. Die Pharisäer der Bibel sperrten sich diesem Weg. Sie waren fromm und streng in herkömmlicher Frömmigkeit. Sie meinten, die Bekehrung nicht zu brauchen, ließen sich von Christus nicht in Frage stellen, waren nicht bereit, vom Nullpunkt zu beginnen. Sie haben Christus ans Kreuz geliefert. Sie haben andere gehindert, ins Reich Gottes einzutreten. Dies ist uns zur Warnung geschrieben.

5. *Ein Zeichen der Hoffnung* in der gegenwärtigen Stunde ist der Hunger nach einem Leben aus dem Geiste Gottes. Bricht hier, spät aber doch, die Offenheit für das „neue Pfingsten" auf, von dem Johannes XXIII. immer wieder gesprochen hat? Wir dürfen glauben, daß hier Gott am Werke ist und sich in ungeschuldeter Liebe uns Menschen zuwendet. Er wird Erneuerung, Fülle und Fruchtbarkeit schenken.

II. Spirituelle Bildung und ihre Eigenart

1. Spirituelle Bildung kann nicht durchgeführt werden wie andere Bildungsveranstaltungen. Es wäre ein arges Mißverständnis, würde man Vorträge und Diskussionen über spirituelle Themen ansetzen und meinen, damit habe sich spirituelle Bildung ereignet. Es wäre ein arges Mißverständnis, würde man religiöse Übungen (Andachten, Rosenkranzgebet, Beichttage, Monatskommunionen, Meditationsabende ...) ansetzen und einschärfen und meinen, damit würde spirituelles Leben erstehen. Bei spiritueller Bildung geht es um mehr.

2. Spirituelle Bildung meint einen gesamtmenschlichen Reifungsprozeß, eine sehr persönliche Entwicklung und Wandlung, einen geistigen Prozeß der Bekehrung und des Hineinwachsens in ein neues Leben. Der Mensch findet zu sich selber, entdeckt die Wahrheit seiner Existenz, ordnet sein Leben und seine Beziehungen, erwählt Gott als den Mittelpunkt seines Lebens, und Christus als seinen Herrn, läßt sich Befreiung, Erlösung und Heil schenken, läßt sich von Gott in das Land der Verheißung führen. Der Mensch wird ganz wahr, er wird richtig, er wird, was er nach dem Bilde Gottes sein soll. Er wird instandgesetzt zu tun, was er nach dem Willen Gottes tun soll. All dies geschieht nicht losgelöst von seinem Leben und von seiner Umgebung, nicht losgelöst von seiner Pfarrgemeinde.

3. Diese Bildung kann man nicht „machen", nicht befehlen, nicht auf Grund eines PGR-Beschlusses durchführen. Hier tritt das Unwägbare der menschlichen Freiheit und auch das Unwägbare des göttlichen Eingreifens in die Geschichte eines Menschenlebens voll auf den Plan. Hier ist der Priester machtlos. Und das ist gut so. Es wird darauf ankommen, daß er vorausgeht, inspiriert, weckt, daß er voll und ganz Geistlicher

ist. Wie es heute steht, muß er selber durch einen Prozeß der Bekehrung gegangen sein oder gehen.

4. Diese Bildung kann aber auch nicht im PGR losgelöst von der Pfarrgemeinde geschehen. Es wird wohl nicht der ganze PGR mitgehen. Es wird eine Scheidung der Geister eintreten. Der Pfarrer wird sehen müssen, wem es gegeben ist, dem besonderen Ruf Gottes zu folgen. Er wird in der ganzen Pfarrgemeinde um die Disposition für die immer neue Gnade Gottes ringen müssen. Er wird aber in der Pfarre nicht alles bewältigen können, da er nicht alle Charismen hat und eine katholische Pfarre auch nicht autark ist. Er wird selber schöpfen müssen von lebendigen geistlichen Aufbrüchen in der Kirche, und die, die nach mehr suchen, ermutigen, auch außerhalb des pfarrlichen Getues zu schöpfen. Eine Enge liegt in der Haltung: wir haben alles, wir brauchen keine Focolarini, keine Bewegung für eine bessere Welt, keine Cursillos, keine Charismatische Erneuerung . . .[2]. Sicher wird nicht in jeder Pfarre jede dieser Richtungen spirituellen Lebens existieren können. Allerdings müßte der Pfarrer schon aus Gründen seines Fachwissens jede gut kennen und aus den entscheidenden schöpfen. Bei dieser Aufgabe wird ihn sicher keine Amtskrise befallen.

III. Spirituelle Bildung und ihre Aspekte

Die weiteren Ausführungen sind nach folgenden Thesen aufgebaut:

- Christ ist ein Mensch, der aus der Taufe lebt; er ist durch einen Prozeß der Bekehrung gegangen, er hat sich Gott hingegeben und Christus als seinen Herrn und Erlöser angenommen.
- Christ ist ein Mensch, der aus der Firmung lebt; er läßt sich vom Geiste Gottes führen und ist offen für Charismen.
- Christ ist ein Mensch, der Kirche lebt; er lebt in Gemeinschaft mit Christus, trägt sie und wird von ihr getragen.
- Christ ist ein Mensch, der Eucharistie feiert; in der Mitte der Glaubensbrüder erlebt er Christus als den, der spricht und das Leben verwandelt.

So wird er fähig, die Menschen zu lieben, ihnen zu dienen und sie zu Bekehrung und Tauferneuerung zu rufen.

1. Der Prozeß der Bekehrung im Hinblick auf die Tauferneuerung.

Auf den Bußruf des Täufers vor dem Auftreten Jesu (Mk 1, 1 ff und Parr.) und auf den Bußruf der Apostel vor der Taufe (Apg 2, 37 ff) sei hier nur kurz hingewiesen.

Worauf aber kommt es an, daß die Bekehrung heute gelingt?

a) Der Wille zur Wahrheit[3]

Grundlegend ist ein bedingungsloser Wille zur Wahrheit, zur Wahrheit des eigenen Seins und zur Wahrheit Gottes. Dies fordert eine mutige Grundentscheidung. Von dieser aber hängt alles ab. Was auf dem Weg zur Wahrheit passiert, was dabei herauskommt, kann man im vorhinein nicht sagen. Hier wäre ein tägliches Gebet zu empfehlen: Gott, gib, daß ich mich erkenne, wie ich wirklich bin! Ich will mich nicht täuschen! Ich will auch dich erkennen, wie du wirklich bist! Dieser Wille zur Wahrheit ist keineswegs leicht. Wir wissen um unsere Tendenzen, uns selbst etwas vorzumachen, Masken aufzusetzen, Ungutes zu verdrängen, Fehler bei anderen zu suchen, aus dem Evangelium das Angenehme herauszunehmen.

Es wird darauf ankommen, daß der vielbeschäftigte PGR Zeit für sich selber hat, etwa einen Abend pro Woche. Er muß zu sich selber finden können, darf nicht an sich vorbeileben. Ein PGR, der meint, dies wäre verlorene Zeit, verfällt großer Selbst-

---

[2] Vf. kennt die Cursillos und die kath. charismatische Gemeindeerneuerung gut und wird sich im weiteren vor allem auf diese beziehen.

[3] *Joh. Meßner*, Kulturethik, Tyrolia 1954, 276 ff.

täuschung. Und wer Stille nicht mehr verträgt, wer Angst vor sich selber empfindet, hat sie doppelt nötig. Es gibt eine Versuchung der Flucht vor sich selber in die Arbeit.

b) Entdeckung der eigenen Person

Was hat mein Leben geprägt? Hier ist die Gestalt des Vaters und der Mutter wichtig, die Rolle unter Geschwistern und Freunden. Was hat mein Leben belastet? Was ist bis heute noch nicht aufgearbeitet? Woran möchte ich lieber nicht denken? Was erregt noch immer Zorn, Auflehnung oder Scham? Mancher PGR würde hier die Wurzeln mancher Unrast und Unzufriedenheit, mancher Schwierigkeiten in Zusammenleben und Zusammenarbeit entdecken; er würde die tiefen Wurzeln sehen, warum er dauernd nach dem Pfarrer ruft oder immer wieder zu ihm in Opposition steht, warum er geltungssüchtig oder schüchtern ist. Hier könnten auch schmerzliche Einsichten im Hinblick auf Versagen in Beruf und Familie kommen (oft der Grund, warum man in der Pfarre gar so eifrig ist und sich unentbehrlich macht). Viele fliehen aus Familie und Beruf in die Pfarre. Dort können sie eine (fragwürdige) Rolle spielen. Manche falsche religiöse Verbrämung solcher Fehlhaltungen könnte ans Licht kommen.

Mancher könnte auch entdecken, daß sein Gottesbild falsch ist. Eine strenge Erziehung in Elternhaus und Kloster kann zur Folge haben, daß man in Gott nur den die Guten Belohnenden und die Bösen Bestrafenden sieht, dem man selber nicht ganz gerecht werden kann. Das Gute wird nicht aus Liebe, Freude und in Freiheit getan, sondern aus Angst und Furcht. Dieser Gott belastet, macht unglücklich. Ihm will man dann auch nicht zu nahe kommen. Von hier wird erklärlich die eigenartige religiöse Pflichtmoral vieler, ihre Härte gegen die „Bösen", und die Tendenz, ab und zu auszubrechen, um wieder einmal „leben" zu können. Manche Form religiösen Tuns hat neurotische Wurzeln.

Diese Andeutungen können deutlich machen, worum es bei der Suche nach der Wahrheit geht. Der PGR muß bereit sein, alle Masken fallen zu lassen, sich vom „Geist der Wahrheit" führen zu lassen. Nur so kann er echt werden. Erst wenn er in der Wahrheit ist, kann er die Stimme Christi hören (vgl Jo 18, 37; Jo 9, 31 ff). Es muß klar sein: Wer nicht einmal im Leben entsetzt war über sich, der kennt sich nicht. Wer nicht die Hilflosigkeit vor dem eigenen Leben erfahren hat, wird auch nicht nach dem Retter rufen. Wer glaubt, mit sich selber ins reine kommen zu können, wird versuchen, sich selber zu erlösen und findet keinen Zugang zu Christus.

All unser Elend liegt vor Gott offen, aber es wird wichtig sein, dies auch ehrlich vor Gott aufzudecken, vor ihm zu bekennen. Wer dann tief glauben kann, daß Gott ihm alles abnehmen, alle Sünde „hinwegnehmen" will und wird, wer sich so viel Liebe von Gott schenken läßt, wird ein neuer Mensch werden können. Gott wird ihm die Erneuerung schenken. Er wird sie auch mehr und mehr erfahren, wird staunen und Gott danken.

c) Hunger nach der Fülle des Lebens

Viele haben sich in ihrer christlichen Praxis auf das Halten der Gebote Gottes und der Kirche beschränkt. In einem tieferen christlichen Leben sahen sie nur übergroße moralische Forderungen und zogen ein solches gar nicht in Erwägung. Daß Christus „Leben in Fülle" (Jo, 10, 10) schenken will, daß ein solches nicht in einer Leistung besteht, ist weithin noch unbekannt. Daß das Christentum Frohbotschaft des Lebens ist, müßte mehr entdeckt werden.

Die Notwendigkeit einer tieferen Bekehrung und der Ruf zu einem größeren Leben wurde bei manchen pastoralen Initiativen in meiner Pfarre deutlich. Wir begannen mit Dialogmessen an einem Wochentag. Diese Meßfeier sollte familiär sein, sollte Gemeinschaft des Glaubens entdecken und wachsen lassen, sollte Gelegenheit zum Glaubensgespräch geben. Am Anfang zeigte sich wohl Schüchternheit, mangelnde religiöse Ausdrucksfähigkeit, Scheu vor unorthodoxen Fragen, aber doch Freude und Begeisterung. Nach ein bis zwei Jahren aber wurde deutlich, daß etwas fehlt. Es gab

viele Worte und wenig Ehrlichkeit. Man redete über Dinge, die man nicht lebte. Immer wieder das „man sollte", „man müßte", „wir müssen"! Die aktiven Lebensalter, Männer und Jugend, blieben weg. Ähnliches erlebten wir beim Gebetsabend. Alle sechs Wochen kamen etwa 70 Personen in einem Saal zusammen und beteten fünf Stunden lang. Stille, Meditation in verschiedenen Formen, Selbstfindung, Hineinwachsen in die Gemeinsachft mit Gott war das Anliegen. Die anfänglich große Freude an Stille und Gebet verbrauchte sich allmählich. Es können eben die besten Initiativen unserer Pastoral stumpf werden, wenn sich das Herz nicht dem lebendigen Gott ganz öffnet. Wie viel Skepsis gibt es bei Priestern im Hinblick auf neue pastorale Vorschläge: „Das haben wir schon alles versucht; das bringt doch auch nichts!" heißt es immer wieder. Wenn sich unsere Herzen nicht ganz zu Gott bekehren, dann helfen die besten Initiativen nichts. Wenn aber die Bekehrung geschehen ist, wirken auch unzulängliche Unternehmungen Wunder.

Das neue Leben der Kindschaft Gottes ist eine Realität, eine den Menschen vom tiefsten Inneren heraus formende und verwandelnde Wirklichkeit. Dieses Leben aus der Herrlichkeit und Liebe Gottes ist an sich unvorstellbar und nicht machbar. Es müßte aber geglaubt und auf den Knien erbetet werden: Gott, gib, daß ich die Fülle des Lebens finde, daß ich die Fülle Deines Geistes empfange! Laß die Verheißungen der Bibel an mir wahr werden, was immer ich dafür drangeben muß!

d) Das tiefste Hindernis: die Trägheit

Es lohnt sich, eine vergessene Weisheit der Alten in den Blick zu rücken: die Acedia. Die Übersetzung mit dem Wort „Trägheit" ist mißverständlich. Acedia besagt eine gewisse Traurigkeit, Mutlosigkeit angesichts der Verpflichtung, Ebenbild Gottes, Kind Gottes, Apostel Christi sein zu sollen. Der von der Trägheit behaftete Mensch hat weder den Mut noch den Willen, so groß zu sein, wie er wirklich ist und wie er auf Grund der Gnade sein sollte. Bekannt ist die falsche Demut in diesem Zusammenhang: Ich bin nicht der Typ dazu, der Herrgott verlangt so etwas nicht... Im tiefsten verweigert man sich Gott, möchte Ruhe haben von ihm. So entsteht auch die Flucht in die Aktivität für Gott. Hier zeigt sich genau, was Trägheit ist: Nicht das tun, was man nach dem Willen Gottes tun müßte. Der träge Mensch gibt Gott nicht das Herz, sondern Taten, er ist rastlos tätig, tut aber nicht das Eigentliche[4].

Trägheit als Haltung — bewußt oder nicht bewußt — ist der „freudlose und verdrießliche, borniert selbstsüchtige Verzicht des Menschen auf den verpflichtenden Adel der Gotteskindschaft[5]. Da diese Gotteskindschaft den innersten Kern des Menschen verwandelt, heißt dies, daß der Mensch nicht sein will, was er ist, nicht werden will, wozu Gottes Liebe ihn einlädt, daß er sich Gott verweigert, obwohl er keine schwere Sünde als Tat begeht.

Diese tiefe Unordnung hat zur Folge, daß der Mensch aus seiner Wesensmitte ausbricht, getrieben ist, an sich selbst vorbei zu leben. Weitere Folgen dieser Haltung sind: schweifende Unruhe des Geistes, stumpfe Gleichgültigkeit gegen alles, was zum Heile nötig ist, gereizte Auflehnung gegen alle, die den Anspruch Christi verkörpern oder daran erinnern und schließlich Verzweiflung im Hinblick auf die Möglichkeit, das Christentum wirklich zu leben. Hier liegen die Wurzeln der vielen Worte in der Kirche, des Zeitmangels für das Wesentliche, des sich Verlierens an das Vielerlei und an die Vielgeschäftigkeit, der Hektik und Rastlosigkeit, der Aggressivität gegen die Kirche und gegen heiligmäßige Menschen, der Resignation und Hoffnungslosigkeit[6].

---

[4] *Josef Pieper*, Über die Hoffnung, Kösel 1949, 58 ff.

[5] Ebd. 61.

[6] Da sich die Bekehrung auch in einem geschichtlich gewordenen Feld der Gegenwart der Kirche vollzieht, in einer Umgebung also und nicht im luftleeren Raum, müssen auch die Ausführungen über die Pathologie des katholischen Christentums sehr beachtet werden: *Arnold / Rahner, Schurr / Weber.* HB d. Pastoraltheologie, Herder 1966, Bd. II / 1, 277 ff.

2. *Glaube und Hingabe im Hinblick auf die Tauferneuerung*

a) Glaube an Christus als den Herrn und Erlöser

Viele Christen kennzeichnet ein Mangel des Glaubens. Sie haben wohl eine Lehre über Christus kennengelernt und sind angehalten worden, sie für wahr zu halten. So kennen sie eher ein theologisches System, sind aber vielfach nicht überzeugt davon. Viele bezweifeln die Gottessohnschaft Christi, halten Christus eher für einen guten Menschen. Andere wieder wehren sich gegen bohrende Fragen, um nicht in Zweifel zu geraten und halten sich für rechtgläubig. Hier zeigt sich eine ideologische Verbildung des Glaubens. Der lebendige Christus (der Auferstandene!) bleibt ihnen fremd, unwirklich, abstrakt. So ist es auch möglich, von der „Sache Christi" zu reden, sich dafür einzusetzen, ohne ihm den Glauben gegeben zu haben.

Glauben heißt lieben, loben, sich verloben, jemand das Herz geben, das Herz an jemand hängen, sich voll und ganz anvertrauen. Nun haben aber viele Christen nicht gelernt, Christus zu suchen. Sie haben Christus als den Größten des Lebens und der Liebe nicht entdeckt, sind nicht fasziniert von ihm. Sie haben nicht seine heilende Nähe erfahren, haben nicht das Leben nach seinem Wort mehr und mehr gestaltet und sind wenig bereit, um seinetwillen Schwierigkeiten auf sich zu nehmen. Er bleibt ihrem Alltagsleben fern. So können sie auch kein Zeugnis für ihn geben. Es stimmt bedenklich, wenn viele Jugendliche Christus bei Nichtkatholiken suchen und auch finden und nicht bei unseren PGR. Christus offenbart sich denen, die ihn als Herrn ihres Lebens nehmen, die nach seinem Wort zu leben beginnen, die sich von ihm das Heil schenken lassen, die sich ihm voll und ganz übergeben. Er ermöglicht dann auch die Ganzhingabe an Gott, den Vater. Im Gegensatz zu vielen Sektierern haben die meisten Christen noch nicht ihre Person, ihr Leben, ihr Schicksal und ihren Tod Gott übergeben. Ja sie wissen oft gar nicht, daß sie dies tun sollten. All dies müßte in einem sehr persönlichen und bewußten Schritt der Tauferneuerung geschehen. Diese Tauferneuerung geschieht in unseren Kirchen zu Ostern zu oberflächlich und wenig glaubwürdig.

b) Glaube und Reich Gottes

Solange diese Ganzhingabe nicht vollzogen ist, wird der Mensch in vielem sich selber suchen, und dazu die Hilfe Gottes in Anspruch nehmen. Hier wird auch eine große Versuchung im Hinblick auf die sogenannte „Reichgottesarbeit" sichtbar: Das Reich Gottes kann nicht gebaut, nicht mit menschlichen Mitteln und Methoden gemacht werden; es wird dem vom Herrn geschenkt, der glaubt und liebt. Viele aber bauen ein Menschenreich, ihr eigenes Reich, sammeln ihre Anhänger. Sie gehen selbst nicht in das Reich und verstellen anderen den Weg dahin. Es ist erschütternd, wieviel geistliches Wachstum in den Pfarren durch Geschäftigkeit verhindert wird. So kommt es, daß die „Guten" immer unter sich bleiben. Fernstehende haben bei ihnen nicht das Empfinden, das betroffen macht: „Wahrhaftig, unter euch ist Gott!" (1 Kor 14, 25). So bleiben sie abseits und verwirklichen das „Menschliche" oft besser.

Dies begreifen wir so ungeheuer schwer, daß wir machtlos sind im Gottesreich, „unbrauchbare Sklaven" (Lk 17, 10). Es kann nur Frucht, viel Frucht werden, wenn wir aus einer gelungenen Glaubenshingabe das tun, was Gott durch uns getan haben will. Der Pfarrer wird die spirituelle Erneuerung des PGR nicht einführen können. Er darf nicht der Versuchung verfallen, Elitechristen nach seinem Bilde zu formen und so sein Reich aufzubauen. Wir Priester sind versucht, ein ideologisches Pastoralmodell unseren Gemeinden überzustülpen. Es wird viel Hingabe, viel Selbstlosigkeit, viel Sensibilität für Gott und die Menschen brauchen, um Ferment der Erneuerung sein zu können.

c) Tauferneuerung ist möglich

Das vorhin Angeführte kann mutlos machen. Menschen zu einer Tauferneuerung zu führen, die wirklich gelingt, ist keine kleine Sache. Das übersteigt vielfach die Möglichkeit einer Pfarre. Ich habe ausgesuchte Leute aus meiner Pfarre zur Teilnahme an einem Cursillo bewogen. Eines der wesentlichen Anliegen dieses Dreitagekurses ist die

Tauferneuerung. Die meisten kamen erstaunlich verändert zurück. Das Klima im PGR wandelte sich zusehends. Ein Geist unzerstörbarer Gemeinschaft zog ein. Außerdem haben sie etwas vom Reiche Gottes erfaßt und begannen den Pfarrer spirituell zu fordern. Geistliche Themen als Motto eines Arbeitsjahres („Suchet zuerst das Reich Gottes", „Laß sie eins sein, damit die Welt glaube!" „Wir haben eine Frohbotschaft") waren kein Problem mehr. Sie wurden vom PGR erarbeitet.

d) Reifer Glaube

Wenn ein Christ seine Glaubensentscheidung für Christus getroffen hat, kann er nicht sagen, er sei in Ordnung, weil er nun ja glaube. Sein Glaube muß zur Reife kommen. Ein reifer Glaube ist mit der Persönlichkeit tief verwachsen, das ganze Leben ist davon geprägt. Dieser Glaube ist nicht Stimmungsschwankungen ausgesetzt wie beim Pubertierenden, ist nicht abhängig von Priestern. Er kann in der harten Wirklichkeit des Lebens und der heutigen Welt bestehen, er steckt andere an, nimmt das ganze Evangelium an und lebt es wachsend auch im Leid bis zum Tod. Das gewaltige Wort Jobs (13, 15) macht deutlich, wie weit ein Glaube gehen darf: „Und wenn du mich tötest, ich will in Ewigkeit auf dich hoffen!".

Diese Reife des Glaubens werden nur reife Menschen aufbringen. Auf diesen Weg hat uns das Konzil gewiesen. Auch das müßten wir wahrscheinlich noch lernen. Es wird auch auf Christen von großer geistiger Vitalität ankommen, die in Beruf und Familie voll und ganz ihren Mann stellen.

3. *Offenheit für den Heiligen Geist im Hinblick auf die Firmerneuerung*

a) Haltung eines erwartenden Glaubens

Die eigentliche Gabe Christi an die Seinen ist der Hl. Geist. Wie die Apg berichtet, befähigt der Geist zu einem neuen Lobpreis Gottes aus einem gewandelten Herzen und zu einem kraftvollen Zeugnis vom Auferstandenen; er befähigt dazu, in dieser Welt zu bestehen und noch mehr, sie zu überwinden; er befähigt zum Dienst am Aufbau der Kirche und zum Dienst in der Kraft Christi an den Mitmenschen. Nun ist die Firmung in unserem Bewußtsein unterentwickelt. Viele halten sie nicht einmal für notwendig. So fehlt vielfach der Glaube, daß Gott über all das hinaus, was wir erbitten und ersinnen können, noch viel mehr zu tun vermag, tun will und tun wird (vgl Eph 3, 20). Wir erwarten nicht die Gaben des Geistes, wir beten nicht darum in zuversichtlichem Glauben und wir empfangen sie auch nicht oder nur spärlich. Die Theologie sagt, daß die Sakramente dann zur Auswirkung kommen, wenn der obex gratiae, das Hindernis für die Gabe, in uns beseitigt wird.

Man beachte die Wandlung in den Aposteln durch das Pfingstereignis. Christus hinderte sie mit guten Gründen, apostolisch tätig zu werden. Sie sollten warten — wie lange? Sie sollten die Kraft von oben empfangen — was sollten sie sich darunter vorstellen? Am Pfingsttag ereignete sich das Unvorstellbare. Dies war ganz allein die Tat Gottes an Menschen, die untätig waren, aber voll und ganz im Glauben geöffnet für das verheißene Geheimnis.

b) Die Firmerneuerung

Die Notwendigkeit der Tauferneuerung ist in das Bewußtsein vieler gedrungen, wenn sie auch seltener voll und ganz gelingt. Die Firmerneuerung ist aber noch fremd. Liegt aber nicht gerade in der Firmung die Ausrüstung der PGR zu ihrem Dienst, wie ihn Christus will und ermöglicht? Es wird auf einen sehr persönlichen und bewußten Schritt der Firmerneuerung ankommen. Als Vorbereitung wäre unter anderem das tägliche Gebet um die Fülle des Geistes zu empfehlen. Nach entsprechender Bereitung wäre ein Schritt in die letzte Verfügbarkeit für Gott zu tun, ein Schritt, der über die Taufhingabe hinausführt. Dies kann zu einer großen und neuen Erfahrung des Geistes führen und zum Empfang von Charismen, wie sie in 1 Kor 12–14 und Mk 16, 17 verheißen sind. Charisma ist hier verstanden als eine natürliche Begabung des Men-

schen, die vom Gottesgeist gereinigt, intensiviert und für den Aufbau der Kirche und Gesellschaft in den Dienst genommen wird[7].

c) Ein neues Pfingsten

Ich glaube nicht, daß Johannes XXIII., wenn er vom „neuen Pfingsten" sprach, nur eine übertriebene Floskel gebrauchen wollte. Dieser charismatische Papst hat wohl etwas von einer kommenden starken Wirksamkeit des Geistes in der Kirche geahnt. Auch weist uns das Konzil in LG, Art. 12 nicht nur pro forma auf die gewöhnlichen und außergewöhnlichen Charismen hin. „Lebendige Gemeinden, in denen vielfältige Geistesgaben zusammenwirken, sind eines der wichtigsten Ziele der kirchlichen Reformbemühungen"[8]. Der persönliche Weg dazu geht über eine echte Firmerneuerung. „Wer ein neuer Mensch geworden ist, fürchtet sich nicht mehr, weder vor Gott noch vor der Zukunft, und läßt sich vom Geist Gottes führen (Röm 8, 14). Er vertraut dann nicht so sehr den Plänen, die er für sein eigenes Leben oder für die Zukunft der Kirche gemacht hat, sondern den Plänen und der immer neuen, überraschenden Neuheit Gottes. Gerade in Zeiten des Umbruches ist diese Offenheit für die Führung des Geistes notwendig: Niemand weiß, wie die Kirche der Zukunft aussehen wird. Um so wichtiger ist die Offenheit für die Impulse des Hl. Geistes . . ."[9].

d) Firmerneuerung ist möglich

Dieses Pfingsten bricht sehr stark in der Charismatischen Gemeindeerneuerung auf. Mag sein, daß sich viele Priester schon bei der Nennung dieses Wortes verschließen. Sie mögen vernünftige Gründe dafür haben. Ich kenne diese Skepsis aus eigenem Erleben, kenne aber auch die Charismatische Gemeindeerneuerung. Mir wurde ein unerwarteter Wandel des Lebens geschenkt. Wenn die Cursillobewegung zur Tauferneuerung verhilft, dann verhilft die Charismatische Erneuerung zu einer viel tieferen Bekehrung und zu einer Öffnung in erwartendem Glauben für den Geist. Ich weiß, daß der Geist in überraschender Fülle gegeben werden kann, daß sich das Leben von PGR erstaunlich wandeln kann aus der Kraft und Wirksamkeit des Geistes. Es brechen heute außergewöhnliche Charismen auf. In meiner Pfarre habe ich mit Seminarien begonnen, die zur Firmerneuerung und zur Öffnung für die Charismen hinführen. Ein neues Tor der Pastoral ist aufgegangen.

4. Leben in der Kirche, Leben als Kirche

a) „Wenn zwei oder drei . . ." (Mt 18, 19 f)

Es ist eine Erfahrung unserer Zeit, daß Gott die kostbarsten Gaben im allgemeinen nicht dem einzelnen Frommen schenkt, sondern sie ihm in der Gemeinschaft der Kirche gibt. Dies ist nichts Neues. Es wurde aber zu wenig ernst genommen.

Die bisher ausgeführten Vorgänge spiritueller Entfaltung vollziehen sich in den Gemeinden oder nicht. Entscheidend ist, daß der Pfarrer selber in die spirituelle Erneuerung hineingewachsen ist und sich dem Wirken des Geistes geöffnet hat. Entscheidend ist, daß die Gemeinde offen wird für alle spirituellen Aufbrüche in der Kirche und aus ihnen schöpft. Entscheidend ist auch, daß die PGR in überschaubaren Freundesgruppen es unternehmen, das Christentum gemeinsam zu leben. Hier müßte die zerstörende geistliche Isolierung („Mein Leben mit Gott geht niemand etwas an") überwunden werden.

Der Pfarrer wird versuchen, den Boden zu bereiten, die Menschen zu disponieren für den Gnadenruf Gottes. Echte pastorale Anliegen, im PGR bearbeitet oder in Klausurtagungen, können sehr viel beitragen. Sodann werden Advents- und Fastenzeit im Hinblick auf Bekehrung, die Osterfeiern als Tauffeier besondere Bedeutung haben.

---

[7] *Heribert Mühlen.* Einübung in die christliche Grunderfahrung, Bd. I (TTB 40), 126 f.

[8] *Deutsche Synode,* Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 1. 1. 1.

[9] *Heribert Mühlen,* Einübung. Bd. I, 134.

Wichtig wird auch sein, daß die spirituellen Vorgänge nicht auf theoretischer Ebene geschehen. Sie müßten miteinander eingeübt, auch miteinander vollzogen werden. Ein guter Meditationsraum, ein zeitlicher Freiraum von Pfarraktivitäten könnte hier viel bringen.

Der Cursillo könnte die, die dazu bereit sind, zur persönlichen Tauferneuerung führen und zu einem christlichen Leben mit Freunden. Hier kann bereits eine Fülle aufbrechen.

Sind nun einige eine gewisse Zeit hineingewachsen in ein tieferes Glaubensleben, dann empfiehlt sich ein Seminar der Charismatischen Gemeindeerneuerung. Das Beste ist, wenn der Pfarrer imstande ist, es selber zu halten. „Die charismatische Gemeindeerneuerung ist eine Form der Evangelisation, in der die Christen auf Grund ihres gemeinsamen Priestertums einander durch persönliches Glaubenszeugnis zu einer unmittelbaren Begegnung mit Christus selbst führen. Ihr Kern sind die für die Taufe vorausgesetzte Umkehr, missionarische Liturgie und Firmerneuerung. Sie führt auf Grund der sozial vermittelten Glaubenserfahrung den einzelnen über Kindertaufe und christliche Erziehung hinaus zu einer die ganze Person bis in ihre emotionalen Tiefen hinein erfassenden Glaubensbindung. Daraus folgt bei vielen eine neue Liebe zur Hl. Schrift, zum Gebet, zur Kirche und ihren Sakramenten sowie eine neue Motivation zu politischem und gesellschaftlichem Engagement. Häufig wird auch eine Heilung der in der persönlichen Lebensgeschichte begründeten Widerstände gegen Gott geschenkt sowie der persönlichen Beziehungen in Familie und Arbeitswelt"[10]. Dieses Seminar sollte aber nicht mit dem PGR als Gruppe durchgeführt werden.

b) Entscheidung für die Kirche

Die Entscheidung für Gott muß Hand in Hand gehen mit der Entscheidung für die Brüder. Es gilt, nicht nur das Leben Gott zu schenken, sondern auch, das Leben für die Brüder hinzugeben (1 Jo 3, 16). Dies erfordert eine Entscheidung für die Kirche und auch für eine konkrete Gemeinde.

Wer religiöse Erfahrungen gemacht hat, akzeptiert deswegen noch nicht die Kirche. Ja, es besteht die Gefahr, daß solche Menschen in der Meinung, die ganze Fülle empfangen zu haben, sich über die Durchschnittskatholiken erheben, unzugänglich werden für Kritik, ihre eigenen Erfahrungen predigen und die laue Kirche ablehnen. Sekten sind auf diese Weise entstanden. Auch wenn die Kirche nicht immer das Evangelium voll gelebt hat, wenn Päpste und Bischöfe versagt haben, wage niemand zu behaupten, Christus habe sich deswegen von der Kirche getrennt und den NB aufgelöst. Dies ist eine allzu kühne Behauptung, die vom Erbarmen und der Liebe Gottes zu gering denkt. „Wahr ist das Wort: ... und wenn wir untreu werden, er bleibt treu!" (2 Tim 2, 13).

Uns Christen fällt nichts so schwer wie die Barmherzigkeit Glaubensbrüdern gegenüber. (Oder haben wir sie durch Kritiksucht verlernt?) Es ist Gnade, einen unzulänglichen Pfarrer zu ertragen und bornierte, schwache, engherzige oder frömmelnde Christen; es ist noch mehr Gnade, sie zu lieben!

Und noch etwas ganz Entscheidendes: Viele PGR geraten in große Schwierigkeiten. Diese können von dorther kommen, wo sie am wenigsten erwartet werden, vom Pfarrer oder von guten Christen. Es gibt ein Leiden an der Kirche, ein Leiden an der übernommenen Sendung. Wer aber den Glauben, die Taufe, das Evangelium und die Sakramente von der Kirche entgegennimmt, mag ruhig auch das Kreuz von dieser Kirche annehmen. Auch dies ist zum Heile. Die Propheten des AT haben unter den Glaubenden Israels viel gelitten. Dadurch reiften sie zu überzeitlichen Gestalten heran. Ein Mitarbeiter, der kein Kreuz zu tragen hat, ist gefährdet. Die Kirche ist wohl

---

[10] *Heribert Mühlen*, Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung. In StdZ 193 (1975) 803.

unsere Mutter, aber auch unser Kreuz. Nicht durch Protest und Aggressivität wird die Kirche erneuert, sondern durch die Liebe aus der Kraft des Geistes[11].

c) Notwendiges Reifen der Kirche

Ein Grundanliegen des Konzils war die reife christliche Persönlichkeit („mündiger Laie"), die aus dem Glauben lebt, das Leben meistert, fähig ist, mit anderen Kirchen zu leben, fähig ist zur Weltzuwendung. Die menschliche und christliche Reife aber kann man nicht beschließen. Außerdem gelangt der Mensch nur über die Pubertät zur Reife. Heikel ist die Sache, wenn ein Erwachsener religiös Kind geblieben oder ein Pubertierender ist. Das wird niemand gerne zugeben. Das Konzil wollte den reifen Christen und hat, ohne es zu wollen, eine Pubertätskrise ausgelöst. Diese Krise ist lästig für alle, aber ein notwendiges Durchgangsstadium zur Reife.

Symptome der Pubertät: Auf Grund der neuen Freiheit wird bisher Verdrängtes wach; neue Wertung des „Menschlichen", Entdeckung der Frau in der Kirche, Probleme um die Geschlechtlichkeit. Alte Verbote werden in Frage gestellt, Neues wird ausprobiert, viele schlagen über die Stränge. Manche machen sich frei von der „Amtskirche", von der Tradition, verfallen aber neuen Abhängigkeiten (Mode, Welt, Jugendreligionen, Neue Linke . . .), sie proben den Aufstand gegen die „Väter" (gegen den alten Papst, gegen die Hierarchie), sie wollen die „Mutter" Kirche in Beschlag nehmen und sie umfunktionieren. Identitätskrise, Unzufriedenheit mit allem und jedem, viele Worte viel Kritik, viele Vorschläge ohne reife Leistung.

Symptome der Kindheit: Kindliche Anhänglichkeit an die „Väter", an Papst, Bischof und Pfarrer, alles wird von ihnen erwartet. Sagen die Priester verschiedenes, so sind die Christen verunsichert; versagt einer, so sind sie erledigt. Sie halten für wahr, was der Priester sagt, vermeiden eigenes Denken aus Angst vor dem Zweifel. Sie wiederholen ständig eingelernte alte Glaubensformeln, rufen nach starker Führung, nach klaren Verboten und Geboten. Die Kirche als „Mutter" soll abschließen vor der „bösen" Welt und vor den „bösen" Menschen, sie soll Bergung geben. Sie können selber noch nicht Kirche sein. Sie ertragen es nicht, daß die Kirche sich ändert und flüchten angesichts der pubertären Vorgänge zurück in die vorkonziliare Zeit, zurück in den Mutterschoß (Regression). Hier ist eine tiefe Not. Da helfen nicht Weisungen, nicht Argumente. Wir haben noch nicht die Methode, mit dieser Not fertig zu werden.

Die Reife der Beziehungen zu Gott, zu den Priestern, zu den Mitchristen, zur Vergangenheit ist schwierig. Die Erneuerung der Kirche ist schwieriger als uns lieb ist, fordert mehr als wir gewohnt sind, führt in ein ungewohntes Leben. Wer aber Angst hat vor dem Leben, vor der Selbstverantwortung, der Eigenständigkeit und Freiheit, wer die Pubertät nicht wagt, wird nicht reif und verfehlt sein Leben[12]. In diesen geistigen Prozeß hat uns das Konzil geworfen.

5. *Erfahrung Christi in der Eucharistiefeier*

Alles spirituelle Wachsen und Reifen hat seinen Mittelpunkt in der Eucharistiefeier und dort auch seine Quelle[13]. Die Eucharistiefeier muß also im Leben der Gemeinde diesen Platz einnehmen und im gemeinsamen Glauben und in der Hingabe das werden können, was Christus in seinem Vermächtnis uns schenken wollte. Er wird in der versammelten Gemeinde erfahrbar durch seinen Geist im Wort, im Lobpreis, im Priester, in der Gemeinschaft und im Sakrament[14]. Die Aufmerksamkeit auf diese Tiefendimension, die Ermöglichung einer derartigen Feier ist für den Pfarrer wichtiger als die einseitige Aufmerksamkeit auf den korrekten Vollzug.

---

[11] Vgl. *Marcel Légaut*, Meine Erfahrung mit dem Glauben, Herder 1972, 287 ff.
[12] Vgl. *Karl Guido Rey*, Pubertätserscheinungen in der katholischen Kirche, Benziger, Kritische Texte 4, 9 ff.
[13] Vgl. Vat. II. Sacrosanctum Concilium Nr. 10.
[14] Vgl. Vat. II. Sacrosanctum Concilium Nr. 7.

Ein Priester gibt Zeugnis von seiner Eucharistiefeier mit der Jugend: „Es gibt da keine ausgefallenen Ideen, keine schockierenden Fragen, keine mühsam vorbereiteten Texte, überhaupt keine Tendenz zum Außergewöhnlichen. Noch vor einigen Jahren ließ ich mich hetzen von einem Gag zum anderen. Heute ist alles sehr natürlich. Ich lasse mich einfach führen. Ich glaube z. B. nicht, daß es Entscheidendes bringt, normales Brot statt Hostien zu verwenden ... Ich sah auch zu oft, daß es der tolle Text nicht macht oder das gruppendynamische Spiel. Es war mir oft, als wollte ich damit Zeit vertreiben, junge Menschen darüber hinwegtrösten, weil uns das Eigentliche verschlossen ist.

Können wir überhaupt etwas ‚machen', uns selber erlösen? Das Entscheidende wird uns geschenkt! Ich habe mich entschlossen, nichts mehr zu tun, was vom Wesentlichen wegführt, was das Interesse auf Nebensächliches lenkt. Da-sein soll jeder, ganz dabei sein, das wirklich meinen, was er sagt, das innerlich mitvollziehen, was an einfachen Zeichen gesetzt wird, wirklich aufnehmen, empfangen, was ihm geschenkt wird. Einer der fruchtbarsten Wege scheint mir darin zu liegen, möglichst vielen zu helfen, daß sie das mitteilen, aussprechen, was in ihnen vorgeht. Der Geist Gottes wirkt ja in jedem, der es zuläßt. Ich sehe eine meiner Aufgaben darin, all die Möglichkeiten zu nützen, daß wirklich einer dem anderen zur Hilfe wird ... Manchmal sind wir alle erstaunt, was daraus entsteht. Mir ist, als würde hier ein Stück Zukunft der Kirche sichtbar. Nicht mehr der Priester allein gibt Zeugnis von seinem Glauben, sondern jeder gibt das an die anderen weiter, was ihm Gott schenkt"[15].

---

[15] *Franz Haidinger*, Die Kirche von innen her erneuern helfen. In ThPQ 124 (1976), 259.

FRANZ WASNER

Torso aus der Anima*

Zu Bischof Hudals Memoiren

I

Nun liegen sie uns vor — Bischof Hudals Memoiren[1], von denen er zu Lebzeiten nicht selten, manchmal mit geheimnisvoll andeutender Stimme, manchmal mit drohendem Unterton, sprach. Vorliegt auch eine Reihe von Besprechungen. „Spätling"[2], „Brisante Tagebücher"[3], „Apologie eines Unbelehrbaren"[4], „auf dem «rechten» Auge ... blind"[5], „Die Nicht-Beichte eines politisierenden Bischofs"[6], „Ein verspäteter Alldeutscher in Rom"[7], „Eine bittere Bilanz"[8], „Der Nazi-Bischof im Beichtstuhl der

---

* Bezeichnung einer um die Jahrhundertwende in der Anima aufgefundenen alten römischen Statue, die heute im Vatikanischen Museum aufbewahrt wird.

[1] *Alois C. Hudal*, Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs. (Leopold-Stocker-Verlag, Graz 1976). — Im folgenden als RT und der Autor als H. zitiert.

[2] Bunte Illustrierte, 21. 10. 1976.

[3] *F. Hummer*, in: präsent, 18. 11. 1976.

[4] *L. Volk*, in: Rheinischer Merkur, 12. 11. 1976. S. auch StdZ 102 (1977) 789 f.

[5] *E. Weinzierl*, in: Kathpress, 19. 11. 1976, und Öst. Klerus-Blatt 110 (1977), 245.

[6] *Ch. Jenner*, in: Salzburger Nachrichten, 4. 12. 1976.

[7] *R. Morsey*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. 4. 1977.

[8] *E. P⟨siuk⟩*, in: Petrusblatt (Berlin), 9. 12. 1976.

Zeit"[9], „Sympathischer Querkopf"[10], „Ein peinliches Dokument"[11]: das sind die Überschriften und Epitheta, mit denen die Veröffentlichung bedacht wurde. Diesen überwiegend negativen Urteilen sei hier kein weiteres (weder im einen noch im anderen Sinn) hinzugefügt, wohl aber soll über H. Person und Werk aufgrund persönlicher Bekanntschaft berichtet werden von einem, der drei Jahre seines Lebens mit H. in der Anima in Rom unter einem Dach verbrachte, Größe und Grenzen seines Rektors fast täglich konkret und oft drastisch erlebte und ihm viel verdankt. Als H. 3. Nachfolger im Rektorat der Anima verwaltet er außerdem dessen umfangreichen Nachlaß, den er in voluminösen Umschlägen übernommen hatte, die H. — aus nicht immer ersichtlichen Gründen — 3, 5 und 10 Jahre nach seinem Tod — er starb in Rom am 19. Mai 1963 — eröffnet wissen wollte.

Unter den erst nach 10 Jahren zu eröffnenden Materialien befand sich in 2 Halbleinen-Bänden (275 × 220 mm) eine Maschindurchschrift der RT, die H. am äußeren Einbanddeckel eigenhändig als „Kopie" und mit Datum vom 30. 7. ⟨19⟩59 als „Nicht verbessert" bezeichnete, die aber dennoch zahlreiche Verbesserungen und Zusätze aufweist. Den beiden Bänden ist ein weiterer, als „Anhang" bezeichneter beigegeben, der in doppelter Ausführung vorliegt: in einem mit Band I und II identischen Halbleinenband, von H. eigenhändig als 1955 zuletzt revidiertes „Original" gekennzeichnet, und broschiert, vom Autor, wiederum eigenhändig, als „Kopie" und „Exemplar für Herrn Dr. Heinz Brunner — Graz", den inzwischen ebenfalls verstorbenen Direktor des Leopold-Stocker-Verlages in Graz, bezeichnet. Als letztes Revisionsdatum steht auf dem für H. Brunner bestimmten Exemplar, wie auf den Bänden I und II, 30. 7. 1959. Warum H. den Anhang nicht an Brunner sandte, dem er die Bände I und II vermacht hatte, konnte ich nicht feststellen. Noch fanden sich in H. Nachlaß irgendwelche Anweisungen, dieses Exemplar zu einem späteren Zeitpunkt dem Grazer Verleger zu übersenden.

Ein Vergleich des Stocker-Druckes mit dem Text der Anima muß gleich mit dem Titel beginnen. Was der Druck „RÖMISCHE TAGEBÜCHER" nennt und mit dem sentimentalen Untertitel „Lebensbeichte eines alten Bischofs" versieht, widerspricht H. Titel und verfehlt völlig dessen Gedankengang. Nach dessen letztem Kapitel „Abschied von Rom — Welt ohne Masken" (so im Text der Anima), und ganz aus der Bitterkeit, die seine späten Jahre in Grottaferrata vergifteten, nennt H. sein Werk „ABSCHIED VON ROM. Erlebnisse und Erkenntnisse" (im folgenden AR). Der eigenhändige Haupttitel ist rot unterstrichen. Ähnlich wie auf seinem Grabstein im römischen Campo Santo Teutonico nennt sich der Autor „Alois Hudal / Titularbischof von Ela, Rektor der deutschen / Nationalstiftung der Anima in Rom a. D.". Am Titelblatt steht, wiederum eigenhändig, ein Motto: „veritati et soli veritati", das die Grazer RT den Lesern vorenthalten haben. Diese „Kopie" ist von H. mehrmals überarbeitet worden: „revidiert 24. 10. ⟨19⟩53", dann „August ⟨19⟩57" und wiederum „August ⟨19⟩58". — Hätte H. einen anderen Titel für wünschenswert erachtet, er fände sich bestimmt auf diesem ersten handschriftlichen Blatt. — H. persönlicher Freund H. Brunner verstand oder erahnte, worum es H. ging. Ob dies für seinen Nachfolger in Graz zutrifft, ist zu bezweifeln. — Gegen den vom Verlag gewählten Titel ist auch folgendes einzuwenden: H. erwähnt an verschiedenen Stellen seiner Ausführungen (RT 134 Anm., 210 Anm., 246 Anm., 283 Anm., 312) Tagebücher als Quellen, Unterlagen und Belege, ohne sein Werk mit diesen identifizieren zu wollen. Dazu ist freilich zu sagen,

---

[9] *O. Schulmeister*, in: Die Presse, 16.—17. 10. 1976.

[10] *P. R. Franz*, in: Wochenpresse, 17. 11. 1976.

[11] *H. Stehle*, in: Die Zeit, 24. 12. 1976. — In einer mir zugesandten, nicht identifizierten Besprechung sieht *W. Hänsler* in RT „das Vermächtnis eines Mannes, der sein Volk und das Reich liebte wie seine Kirche und seine österreichische Heimat, der um seine Liebe gelitten hat und der uns viel zu sagen hat".

daß H. diese Art Tagebücher entweder zur Gänze im AR verarbeitet oder nachträglich vernichtet hat, denn in seinem Nachlaß findet sich keine Spur davon.

Die RT eröffnet ein „Vorwort des Verlages", aus dem wir von einem mit 26. August 1955 datierten Verlagsvertrag erfahren, den H. mit dem Grazer Verleger abgeschlossen hatte, und von einer „Bischof-Alois-C.-Hudal-Stiftung", der die anfallenden Honorare zufließen sollen. Darüber ist im Anima-Archiv nichts zu finden. Wohl aber ersehen wir aus H. Nachlaß, daß er vor Abschluß des Grazer Vertrages mit einem argentinischen Verleger in Verhandlung stand und an einem raschen Erscheinen seines Werkes interessiert war. — Das darauf folgende Geleitwort des Wiener Weihbischofs J. Weinbacher (H. 1. Nachfolger als Rektor der Anima) wurde vom Verleger Jahre vor dem Erscheinen der RT erbeten und ist mit 16. Februar 1970 (kein Druckfehler!) datiert. Es versucht (zwar aus persönlichem Erleben, aber doch vielleicht mit zu wenigen Worten), dem Leser von heute den Zugang zu H. und seinen RT zu erleichtern. In 11 Kapiteln folgt nun der Text der RT, dem ein mit 26. März 1959 datiertes „Nachwort des Verfassers" beigegeben ist. Der Verlag ließ durch den Grazer Diözesan-Archivar K. Klamminger einen kurzen „Lebenslauf" H. bearbeiten, der etliche Irrtümer aufweist[12], und ein Verzeichnis von H. wichtigsten literarischen Arbeiten[13]. Diesen folgt als Abschluß ein überaus nützliches, vom Verlag erarbeitetes Namen-Register.

Ein Vergleich der RT mit dem AR ergibt als erste und auffälligste Tatsache: RT enthält 11 Kapitel, AR aber deren 15! Kapitel 1—7 werden von H. als I. Teil und Kapitel 8—15 als II. Teil zusammengefaßt, die beiden Teile entsprechen den beiden Bänden des Anima-Archivs und enthalten die in den RT nicht vorhandenen Texte. Diese finden sich überdies auf heute fast zur Gänze losen Blättern, die von 411 bis 650 durchgezählt sind und deren Vorhandensein sowie Aussehen nur dadurch erklärlich sind, daß sie von H. selbst vor Übersendung seines Textes an den Verleger in Graz aus einem gebundenen Exemplar entfernt und für mindestens 10 Jahre dadurch der Veröffentlichung entzogen wurden. — Was steht nun auf diesen Blättern?

411—432 enthält eine Fortsetzung des 9. Kap. der RT unter der Überschrift „Ein kirchenpolitischer Befriedungsplan für Großdeutschland. November 1942". In Anm. dazu schreibt H.: „Meine *privaten* Vorschläge, die Dr. M. [Waldemar Meyer] für Reichspropagandaminister Dr. Goebbels erhielt, *der als Mitinspirator im Hintergrund dieser Fühlungnahme stand*". H. berichtet darin auch über Schikanen von seiten der NSDAP und nennt sich, um sich derer erwehren zu können, „Offizier der Waffen-SS, die der Wehrmacht untersteht" (428). Tatsache oder Bluff . . .?
433—479: „10. Die Hauptfehler des NS. War alles falsch? — Auf dem Weg zum nationalen akonfessionellen Sozialismus".

481—524 a: „11. Welt, Kirche und Religionen nach 1945. Die Enttäuschungen"; handschriftlich von H. verbessert aus „Welt und Kirche nach 1945" und als „Original" bezeichnet, und als „verbessert 19/12. ⟨19⟩53. H.". In AR I 481 heißt die Überschrift „Welt, Kirchen und Religionen. Die großen Enttäuschungen". Obgleich dieses Exemplar als Kopie bezeichnet ist, dürfte dieser letzte Titel auch der endgültige sein. Der Text enthält Gedanken über kommunistische Gefahr, Judentum und Freimaurerei,

[12] Der Mädchenname von H.s Mutter war nicht Wiser, sondern Wieser, wie am Grabstein im römischen Campo Santo Teutonico zu sehen ist. — Nach H.s eigenhändiger Eintragung im Priesterbuch der Anima (I 187) war H. 1916—1919 als Feldkurat tätig, nicht nur „eine Zeitlang". — H. war nicht Vizerektor der Anima, eine Funktion, die von einem der studierenden Priester versehen wird, sondern im Hinblick auf seine definitive Ernennung Rektor-Koadjutor. — H. starb nicht in der Klinik „Qui si sana", sondern in der Villa Stuart am Monte Mario, „in meinen Armen", wie mir der damals dort wohnhafte Geistl. Botschaftsrat der Deutschen Vatikanbotschaft, Prälat J. Höfer, persönlich mitteilte.

[13] Verf. hofft sein umfangreiches Material zu einer Hudal-Bibliographie in anderem Rahmen vorlegen zu können.

Geschichtsfälschung von seiten der Alliierten, Revision der deutschen Geschichte, besonders der NS-Zeit. Eine Elegie!

525—605: „12. Begegnungen." H. schildert die Päpste Pius X., Pius XI., Pius XII., die Kardinäle Sibilia, Faulhaber, Piffl, Innitzer, Bertram, Preysing, Galen, den Jesuitengeneral Graf Ledochowski, die Bischöfe Gross, Kaller u. a., die Politiker und Staatsmänner Seipel, Schober, Karl Haushofer, Papen, Neurath, Hassel, Canaris, Dollfuß, Schuschnigg, weiters Friedrich Heiler, Gräfin Campello, Father Reichenberger, L. Kaas. — Wohl H. beste Seiten und der Veröffentlichung wert!

606—650: „13. An deutschen Gräbern in Rom und Umgebung." Ursprünglich wohl als selbständige Schrift gedacht, da eine dann ausgestrichene Foliierung 1—45 vorhanden ist. Auf früheren Studien H. beruhend[14], behandelt der Autor hier auch die Schicksale der Soldatenfriedhöfe des Zweiten Weltkriegs in Rom und Umgebung sowie auch die Soldaten-Krypta der Anima und deren Vorgeschichte.

Handelt es sich bei den eben angeführten Kapiteln um zur Gänze unveröffentlichtes Material, so trifft dies nicht im selben Ausmaß auf die 11 Dokumente zu, die H. seinem „Anhang" einverleibt wissen wollte. Sie stehen auf der äußeren Umschlagseite des für Graz bestimmten Exemplars von H. eigenhändig verzeichnet[15].

„ I. Deutsch-Österreichische Verständigung von katholischer Warte. Erschienen in der Wiener ‚Reichspost', Essener Nationalzeitung und in der gesamten deutschen Presse (19. Juli 1936)". Es handelt sich um den damals Aufsehen erregenden, anonym erschienenen Aufsatz nach der Zusammenkunft Hitler - Schuschnigg in Berchtesgaden, zu dessen Urheberschaft sich H. dann bekannte (1—13).

„II. Brief an Kardinal-Faulhaber-München anläßlich der Widmung des Buches ‚Die Grundlagen des NS' (10. November 1936)" (14—15). H. schließt: „Darauf ist nie eine Antwort erfolgt, wohl aber die Anzeige im Staatssekretariat gegen den ‚Hoftheologen der Partei' ".

„III. Brief an Kardinalstaatssekretär Eugenius Pacelli (11. November 1936)" (16—19). Aus demselben Anlaß wie II. verfaßt.

„IV. Brief an Botschafter von Papen — Wien (Juli 1936)" (20—21). H. Dank für Papens Antwort nach Übersendung seines Buches.

„V. NS und religiöse Befriedung (2. August 1940)" (22—32). H. dazu in Anm. „Verfaßt ... einzelne Teile bereits Dezember 1939 und durch Generalmajor Haushofer-München dem Reichsminister für Auswärtiges Joachim von Ribbentrop überreicht ...".

„VI. Persönliche Bemerkungen und konkrete Vorschläge zu der bei bestimmten protestantischen Kreisen des Reiches feststellbaren katholisierenden Bewegung. (Dem Hl. Offizium als oberster Behörde für Glaubens- und Sittenfragen der römisch-katholischen Kirche überreicht, 23. Juni 1941)" (33—44).

„VII. Dokumente zur Judenverfolgung in Rom" (45—48). Darunter auch H. Brief an Generalmajor Stahel vom 16. 10. 1943.

„VIII. Meine schriftliche Rechtfertigung wegen des Buches ‚Die Grundlagen des Nationalsozialismus' ... Dem Secret und Intelligence service in deutscher und englischer Sprache am 2. September 1944 überreicht ... vor den alliierten Behörden in Rom" (49—59).

„IX. Drei Wünsche. Ein Weihnachtsgruß an unsere Auswanderer in Südamerika — 1947. (Veröffentlicht in der tapferen deutschtreuen Zeitschrift ‚Der Weg', Buenos Aires)" (60—69). H. Nachlaß enthält einige Jahrgänge dieser Zeitschrift. Wer „unsere Auswanderer" sind, ist aus H. Nachlaß nicht festzustellen! Die „Drei Wünsche" wur-

---

[14] Vgl. H.s Führer S. Maria dell' Anima (Rom 1928), 28 f, Anm. 1.

[15] Die im folgenden angegebenen Titel verwenden auch die im Innern des Textes gebrauchten Formulierungen.

den in ca. 40 Zeitungen und Zeitschriften vollständig oder auszugsweise in Deutsch und in Übersetzungen nachgedruckt und führten dazu, daß die Alliierten auf den Vatikan Einfluß nahmen zu H. Entfernung von der Anima (S. RT 296 f).

„X. Die katholische Charitas in einer Zeitenwende. Predigt, gehalten am 11. September 1949 in der Deutschen Nationalkirche der Anima zu Rom" (70—80). H. gibt Erklärungen zum Fall „Wächter".

„XI. Reform der Reformation. Gedanken über die Zukunft des Protestantismus. (Verfaßt 17. Juni 1942.)" (81—103).

Nach H. eigenhändigen Notizen wurde diese Sammlung von Dokumenten zwischen 1954 und 1959 mehrmals revidiert. Mit Datum vom 30. 7. 1959 wollte er die Abschnitte IV, VI, X und XI gestrichen wissen[16].

***

Nicht alles, was uns H. hinterlassen hat, verlangt oder verdient Veröffentlichung. Unser Vergleich der RT aus Graz mit dem AR der Anima dürfte aber erwiesen haben, daß die RT einen Torso darstellen, freilich einen solchen, wie H. selbst ihn gewollt und geformt hat.

II

In H. Nachlaß fand sich u. a. ein stenographisch (Gabelsberger, Wienerschrift) eng beschriebener Doppelbogen mit 2 für das Hl. Offizium bestimmten Entwürfen, dessen Konsultor H. seit vielen Jahren gewesen war. Die ersten 3 Seiten sind ein Promemoria über den Zölibat der Weltpriester (mit 25. 7. 1957 datiert). Auf der 4. Seite steht (mit 25. 7. 1958 datiert) der Entwurf eines Abschiedsbriefes an Kardinal Alfredo Ottaviani, der damals Pro-Sekretär des Hl. Offiziums gewesen war. Ob Promemoria und Brief je abgesandt wurden, entzieht sich meiner Kenntnis. Da beide Texte überwiegend in Deutsch verfaßt sind (vermischt mit zahlreichen italienischen Ausdrücken, wie dies für H. späte Tage charakteristisch war) und keine Reinschrift, die sicherlich auf Italienisch abgefaßt worden wäre, vorhanden ist, muß deren Absendung sowohl an die Kongregation wie an den Kardinal bezweifelt werden. Dennoch verdient zumindest der Brief bekannt zu werden, ist er doch ein erschütternder Kommentar und Epilog zu den RT, der uns enthüllt, was in H. Seele in diesen seinen letzten Jahren in Grottaferrata vor sich ging.

Grottaferrata[17], il a) 25/7 1958

Sua Eminenza R⟨everendissi⟩ma Signore Alfredo Cardinale Ottaviani Pro-Segretario, Roma, Palazzo del Sant'Offizio[18]

In diesen Tagen habe ich in aller Stille in meiner Einsamkeit den 25. Gedenktag meiner

---

[16] Zum Bildquellenverzeichnis des Grazer Druckes (RT 324) wäre zu sagen, daß weder das Titelbild (H.), noch die Fotos gegenüber 176 u. 240 von Herbert Fried stammen, sondern auf älteren Aufnahmen beruhen, die H. dem Verlag zur Verfügung stellte. — Das Datum in RT 22 „1962" überrascht. Stammt es wirklich von H.? — Zu RT 37: in AR I 50 eine längere Anmerkung über Kard. Frühwirth, die hier fehlt. — Zu RT 154, Anm. 55: H. schrieb ein klares x in AR. — Zu RT 181: der öst. Ministerialrat hieß Frieberger, Verfasser eines Petrus-Romans und Freund H.s. — Zu RT 261: H. fügt bei der Anmerkung hinzu in AR 409: „da er keine Fachkenntnisse hatte".

[17] Siehe Anm. 28.

[18] H. richtet seinen Abschiedsbrief vom Hl. Offizium an „Seine hochwürdigste Eminenz, Herrn Alfred Kardinal Ottaviani, Pro-Sekretär, Rom, Palast des Hl. Offizium", den zweithöchsten Beamten dieser Kongregation. Sekretär war damals Kard. Giovanni Pizzardo (1877—1970), der als Kardinalprotektor der Anima H.s Entfernung von der Anima betrieben hatte (s. RT 302 f, 306, 311) und mit dem H. daher nichts mehr zu tun haben wollte.

Bischofsweihe durch Eminenz Pacelli[19] und den 50. meines Priestertums[20] *com⟨m⟩emorato b)*; im Gefühle meines nahen Todes verlasse ich heute Grottaferrata, um fern von allem nur in Gebet und in der nächtlichen Anbetung des ausgesetzten Allerheiligsten mein Leben zu beschließen[21]. Ich bin zu tief⟨st⟩ enttäuscht über die schmachvolle Behandlung durch Verläumdungen und *intrighe clericali c)*, die ich nach 1948 bei meiner mir aufgezwungenen Entfernung von der Anima durch Geistliche von *alta carriera d)* erfahren mußte, ohne *processo e)* und ohne jede Möglichkeit einer Verteidigung; also nach Methoden, die in kommunistischen Ländern üblich sind. Das hat mich aufs Tiefste ins Herz getroffen — welche misera figura f) machten der Wiener Nuntius Delle Piane[22], falsch und *violento g)*, und andere ihm ähnliche, die in meinen römischen Erinnerungen[23] die gebührende Antwort fanden. Wie sehr bedarf die heutige Form der obersten Kirchenregierung *(Dittatura h)* und *assolutismo i)* und *opportunismo politicante j))* einer Änderung; wenn man nicht die Geistlichkeit zu einem äußerlichen Byzantinismus erziehen und Kreise abstoßen will, die tiefer hinter die *culisse k)* schauen könnten. Ich jedenfalls habe meinen priesterlichen Idealismus l) verloren, mit dem ich der heiligen Kirche und damit auch der Zentralregierung im besten Glauben mit dem ganzen *slancio m)* meines Herzens soviele Jahre gedient habe. 6 Jahre habe ich gelitten und gekämpft, um diese Gewissens*crisi n)* in meinem Priestertum zu überwinden[24], mit vielen Arbeiten (Hunderte von *pareri o)* allein für das hl. Off⟨izium⟩[25], mit Gebet und freiwilligen Werken der Buße, leider ist mir die Gnade nicht geschenkt worden, den Frieden meines Herzens noch einmal zu finden und Rom so zu lieben, wie ich es bis 1945 immer getan habe. Ich bin nicht gescheitert im Glauben an Christus und seine Kirche, der ich die Treue bis zum letzten *sospiro p)* bewahren will, wohl aber im Glauben an eine Gerechtigkeit der gegenwärtigen Regierung der Kirche, das betrifft weder die heilige Konzilskongregation noch das hl. Off⟨izium⟩[26], die beide Angeklagten das Recht der Verteidigung geben, sondern die *Segreteria di Stato q)*, die über priesterliche und bischöfliche Schicksale *con freddezza pagana r)* hinwegschreitet, wenn es im Interesse der Politik ist. Deshalb habe ich auch heute das *Annuario Pontificio* verständigt, meinen Namen in der nächsten Ausgabe 1959 zu streichen[27], da ich ohne Titel, Auszeichnungen und menschliche Eitelkeiten

---

[19] Eugenio Kardinal Pacelli, Staatssekretär und Kardinalprotektor der Anima, 1939—1958 Papst Pius XII., erteilte am 18. Juni 1933 H. in der Kirche der Anima die Bischofskonsekration. Das Ereignis ist in einer Marmorplatte daselbst festgehalten.

[20] H. wurde am 18. Juli 1908 in Graz zum Priester geweiht.

[21] Wohin sich H. zurückziehen wollte, ist dem Verf. nie bekannt geworden. Selbst der ebenfalls der Steiermark entstammende Administrator der Anima, Franz Kaminski († 1973), der H. wöchentlich in Grottaferrata besuchte und mit dessen Leben und Plänen völlig vertraut war, wußte nichts von einem solchen Vorhaben, das nie zur Ausführung kam.

[22] Giovanni Dellepiane (H. schreibt immer irrtümlich Delle Piane), war seit 1949 Internuntius und seit 1951 bis zu seinem Ableben am 13. August 1961 Nuntius in Wien.

[23] Alois C. Hudal, Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs (Graz - Stuttgart 1976).

[24] H. zählt die Jahre von 1952, dem Zeitpunkt seiner Entfernung von der Anima.

[25] In H.s Manuskript hieß es ursprünglich „über 200 . . . von Sept. 1952 bis Weihnachten 1953" (fol. 724); für dieselbe Periode steht in RT 311 „über 300"; die Handschrift im Anima-Archiv verbessert dann zu „über 1000" und datiert „vom September 1952 bis Weihnachten 1958". — Dabei handelt es sich, wie aus einigen losen Blättern in H.s. Nachlaß hervorgeht, hauptsächlich um Routinearbeiten.

[26] H. wurde von seinem steirischen Landsmann und Freund, dem Dominikaner-Kardinal Andreas Frühwirth (1845—1933), im Hl. Offizium eingeführt und war daselbst von 1930 bis zu seinem Lebensende als Konsultor tätig. Von 1950 an war er auch Konsultor der Konzils- (heute Klerus-) Kongregation.

[27] Bis zu seinem Lebensende scheinen im Päpstlichen Jahrbuch regelmäßig H.s Name, bischöfliche Würde und kurialen Funktionen auf. — Ein Ersuchen um Streichung hatte H. schon zu Weihnachten 1953 in einem Brief an Pius XII. gerichtet, „auf den nie eine Antwort kam" (RT 311 f). In der Handschrift des Anima-Archivs hingegen fügte H. eigen-

sterben will. So verabschiede ich mich auch heute vom hl. Off⟨izium⟩, dem ich über 30 Jahre anzugehören die Ehre hatte, wenn auch nur als bescheidener und *insignificante s)* Arbeiter im Vergleich zu anderen *membri t)* von *vasta cultura u)* und *gran v)* Einfluß.
Ich w) empfehle meine arme Seele einer *pia memoria in Sacris x)* und zeichne als u⟨mi⟩llimo servo in X⁰ y) Luigi z) Hudal.

III

Ein nicht weniger erschütterndes Dokument ist ein Brief H. an Papst Johannes XXIII., der sich gleichfalls im Nachlaß vorfand. Da er in italienischer Sprache abgefaßt ist und als Maschinenkopie vorliegt, wäre es nicht auszuschließen, daß er tatsächlich auch abgesandt wurde, obgleich einige handschriftliche Zusätze auf Italienisch und Deutsch nahelegen, es habe sich nicht um das endültige Konzept des Briefes gehandelt.

Grottaferrata[28], il . . . [29] 1959

Beatissimo Padre,
con cuore straziato da un immenso dolore devo informare che non posso partecipare a) alla grande funzione nella Chiesa dell'Anima[30], tanto onorata da Vostra Santità e di cui io ero b) Rettore 1923 fin 1952; ragioni serie mi costringono di rimanere in casa secondo le parole del Vangelo „Domine⟨,⟩ non sum dignus" c).
1) Io fu cacciato via dal Collegio in una maniera infame e vergognosa come un criminale nell'anno 1951, con una lettera estorta dall'Episcopato austriaco da questa ignominiosa figura del Nunzio di Vienna, Dellepiane d)[31]. Mi fu rimproverato di non avere salvaguardato i diritti dell'Austria, e questa lettera finiva con la minaccia: „Se voi non andate via spontaneamente, noi non possiamo fare qualcosa che lo sarà in una forma di onore!" — tutti i Vescovi furono costretti di sottoscri⟨ve⟩re questa lettera, anche gli Ausigliari, mancavano solamente i sagrestani delle singole Cattedrali. Dopo⟨,⟩il Cardinale Innitzer[32] e l'Arcivescovo di Salisburgo[33] in iscritto mi hanno chiesto perdono, loro erano contrari e) a una tale lettera, però dalla Nunziatura di Vienna a loro fu detto che il Vaticano giusto questa forma infame desiderava per cacciarmi via.

---

händig dazu: „Dieser Brief gehörte zu jenen, die Ihn nie erreichten" (fol. 725).
a) am b) mich erinnert c) klerikale Intrigen d) hohen Standes e) Prozeß f) armselige Figur g) gewalttätig h) Diktatur i) Absolutismus j) politisierender Opportunismus k) Kulissen l) H. schrieb Individualismus. Sicherlich wollte er Idealismus schreiben; vgl. RT 311. m) Schwung n) Gewissenskrise o) Gutachten p) Seufzer q) [das päpstliche] Staatssekretariat r) mit heidnischer Kälte s) unbedeutender t) Mitgliedern u) umfassender Bildung v) großem w) mit Ausnahme der italienischen Ausdrücke und der deutschen Fremdwörter ist dieses „Ich" das einzige nicht in Stenographie (Gabelsberger, Wiener Schrift) geschriebene Wort x) frommen Gedenken im hl. Opfer y) niedrigster Diener in Christus z) Alois. — In seinen späten Jahren gebrauchte H. sowohl für seinen Taufnamen wie in der Umgangssprache immer ausschließlicher Italienisch.

[28] In dem Castelli-Romani-Ort Grottaferrata besaß H. eine Villa mit Weingarten, die er nach der Anschrift der Anima in Rom (Via della Pace) „Villino Pace" benannte. Nach seinem Weggang von der Anima hatte sich H. dorthin zurückgezogen. Villa und Weingarten kamen noch vor seinem Tod (19. Mai 1963) in andere Hände.

[29] Eine genauere Datierung hat H. nicht angebracht; sie ergibt sich aber aus dem folgenden, siehe Anm. 30.

[30] Die Jahrhundertfeier des Priesterkollegs der Anima fand vom 11. bis 14. Oktober 1959 statt. Der Brief muß daher kurz vorher abgefaßt sein. Ob er je abgesandt wurde, möchte ich bezweifeln.

[31] Tit.-Erzbischof Giovanni Dellepiane (1889—1961) war 1951—1961 Nuntius in Wien.

[32] Theodor Innitzer (1875—1955), seit 1932 Erzbischof von Wien, seit 1933 Kardinal. — *J. Kosnetter*, LThK 5 (1960) 685. *V. Reimann*, Innitzer. Kardinal zwischen Hitler und Rom (Wien 1967).

[33] Andreas Rohracher (1892—1976) war 1943—1969 Erzbischof von Salzburg. — *H. Spatzenegger / H. Widrich* (Hg.), Hirten im Wiederaufbau (Salzburg 1977). *K. Berg*, Andreas Rohracher — Fürst und Asket zugleich, in: Öst. Klerus-Blatt 110 (1977) 263.

Con lagrime negli occhi il Cardinale Innitzer[34] quando mi visitava a Grottaferrata raccontava come lui stesso fu trattato da questo Nunzio Dellepiane f), anche in una forma vergognosa che certamente non aumentava l'affetto per Roma. Quando io per mezzo di una persona di fiducia, il Padre Bea[35], interrogava il Santo Padre Pio XII se Lui é al corrente di queste nuove manieri di Nunzi g) verso altre nazioni, Lui diceva di non sapere nulla h)!! La lettera fu elaborata insieme con una cricca clericale dal sac. Heim[36] della Nunziatura il quale fu denunciato al Sant'Offizio (da un Padre Gesuita di Vienna) come filomassone, difatto lui proteggeva il cosidetto „Johannesbund", un⟨a⟩forma camuffata della Massoneria, poi condannata dal Sant'Offizio[37], e poi in quanto ai diritti austriaci nella fondazione dell'Anima è facile da rispondere, che la fondazione negli suoi origini non ha niente da fare con l'Austria, ma provveniva dalla parte settentrionale del vecchio Impero Teutonico, dalle città Dordrecht e Paderborn, tutto quello che è scritto nella Prefazione della Bolla dell'anno 1859 è ignoranza della storia[38], poi in nessun periodo della esistenza del Collegio dell'Anima erano tanti Cappellani austriaci che giusto sotto il mio Rettorato!

2) Quando io chiedeva dalla Segretaria di Stato che si faccia un processo contro la mia persona, mi fu detto, che esiste un Dossier di accuse (!) però un processo non si farà! Certi Monsignori di questo Stato il quale tratta Vescovi come semplici camerieri consecrati del Vaticano i) mi calunniavano come nazzista-fascista senza di sapere che tutti i miei libri furono condannati e brucciati giusto dai nazzisti in Germania e Austria[39].

3) Nell'anno 1951 ho anche ricevuto una lettera dalla Segretaria di Stato che il Papa Pio XII vuole il mio allontanamento dal Collegio perchè l'Episcopato della Germania e dell'Austria lo insiste. Io ho interrogato diversi Vescovi della Germania, e nessuno di loro fu informato da Roma! Il Cardinale Faulhaber[40] in presenza del suo segretario Mons. Th.[41] mi dichiarò „A voi si ha fatto una grande ingiustizia"[42].

4) Nel luglio 1952 mi fu telefonato (!) dalla Segretaria di Stato „Quando voi andate finalmente via?".

5) Nel settembre 1950 volevo j) accompagnare un pellegrinaggio austriaco di 600 studenti alla grande Udienza nella Sala delle Benedizioni, dove era anche uno della

---

[34] Siehe Anm. 32.

[35] P. Augustin Bea S. J. (1881—1968) war 1930—1949 Rektor des Päpstl. Bibelinstituts, seit 1959 Kardinal und wurde 1960 der erste Leiter des Päpstl. Sekretariats für die Einheit der Christen. — *M. Buchmüller*, Augustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit (Augsburg 1971).

[36] Der im päpstlichen diplomatischen Dienst, damals in der Nuntiatur in Wien tätige Schweizer Msgr. Bruno Heim, ist heute Tit.-Erzbischof und Apostolischer Delegat in London.

[37] *B. Scheichelbauer*, Die Johannis-Freimaurerei. Versuch einer Einführung (Wien 1953, 1964²). — Das Buch wurde 5. 1. 1954 indiziert. B. Heim's Abberufung aus Wien und Indizierung werden, wie mir Exz. Heim persönlich mitteilte, zu Unrecht in Verbindung gebracht von *E. Kovács*, Zur Geschichte der Freimaurer in Österreich, in: Religion, Wissenschaft, Kultur. Jahrbuch der Wiener Kath. Akademie 25/2 (Wien 1976/77) 124 f. — Von B. Heim's Kontakten zu Freimaurern zur Zeit seiner Tätigkeit in Paris unter Nuntius Roncalli (Johannes XXIII.) handelt in literarischer Ausschmückung *R. Peyrefitte*, Malteser Ritter (Karlsruhe 1957), 94—102.

[38] Pius IX., Praeclara instituta charitatis, 15. 3. 1859 (Druckausg. der Tipografia della Pace, Cuggiani, Rom 1887). — H.s Kritik an diesem Dokument ist kaum gerechtfertigt.

[39] Vgl. dazu RT 107—151, 179—184.

[40] Michael von Faulhaber (1869—1952) war seit 1917 Erzbischof von München-Freising, seit 1921 Kardinal. Mit Faulhaber verband H. persönliche Freundschaft. Siehe RT, Index unter „Faulhaber".

[41] Msgr. Dr. Josef Thalhammer war Kardinal Faulhabers Sekretär in den 40er Jahren. RT 149 Anm.

[42] Siehe RT 301 f.

Svizzera e fra tale la famosa suora Pasqualina[43]. Allora veniva da me il Decano dei camerieri laici (!) un certo Giovannino[44], dicendo „Se voi non andate via, il Santo Padre non viene di ricevere i pellegrini!!" — io ho scritto al Papa protestando contro un tale trattamento di un Vescovo, la risposta era, che Lui non sa niente (!) non sarebbe stato un sacro dovere della sua coscienza di fare subito una severa inchiesta?

Non k) sapevamo l, che la Pasqualina lavorava dietro le quinte perchè io una volta, pregato dal intanto defunto Vescovo di Passavia, Mons Ow[45] doveva intervenire nella Congregazione dei Religiosi contro la suora, qualificata dall'Ordinario e dal Cardinale Fruehwirth[46] „una intrigante già nella Nunziatura di Monaco-1950", essa usava l'occassione di vendetta contro di me, stesso senza colpa solamente l'eseguitore di un mandato, e tutto questo dopo avere tenuto più di 100 prediche (!) per pellegrinaggi tedeschi e austriaci nella Chiesa dell'Anima e dopo avere dato tutto che loro regalavano, alla sagrestia, come la suora Jakobona[47] può affermare, allo scopo di comprare paramenti ecc. Si tratta così Vescovi? Cosa hanno da aspettare da un tal ingiusto sistema i semplici preti? Io leggeva nelle lettere di Rosmini il quale non m) di meno infame fu trattato, scrive, che menzogne, fariseismo e dominazione non mancano anche nella Chiesa. Dopo tali più che tristi esperienze io mi sono completamente ritirato da tutto, volendo anche morire lontano da ogni contatto clericale. Nonostante molte preghiere, opere di pietà e volontari sacrifizi la mia fede nella giustizia è vacillante. Se io lo avesse saputo prima che tali infime forme nella Chiesa sono possibili senza che i superiori autorità le impediscono, certamente non sarei mai divenuto un sacerdote,

---

[43] Die aus Bayern stammende Sr. Pasqualina (Pascalina) Lehnert aus der Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Kreuz (Ingenbohl, Schweiz) betreute E. Pacellis (Pius XII.) Haushalt seit seinen Tagen als Nuntius in München. RT 298 Anm. *L. Volk*, Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945—1949, in: StdZ 194 (1976) 820 Anm. 9. — Sr. Pasqualina leitet heute das von ihr gegründete römische Altersheim „Pastor Angelicus". *L. Zeppegno / F. Bellegrandi*, Guida ai misteri e piaceri del Vaticano (Milano 1974²), 131—134, schreiben u. a. von ihr: „Molto è stato detto di inesatto su Suor Pasqualina. Intenzionalmente . . . Quei pochi che la conobbero da vicino non possono che parlac bene di lei."

[44] RT 298. — H.s „Giovannino" ist heute Segretario e Addetto per le cerimonie in der Präfektur des Apost. Palastes und heißt Giovanni Giovannini.

[45] Sigismund Felix Freiherr von Ow-Felldorf, 1906—1936 Bischof von Passau.

[46] Franz (Andreas) Frühwirth O. P. (1845—1933) war seit 1916 Kardinal und war als H.s steirischer Landsmann mit diesem befreundet. — *A. Walz*, Andreas Kardinal Frühwirth . . . Ein Zeit- und Lebensbild (Wien 1950) s. Index u. „Hudal"; *ders.* in: LThK 4 (1960) 438.

[47] Sr. Maria Jacopona (H. schreibt irrtümlich Jacobona) Kreuzer, aus der Kongregation der Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu (Wien), gest. 28. 12. 1973 in Kühr a. d. Mosel, versah durch Jahrzehnte den Sakristeidienst der Anima. — H. spricht hier vom Hl. Jahr 1950. Skizzen zahlreicher Ansprachen H.s an Pilger befinden sich heute im Archiv der Anima.

a) H. + *che non posso essere presente*, durchgestrichen.
b) H. *era.*
c) *Herr, ich bin nicht würdig* (Mt. 8, 8).
d) H. schreibt irrtümlich immer Delle Piane. — Siehe Anm. 31. — H. handschriftlich zwischen den Zeilen: *il quale* [welcher] *hat auch in vielen forme disoneste* [unehrlichen Formen] *den Kardinal Innitzer* [es folgen drei mir unleserliche stenogr. Zeichen] *behandelt, wie dieser selbst mir con lagrime* [unter Tränen] *dieses erzählt hat.*
e) H. *contrarii.*
f) Siehe Anm. d).
g) H. *Nunzii.*
h) H. *nullo.*
i) H. handschriftlich zwischen den Zeilen und am unteren Rand: *di questo Stato — Vaticano.*
j) H. *voleva.*
k) H. *No.*
l) H. + *Lui*, das keinen Sinn ergibt.
m) H. *no.*

perchè niente è più difficile nella vita da supportare che ingiustizia e falsità. Dal gran idealismo come sono venuto a Roma, oggi sono rimasti pochi pezzi frantumi e l'esperienza di gravi delusioni.
Prego Vostra Santità di accogliere la mia aperta confessione come quella di un figlio in pericolo il quale si raccomanda a misericordia, compassione e preghiera per salvare la sua povera anima.

Con devotissimi ossequi

Vescovo titolare di Ela.

Grottaferrata[28], den . . .[29] 1959

Heiliger Vater,
mit einem von ungeheuerem Schmerz verwundeten Herzen muß ich mitteilen, daß ich an der großen Feier der Kirche der Anima[30], die von Euerer Heiligkeit so sehr beehrt wird und deren Rektor ich von 1923 bis 1952 war, nicht teilnehmen kann. Ernste Gründe zwingen mich, zu Hause zu bleiben, nach den Worten des Evangeliums: „Herr, ich bin nicht würdig".

1) Ich wurde auf infame und schandhafte Weise wie ein Verbrecher im Jahre 1951 aus dem Kolleg fortgejagt, durch einen vom österreichischen Episkopat erzwungenen Brief von dieser würdelosen Figur des Nuntius von Wien, Dellepiane[31]. Mir wurde vorgeworfen, ich hätte Österreichs Rechte nicht wahrgenommen, und dieser Brief schloß mit der Drohung: „Wenn Sie nicht freiwillig fortgehen, können wir nichts tun, daß dies in ehrenvoller Weise erfolge!" — alle Bischöfe wurden gezwungen, diesen Brief zu unterschreiben, auch die Weihbischöfe, es fehlten nur die Mesner der einzelnen Domkirchen. Nachher baten mich Kardinal Innitzer[32] und der Erzbischof von Salzburg[33] schriftlich um Verzeihung, sie waren gegen einen solchen Brief, doch wurde ihnen von der Nuntiatur in Wien gesagt, der Vatikan wolle gerade diese infame Art mich fortzujagen. Mit Tränen in den Augen erzählte mir Kardinal Innitzer[34], gelegentlich seines Besuches in Grottaferrata, wie er selbst von diesem Nuntius in schandhafter Weise behandelt wurde, die sicherlich nicht zur Verehrung Roms beitrug. Als ich durch eine Vertrauensperson, P. Bea[35], Papst Pius XII. fragen ließ, ob er am laufenden sei über die neuen Manieren der Nuntien gegenüber anderen Nationen, sagte dieser, er wisse von nichts!! Der Brief wurde zusammen mit einer klerikalen Clique von Hochw. Heim[36] von der Nuntiatur ausgearbeitet, der von einem Wiener Jesuiten dem Hl. Offizium als Freimaurerfreund angezeigt wurde. Tatsächlich beschützte er den sogenannten „Johannisbund", eine Art Camouflage der Freimaurerei, die später vom Hl. Offizium verurteilt wurde[37], und was die österreichischen Rechte in der Stiftung der Anima betrifft, fällt die Antwort leicht, daß die Stiftung in ihren Anfängen mit Österreich nichts zu tun hat⟨te⟩, sondern aus dem Norden des alten Deutschen Reiches kam, aus den Städten Dordrecht und Paderborn, all das, was in der Einleitung der Bulle von 1859 geschrieben steht, besteht auf Unkenntnis der Geschichte[38], und übrigens waren in keiner Periode der Existenz des Kollegs so viele österreichische Kapläne, wie gerade unter meinem Rektorat!

2) Als ich das Staatssekretariat ersuchte, man möge einen Prozeß gegen meine Person einleiten, wurde mir gesagt, daß ein Akt von Anklagen(!) existiere, aber einen Prozeß wird man nicht machen! Gewisse Monsignori dieses Staates, der Bischöfe wie einfache geweihte Kammerherren des Vatikans behandelt, verleumdeten mich als Nazisten-Faschisten, ohne zu wissen, daß meine sämtlichen Bücher gerade von den Nazisten in Deutschland und Österreich verdammt und verbrannt wurden[39].

3) Im Jahre 1951 erhielt ich auch einen Brief aus dem Staatssekretariat, daß Papst Pius XII. meine Entfernung vom Kolleg wolle, weil der Episkopat von Deutschland und Österreich darauf insistieren. Ich habe verschiedene Bischöfe Deutschlands gefragt, und keiner von ihnen war von Rom informiert worden! Kardinal Faulhaber[40] erklärte mir in Gegenwart seines Sekretärs Msgr. Th.[41]: „Ihnen hat man ein großes Unrecht zugefügt[42]".

4) Im Juli 1952 telefonierte (!) man mir aus dem Staatssekretariat: „Wann werden Sie endlich weggehen?".

5) Im September 1950 wollte ich einen österreichischen Pilgerzug von 600 Studenten zur großen Audienz in der Benediktionsaula begleiten, wo auch einer aus der Schweiz war und darunter die bekannte Sr. Pasqualina[43]. Da kam der Vorgesetzte der Laienkammerherren (!) zu mir, ein gewisser Giovannino[44], und sagte: „Wenn Sie sich nicht entfernen, wird der Hl. Vater die Pilger nicht empfangen!!" — Ich protestierte schriftlich beim Papst gegen eine solche Behandlung eines Bischofs, die Antwort war, daß Er davon nichts wisse (!). Wäre es nicht seine heilige Gewissenspflicht gewesen, sofort eine strenge Untersuchung zu veranlassen? Wir wußten nicht, daß die Pasqualina hinter den Kulissen gearbeitet hat, weil ich einmal auf Ersuchen des inzwischen verstorbenen Bischofs Ow[45] von Passau bei der Religiosenkongregation gegen die Schwester vorstellig werden mußte, sie wurde vom Bischof und von Kardinal Frühwirth[46] als „eine Intrigantin schon in der Nuntiatur von München 1950" bezeichnet, sie hatte die Gelegenheit benützt, sich an mir zu rächen, der ich selbst ohne Schuld nur der Ausführende eines Auftrages war, und all das, nachdem ich mehr als 100 Predigten (!) für deutsche und österreichische Pilger in der Kirche der Anima gehalten habe und all das, was diese spendeten, der Sakristei übergeben hatte, zum Ankauf von Paramenten usw., wie es Sr. Jacopona[47] bestätigen kann. Behandelt man so Bischöfe? Was haben von einem solch ungerechten System die einfachen Priester zu erwarten? Ich las in den Briefen von Rosmini, der nicht weniger infam behandelt wurde, er schreibt, daß Lügen, Pharisäismus und Herrschsucht auch in der Kirche nicht fehlen. Nach diesen mehr als traurigen Erfahrungen habe ich mich von allem zurückgezogen, in der Absicht, auch ohne jeden Kontakt mit Klerus sterben zu wollen. Trotz vieler Gebete, Almosen und freiwilliger Opfer ist mein Glaube in die Gerechtigkeit wankend. Hätte ich früher gewußt, daß solche gemeine Formen in der Kirche möglich sind, ohne daß die Vorgesetzten sie verhindern, wäre ich sicherlich nie Priester geworden, denn nichts ist schwieriger im Leben zu ertragen als Ungerechtigkeit und Falschheit. Von dem großen Idealismus, mit dem ich nach Rom gekommen bin, sind heute nur wenige Bruchstücke übriggeblieben und die Erfahrung von schweren Enttäuschungen.

Ich bitte Eure Heiligkeit, meine aufrichtige Beichte entgegenzunehmen als diejenige eines Sohnes in Gefahr, der sich der Barmherzigkeit, dem Mitleid und dem Gebet empfiehlt, um seine arme Seele zu retten.

Mit den ergebensten Empfehlungen

Tit.-Bischof von Ela

***

„Zuweilen gibt es in der Geschichte kaum etwas Schrecklicheres als das durch nichts zu erschütternde Bewußtsein der eigenen Unschuld." Walter Scheel (HerKorr 31 [1977] 1.)

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Bewertung der Impotenz im Eherecht

Das geschlechtliche Unvermögen galt schon immer als Ehehindernis. So betont auch c. 1068 § 1 CIC: Die der Eheschließung vorangehende und dauerhafte Impotenz ist auf Grund des Naturrechtes ein trennendes Ehehindernis, gleich ob sie auf seiten des Mannes oder der Frau vorliegt, ob sie dem anderen Kontrahenten bekannt ist oder nicht, ob es sich um eine absolute oder nur relative Impotenz handelt. Trotz dieser fest umrissenen Rechtslage gab es in Ehenichtigkeitsprozessen nicht selten Schwierigkeiten; es fehlt nämlich bis jetzt eine Legaldefinition des Terminus Impotenz. Darum entstanden verschiedene Theorien, von denen hauptsächlich drei in Wissenschaft und Praxis Bedeutung erlangten: nach der einen besteht das geschlechtliche Unvermögen in der Beischlafsunfähigkeit (impotentia coeundi, „Kopulatheorie"), nach der anderen in der Fortpflanzungsunfähigkeit (impotentia generandi, „Generationstheorie"); Kardinal Gasparri vertrat die sogenannte „gemischte Theorie", die auf seiten des Mannes die Fähigkeit verlangt, wirklichen Samen in die Scheide der Frau zu ergießen, und seitens der Frau nur eine zur Aufnahme des Gliedes geeignete Scheide für ausreichend erachtet, die also von Mann und Frau ungleiche Voraussetzungen fordert. (Seiner Theorie folgte übrigens bisher die S. R. Rota in ihrer Spruchpraxis.)
Dieser Auffassung und Praxis gegenüber stellt nun die Kongregation für die Glaubenslehre fest, daß sie immer daran festgehalten habe, daß jene Männer, an denen eine Vasektomie (Durchtrennung der Samenleiter) vorgenommen wurde, sowie jene, die sich in ähnlicher Lage befinden, von der Eheschließung nicht abgehalten werden dürften, deswegen, weil ihre Impotenz nicht sicher feststehe. Auf Grund eingehender Studien wurde nun seitens der Glaubenskongregation und der Kommission für die Revision des CIC als Norm festgelegt: Das trennende Ehehindernis der Impotenz besteht in der Unfähigkeit, den ehelichen Akt zu vollziehen; für diesen ist die Ausstoßung eines in den Hoden erzeugten Samens nicht notwendig. Diese Entscheidung trägt der Lehre des II. Vatikanums Rechnung, derzufolge die Fortpflanzung nicht das einzige Ziel der Ehe ist; dieses Dekret wurde vom Papst approbiert und dessen Publikation angeordnet. (Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 13. Mai 1977; AAS LXIX/1977, 426)

Entscheidungen zu nachkonziliaren Dokumenten

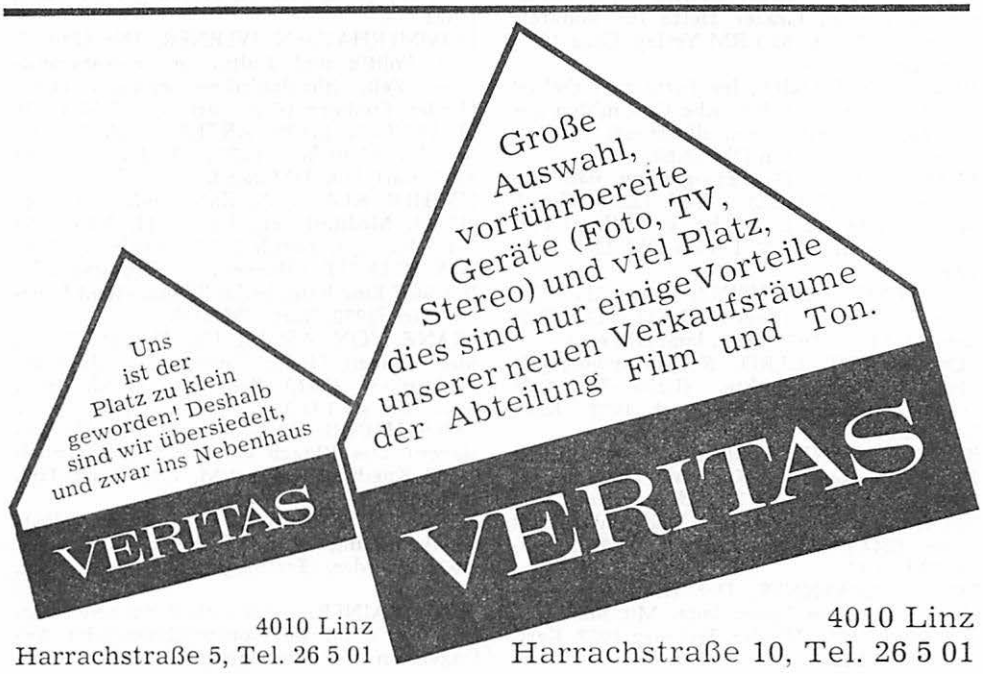
Alle in letzter Zeit vorgelegten Fragen und die darauf von den Mitgliedern der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation der Dekrete des II. Vatikanums gegebenen Antworten beziehen sich auf das kirchliche Gerichtswesen, was dessen Bedeutung, aber auch schwierige Handhabung und Anwendung beweist.

a) Die Frage, ob die Einrede wegen Befangenheit gegen einzelne Kardinäle der Signatura Apostolica vorgebracht werden könne, wird mit Ja beantwortet; als Weg bzw. Vorgangsweise wird bestimmt, daß die Angelegenheit dem Papst zur Entscheidung vorzulegen ist.

b) Eheprozesse können in 2. Instanz unter bestimmten Voraussetzungen auf „kurzem Wege" durch ein Dekret unter Angabe der Gründe abgeschlossen werden; die Anführung der Entscheidungsgründe wird nun zur Gültigkeit bei sonstiger Nichtigkeit dieser Dekrete und nicht nur lediglich zu deren Rechtmäßigkeit vorgeschrieben. Diese Entscheidungen wurden vom Papst am 1. Juli 1976 approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet; (AAS LXVIII/1976, 635)

c) es gibt Gegenden, in denen zur Behandlung der Eheprozesse Regionalgerichte eingerichtet sind; das Motuproprio „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971 spricht

in IV, § 1, lit. c zur Durchführung des Prozesses von einer Zustimmung des „Ordinarius des gewöhnlichen Aufenthaltsortes des beklagten Teiles"; eine Entscheidung besagt, daß damit der Ordinarius jener Diözese gemeint ist, in welcher der beklagte Teil sich tatsächlich aufhält, und nicht der Bischof, der als Gerichtsherr des Regionalgerichtes fungiert. Diese Entscheidung wurde am 14. Februar 1977 vom Papst bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS LXIX/1977, 296)



Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ADLER GERHARD, *Wiedergeboren nach dem Tode?* Die Idee der Reinkarnation. (191.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 25.80.

ANTWEILER ANTON, *Mensch-sein ohne Religion?* (112.) Aschendorff. Münster 1977, Pappband DM 19.80.

AUBERT R. u. a., *Geschichte der Kirche*, Bd. V/2: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche — Der Katholizismus in der angelsächsischen Welt — Der Katholizismus in Lateinamerika — Von den Missionen zu den jungen Kirchen — Die katholischen orientalischen Kirchen. (370 S., 36 Tafeln) Benziger, Zürich 1977, Ln. sfr 85.—.

BARREAU JEAN-CLAUDE, *Beten als Befreiung statt Drogen und Rausch.* (Topos TB 61) (95.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 7.80.

BARTH HERMANN / SCHRAMM TIM, *Selbsterfahrung mit der Bibel.* Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen. (232.) Pfeiffer, München / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 22.—.

BAUER J. B. / LARENTZAKIS G., *Oekumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Nr. 1 (55.) RM-Verlag, Graz 1977. Kart. lam. S 40.—.

BERRIGAN DANIEL, *Im Turm zu Babel ist der Aufzug kaputt.* Biblische Geschichten aus der Neuen Welt. (166., illustriert) Pfeiffer, München 1977. Efalin DM 18.80.

BLANK JOSEF, *Das Evangelium nach Johannes.* 2. Teil. (309.) 3. Teil. (223.) (Geistl. Schriftlesung 4/2 u. 4/3 hg. v. Trilling) Patmos, Düsseldorf 1977. Linson DM 22.—, bzw. 17.80.

BLOCHING KARL-HEINZ, *Texte über den Sinn des Lebens.* (Topos TB 62) (112.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 6.80.

BOCKWOLDT GERD, *Religionspädagogik.* Eine Problemgeschichte. (Urban-TB 183) (155.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM 12.—.

BÖCKLE FRANZ, *Fundamentalmoral.* (340.) Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 26.—.

BOROS LADISLAUS, *Täglich aus dem Glauben leben.* 365 Texte zum Nachdenken und Beten. (244.) Grünewald, Mainz 1977. Snolin DM 19.50.

BOURS JOHANNES, *Der Gott, der mein Hirte war, mein Leben lang.* Mit Bibelworten beten. (128.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

BRUNERS WILHELM, *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters, Lk 17, 11—19.* Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen. (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 23) (444.) KBW Stuttgart 1977. Kart. DM 54.—.

BUCHBERGER HANKE u. a., *Kirche, Gesellschaft, Politik.* Thesen, Texte. (104.) OÖ. Landesverlag, Linz 1977. Kart. lam. S 68.—, DM 10.—.

BÜHLMANN WALBERT, *Missionsprozeß in Addis Abeba.* Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. (159.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Efalin DM 19.80.

BUSSE ULRICH, *Die Wunder des Propheten Jesus.* Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 24) (IV u. 512.) KBW Stuttgart 1977. Kart. DM 46.—.

DIAS PATRIK V., *Kirche.* In der Schrift und im 2. Jahrhundert. (HB d. Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. III, Fasz. 3a) (165.) Herder, Freiburg 1974. Kart. DM 67.—.

DOMMERHAUSEN WERNER, *Die Umwelt Jesu.* Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. (theologisches seminar) (136.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.50.

ELCHINGER LEON ARTHUR, *Ich kämpfe für den Menschen.* (220.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 26.50.

FISCHER KLAUS P., *Zufall oder Fügung?* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 47) (64.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

FOX HELMUT, *Ökumene — Hoffnung oder Illusion?* Eine katholische Bilanz. (166.) Spee-V., Trier ^{2}1977. Kart. DM 21.80.

FRANZ VON ASSISI, *Die Demut Gottes.* Meditationen, Lieder, Gebete. (Klassiker der Meditation) (202.) Benziger, Zürich 1977. Kart. lam. sfr 10.80.

FRIES HEINRICH, *Ökumene statt Konfessionen?* Das Ringen der Kirche um Einheit (168.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 19.80.

FUCHS KONSTANTIN, *Sag ja zu dir.* Selbstverwirklichung als Aufgabe des Christen. (160.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 16.80.

FUNK RAINER, *Frömmigkeit zwischen Haben und Sein.* Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefèbvre". (Kri-

tische Texte 17) (51.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Ergänzungsband:* Arbeitspapiere der Sachkommissionen. (Offizielle Gesamtausgabe II) (334.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 12.50.

GOTS ANTON u. a., *Besessenheit und Exorzismus.* (Arzt und Seelsorger) (68.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 38.40, DM 6.80.

GREELEY ANDREW, *Was am Christentum wesentlich ist.* (101.) Styria, Graz 1977. Kart. S 168.—, DM 24.—.

GREINACHER N. / KLOSTERMANN F., *Freie Kirche in freier Gesellschaft.* Südamerika — eine Herausforderung für die Kirche Europas. (Kritische Texte 16) (99.) Benziger, Zürich 1977. Kart. sfr 11.80.

GRESHAKE GISBERT, *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre (theologisches seminar) (127.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 14.80.

HAACKER KLAUS u. a., *Biblische Theologie heute.* Einführung - Beispiele - Kontroversen. (Bibl. theol. Studien 1) (124.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1977. Kart. DM 18.—.

HAAG ERNST, *Das Buch Jeremia.* Teil II. (Geistl. Schriftlesung, hg. v. Eising / Lubsczyk 5/2) (304.) Patmos, Düsseldorf 1977. Linson DM 17.80.

HABERL JOHANNA, *Favianis, Vindobona und Wien.* Eine archäologisch-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius. (X u. 224 S., 54 Abb., Faltkarte) Brill, Leiden 1976. Gld. 96.—.

HANISCH ERNST, *Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918 bis 1938.* (Veröff. d. Instituts f. kirchl. Zeitgeschichte, hg. v. E. Weinzierl, II. Serie 5) (52.) Geyer-Edition, Wien 1977.

HEBBLETHWAITE PETER, *Mehr Christentum oder mehr Marxismus?* (186.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 24.—.

HOFFSÜMMER WILLI, *133 Kinderpredigten.* Mit Gegenständen aus dem Alltag. (144 S., 14 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 16.80.

JORISSEN INGE / MEYER HANS BERNHARD, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst.* Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten. (148.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Kart. S 98.—.

KAHLEFELD HEINRICH, *Bethlehem.* Gedanken um die weihnachtlichen Evangelien. (62.) Knecht. Frankfurt/M. 1977. Brosch. DM 7.80.

KALTEYER ANTON u. a., *Miteinander glauben.* Eine katechetische Handreichung für die Eltern von Kommunionkindern und ein praktischer Ratgeber bei der religiösen Erziehung der Sieben- bis Elfjährigen. (36., mit Bildern) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 5.—.

KECK FRIDOLIN, *Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20, 45—21, 36.* Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung. (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 25) (353.) KBW Stuttgart 1977. Kart. DM 46.—.

KEEL OTHMAR, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.* Am Beispiel der Psalmen. (Studienausgabe) (392 S., 24 Bildtafeln, 524 Zeichnungen), Benziger, Zürich / Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn ^{2}1977. Brosch. Lam. sfr 48.—.

LANGE JOSEF / LISS BERNHARD, *Zielgruppe Familie.* Materialien für Familiengruppen und kirchliche Familienarbeit. (192.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 142.—, DM 19.80.

LAPIDE PINCHAS E., *Brennpunkt Jerusalem.* Eine israelische Dokumentation. (361.) Spee-V., Trier 1972. Kart. lam. DM 16.80.

LARRABE JOSE LUIS, *El sacerdote, hombre de evangelio y comunidad* (segun sanct Tomas) (34.) Madrid 1977.

LEON-DUFOUR XAVIER, *Wörterbuch zum Neuen Testament.* (470.) Kösel, München 1977. Ln. DM 48.—.

LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Wörter.* Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. (254.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 29.80.

LOTZ JOHANNES B., *Wider den Un-Sinn.* Zur Sinnkrise unseres Zeitalters. (160.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Efalin DM 19.80.

MARHOLD WOLFGANG u. a., *Religion als Beruf.* Bd. I: Identität der Theologen. (232.); Bd. II: Legitimation und Alternativen. (232.) (Urban-TB 625, 626) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM je 14.—.

MAYER-SCHEU JOSEF, *Seelsorge im Krankenhaus.* (Grünewald Praxis) (110.) Mainz 1977. Kart. DM 12.80.

METZ J. B. / RAHNER K., *Ermutigung zum Gebet.* (110.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

MOLTMANN JÜRGEN, *Neuer Lebensstil.* Schritte zur Gemeinde. (153.) Kaiser, München 1977. Kart. lam. DM 15.80.

MÜLLER FOLKERT, *Meditation im Unterricht.* Überlegungen und Anleitungen für den Unterricht mit Schülern der Sekundarstufen I und II und Konfirmanden. (Analyse und Projekte zum RU, Heft 11) (120, 4 Bildseiten) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 14.80.

NEUFELD KARL H., *Adolf von Harnack,* Theologie als Suche nach der Kirche. (Konfessionskundliche u. kontroverstheol. Studien, Bd. XLI) (369.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Ln. DM 42.—.

NYSSEN WILHELM, *Der heilende Christus.* Bildmeditationen. (96 S., 20 Farbtafeln) Grünewald, Mainz 1977. Ln. DM 25.—.

OATES WAYNE E., *Krise, Trennung, Trauer.* Ein Leitfaden pastoraler Fürsorge und Be-

ratung. (105.) Kaiser, München 1977. Kart. lam. DM 11.80.

OSER FRITZ u. a., *Kräfteschulung.* (modelle. Eine Reihe für den RU, Bd. 14) (217.) Walter, Olten 1977. Kart. lam. DM/sfr 25.—.

OSTERWALDER JOSEF, *Das Bethaus.* Gebete für Kinder in Familie, Schule und Gemeinde. (104 S., 12 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 12.50.

OSWALD JOSEF, *Beiträge zur ostbayerischen Kultur- und Kirchengeschichte.* (Neue Veröff. d. Instituts f. Ostbairische Heimatforschung, Nr. 35) (VIII u. 354.) Passau 1976. Kart.

OVERHAGE PAUL, *Die biologische Zukunft der Menschheit.* (240.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 29.50.

PABST HANS, *Brecht und die Religion.* (303.) Styria, Graz 1977. Kart. S 280.—, DM 39.—.

PETER EDITH / KIRCHHOFER KARL, *Liebe Eltern . . .* 22 Elternbriefe als Verständigungshilfe für den Religionsunterricht. (modelle. Eine Reihe für den RU, Bd. 16) (212.) Walter, Olten 1977. Kart. lam. DM/sfr 25.—.

PETERS E. / KIRSCH E., *Religionskritik bei Heinrich Heine.* (Erfurter Theol. Studien, hg. v. Ernst/Feiereis, Bd. 13) (140.) St.-Benno-V., Leipzig 1977. Kart. lam. M 10.80.

PROJA GIOVANNI BATTISTA, *Mons. Marco Antonio Anastasio Odescalchi,* fondatore dell' Ospicio di S. Galla in Roma. (Studi e ricerche sul clero romano 3) (106.) Libr. Ed. Vat., Città del Vaticano 1977. Kart. L 2800.—.

REDHARDT JÜRGEN, *Wie religiös sind die Deutschen?* Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik. (118.) Benziger, Zürich 1977. Kart. sfr. 16.80.

REMBRANDT, *18 Gemälde und 10 Radierungen* in vier- und zweifarbigen Wiedergaben mit Bilderläuterungen. Katzmann-Kalender + Stuttgarter Bibelkalender 1978. KBW Stuttgart. DM 24.—.

RENKER JOSEPH, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit.* (Studien z. Geschichte d. kath. Moraltheologie, Bd. 23) (244.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. DM 46.—.

ROHMANN KLAUS, *Vollendung im Nichts?* Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie". (460.) Benziger, Zürich 1977. Kart. lam. sfr 39.—.

ROTTER HANS, *Freiheit ohne Normen?* (108.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 88.—.

SATURA VLADIMIR, *Meditation — psychologisch gesehen.* (Puchberger Beiträge) (118.) Bildungshaus Puchberg/Wels 1977. Brosch. S 50.—.

SCHAEFFLER RICHARD, *Fähigkeit zum Glück.* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 46) (52.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

SCHENKER ADRIAN, *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments.* Begegnung zwischen den beiden Testamenten — eine bibeltheologische Skizze. (Bibl. Beiträge 13) (158.) Schweiz. kath. Bibelwerk Fribourg 1977. Brosch. sfr 18.—.

SCHICK EDUARD, *Das Vermächtnis des Herrn.* Biblische Besinnungen zu den Abschiedsreden Jesu und dem Hohenpriesterlichen Gebet (Joh 14, 1—17, 26) (170.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1977. Kart. DM 24.—.

SCHLIER HEINRICH, *Er ist dein Licht.* Besinnungen. (69.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 8.80.

SCHILLEBEECKXS EDWARD, *Christus und die Christen.* Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. (895.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 88.— (Einf.-Preis bis 31. 3. 1978).

SCHILSON ARNO, *Gott kommt als Kind.* (86 S., 6 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1977. Pappband lam. DM 12.80.

SCHIMBÖCK MAXIMILIAN, *Siard Worath, Abt von Schlägl* (1661—1701—1721). Ein Beitrag zur Geschichte des Stiftes Schlägl in Oberösterreich. (Schlägler Schriften, hg. v. Abt Florian Pröll, Bd. 4) (XX u. 236 S., 1 Farb-, 20 Schwarzweißtafeln, 2 Ausleger) OÖ. Landesverlag, Linz 1977. Ln. S 196.—, DM 28.—.

SCHNEIDER THEODOR, *Wir sind sein Leib.* Meditationen zur Eucharistie. (Topos TB 65) (88.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 5.80.

SCHWAIGER GEORG, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte.* (171.) Schönigh, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 18.—.

SCHWEIHER GERHARD, *Komm, spiel mit.* 1. In der Gruppe erprobte Spiele (136.) Grünewald, Mainz / Steinkopf, Stuttgart 1977. Snolin DM 8.80.

STARY OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste der Lesejahre A- B- C-.* (223.) Styria, Graz 1977. Ln. 220.—, DM 29.80.

STAVROPOULOS ALEXANDER, *To Problema tes Teknogonias* kai he Enkyklios tes Ekklesias tes Hellados (1937) (176.) Athenai 1977. Brosch.

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Entwurf und Anregung. Bd. I: Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr A (294.) 4., erw. Aufl.; Bd. IV/1: Die Wochentage von Advent bis Pfingsten. (431.); Bd. IV/2: Die Wochentage von Pfingsten bis Advent. (432.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Plastikbände DM 28.—, 36.—, 36.—.

STEINKAMP HERMANN, *Jugendarbeit als soziales Lernen.* Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. (Praxis der Kirche, Nr. 27) (126.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 18.50.

STERTENBRINK RUDOLF, *In Bildern und Beispielen,* 2. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. (256.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 28.50.

VÖGTLE ANTON, *Was Weihnachten bedeutet.* Meditation zu Lk 2, 1—20. (144.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 11.80.

WACKER BERND, *Narrative Theologie?* (102.) Kösel, München 1977. Kart DM 12.80.
WALLNER LEO, *Gedanken zum Nachdenken.* Aus der Ö-3-Sendereihe: Einfach zum Nachdenken. (159.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 98.—.
WILK LIESELOTTE u. a., *Ehescheidung.* (Arzt und Seelsorger) (70.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 42.—, DM 7.—.
ZENETTI LOTHAR, *Das allerschönste Fest.* Ein Frankfurter Weihnachtsbuch. (190 S., 8 Farbtafeln, Abb. in schwarz und rot) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Geb. DM 26.50.
ZINNHOBLER RUDOLF, *Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz.* (188.) OÖ. Landesverlag, Linz 1977. Kart. lam. S 140.—, DM 21.—.

HERAUSGEBER

BISCHÖFLICHES SEELSORGEAMT HILDESHEIM, *Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit.* Katholische Stellungnahmen zur Sexualethik und Sexualpädagogik. (116.) Bernward V. / Butzon & Bercker, Kevelaer o. J. Kart. DM 6.80.
BLASIG WINFRIED, *Sonntag für Kinder.* 7. Heft: Vom 1. Adventssonntag bis zum 5. Fastensonntag (orientiert am Lesejahr A) (126.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 9.80.
BRANDMÜLLER WALTER, *Synodale Strukturen der Kirche.* Entwicklung und Probleme. (Theologie interdisziplinär 3) (208.) Auer, Donauwörth 1977. Kart. lam. DM 16.80.
DENZLER GEORG, *Kirche und Staat auf Distanz.* Historische und aktuelle Perspektiven. (263.) Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 28.—.
ERHARTER H. u. a. *Prophetische Diakonie.* Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral. (FS. f. F. Klostermann) (348.) Herder, Wien 1977. Kart. lam.
FICHTL FRIEDEMANN, *Bilder zum Kirchenjahr.* 1 Adventszeit. (32.); 2 Weihnachtszeit. (28.) Dias und Texte zu den biblischen Lesungen. Benziger, Zürich 1977. Je Mappe 9 Farbdias, sfr 25.—.
FORSTER KARL, *Religiös ohne Kirche?* Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. (Topos TB 66) (109.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 6.80.
GIERATHS GUNDOLF, *Deutsche Mystiker.* Eine Textauswahl. (Klassiker der Meditation) (124.) Benziger, Zürich 1977. Kart. lam. sfr 8.80.
GÜNTER EWALD, *Religiöser Sozialismus.* (147.) (Urban-TB 632) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM 12.—.
HÖFER ALBERT, *Lehrerhilfen zum Glaubensbuch* 7/2 Moral: 4. — 8. Gebot. (74.); 8/1 Der Schüler zwischen Eltern, Gott und Klasse. (44.) Styria, Graz 1977.
HOFFMANN-HERREROS JOHANN, *Er ist Mensch geworden.* Weihnachtsgeschichten II. (Topos TB 63) (96.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 6.80.
KAMPHAUS FRANZ / ZERFASS ROLF, *Ethische Predigt und Alltagsverhalten.* (Gesellschaft u. Theologie / Praxis d. Kirche Nr. 25) (156.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 16.50.
LEIDL A. / OSWALD J. / SCHINDLER H., *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XIX/1977. (178 S., 34 Abb.) Passau 1977. Kart.
MÜLLER JOSEF, *Mit den Medien arbeiten.* Für die Praxis der Verkündigung. (131.) Styria, Graz 1977. Kart. S 148.—, DM 19.80.
ROMBOLD GÜNTER / ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Wegbereitung der Gegenwart.* (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 9) (168.) OÖ. Landesverlag, Linz 1977. Kart. lam. S 130.—, DM 20.—.
SPERNA-WEILAND JAN, *Antworten.* Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild. (224 S., 150 Farb-, 80 Schwarzweißbilder) Benziger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1977. Ln. sfr 48.—.
STROLZ WALTER, *Religiöse Grunderfahrungen.* Quellen und Gestalten. (Veröff. d. Stiftung Oratio Dominica) (208.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 29.—.
SZORZ ALOJZY, *Stanislai Hosii Cardinalis et Episcopi Varmiensis epistolae* et quae ad eum scriptae sunt tum etiam eius orationes legationes 1525—1579. Tom. V. annus 1564. (Studia Warminskie XIII) (686.) Olsztyn 1976. Kart.
THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. I/5 (641—803), Bd. II/1, 2 (320.) Walter de Gruyter, Berlin 1977. Kart. DM 38.—, bzw. 76.— (Subskr.).
WIENER J. / ERHARTER H., *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet.* Österreichische Pastoraltagung 1976. (167.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 130.—, DM 18.80.
ZACHER MANFRED, *Katechese in der Gemeinde.* Hinführung junger Menschen zur Firmung. Ein Werkbuch. (134.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Efalin DM 19.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

GUNNEWEG A. H. J., *Vom Verstehen des alten Testaments.* Eine Hermeneutik. (ATD-Ergänzungsreihe 5) (220.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. lam. DM 22.—.

Vf. beginnt mit der Feststellung: „Der Begriff Hermeneutik ist schillernd . . . er ist nicht so eindeutig definiert, daß Mißverständnisse ausgeschlossen wären." Daher umreißt er gleich anfangs Aufgabe und Ziel seiner Darstellung. Er will keine Hermeneutik im Sinne Schleiermachers oder Diltheys schreiben, sondern vielmehr die Möglichkeit aufzeigen, das AT als Teil des christlichen Kanons zu verstehen. Es geht also um das

christliche Verständnis des AT, ein Anliegen, das nach der Liturgiereform mehr denn je auch in kath. Kreisen neu zur Entscheidung steht. Da man ein Problem besser versteht, wenn man seinen Ursprungsort und seinen Entwicklungsgang kennt, gliedert Vf. seine Darstellung nach den im Ablauf der Kirchengeschichte entwickelten hermeneutischen Zugängen zum AT. Diese Zielrichtung kommt in den Kapitelüberschriften zum Ausdruck: *Das AT als Erbe — Das AT im Lichte der Reformation und im Feuer der historischen Kritik — Das AT als Gesetz und Bundesurkunde — Das AT als Dokument einer Fremdreligion — Das AT als Geschichtsbuch — Das AT als Teil des christlichen Kanons.*

Das hermeneutische Problem wurde schon innerhalb der ntl Schriften aufgeworfen, in denen sich die klare Trennung zwischen Altem und Neuem Bund anbahnt. Die junge Kirche hat zwar das AT als ihre Bibel betrachtet, diese aber unter dem Blickwinkel der in Christus neu offenbar gewordenen Mitteilung Gottes gelesen und gedeutet. Was ist aber als christlich zu behalten, und was als alt der vergangenen Geschichte zu überlassen? Die Geschichte der Hermeneutik zeigt den Pendelausschlag nach beiden Seiten, von der völligen Verwerfung bis zur völligen Übernahme. Die Lektüre der einzelnen Kapitel wirkt wie ein theologiegeschichtliches Drama. Besonders sei hervorgehoben, daß Vf. deutsch, d. h. ohne viele Fremdwörter, schreibt; sein Stil ist einfach und leicht lesbar, auch wenn er schwere theologische Probleme behandelt; kommt er doch aus der pastoralen Praxis. Vf. war vorher Pastor, daher die seelsorgliche Nähe zum Problem: Wie soll ich das AT meiner Gemeinde verkünden?

Der Weg kreuz und quer durch die geschichtlichen Lösungsversuche führt zum Ergebnis: *„Ohne die Sprache des AT würde der Kirche die Sprache überhaupt ausgehen und sie fände nun erst recht keine Worte mehr, das ihr aufgetragene Christuszeugnis zu verkünden"* (198). Wenn in der heutigen Bibelwissenschaft auch die Zäune zwischen prot. und kath. Exegese weithin niedergerissen sind, so treten doch bei fundamentaltheologischen Fragen, zu denen doch die Frage nach dem richtigen Schriftverständnis gehört, die Unterschiede irgendwie in Erscheinung. Die Probleme der Reformationszeit werden vom Vf. ausführlich behandelt; doch die Zeit zwischen NT und Luther läßt sich kaum auf die Kapitelüberschrift *„Die dogmatische Verdrängung des Problems"* zusammenfassen. U. E. kommt das kath. Bemühen um die Lösung des hermeneutischen Problems zu kurz. Das Hauptanliegen des Vf. aber, zu zeigen, daß das AT christlich zu verstehen sei, ruft zum Neuüberdenken des ganzen Problems. Das Buch könnte Seelsorgern und Katecheten sowohl in Schule als auch in Verkündigung hilfreiche Anregungen bieten.

HAIK VANTOURA SUZANNE, *La musique de la bible révélée.* Sa notation millénaire aujourd'hui décryptée. (503.) Ed. Dumas, Paris 1976. Kart Fr 65.—.

Die Professorin am Conservatoire National Supérieur setzte in Paris sich mit Musikgeschichte auseinander und stieß dabei auf die Notation der hebr. Bibel, die in alter Zeit nur mit Konsonanten geschrieben wurde. Erst im Frühmittelalter begann man Vokalzeichen unter und über die Buchstaben zu setzen, um die Aussprache abzusichern. Zu diesen Vokalzeichen kommen noch andere Siglen (ebenfalls unter oder über die Buchstaben), die das Untersuchungsobjekt der Autorin sind. Daß es sich hierbei um musikalische Notation handelt, ist eine längst bekannte Tatsache, die in der Synagoge nie in Vergessenheit geraten ist. Schon vor 30 Jahren ließ ich mir in Wien von einem Rabbi die Zeichen erklären und den Text vorsingen. Er brachte mir aber die aschkenasische Cantilene bei, die sephardische ist anders. Wir stehen also vor der Tatsache, daß die musikalischen Siglen verschieden interpretiert wurden und werden. Hier setzt nun Vf. mit Rückgriff auf die Geschichte ein. Das Buch gliedert sich in 2 Teile. Unsere Besprechung konzentriert sich auf den 1. Teil: *Une découverte musicale face à l'histoire* (12—185), weil hier die wichtigsten Akzente für die historische Einordnung der neu entdeckten Musik gesetzt werden. Der 2. Teil: *Procéssus du déchiffrement,* kann in einer Besprechung kaum richtig dargestellt werden, nicht bloß, weil man Notenbeispiele bringen, sondern auch hebr. Texte analysieren müßte. Im *Vorwort* setzt Vf. mit der vorsichtigen Vermutung ein, daß die priesterliche Musik der Hebräer, obwohl sie in Vergessenheit geraten ist, doch irgendwo aufbewahrt sein könnte. Um den Untersuchungsgang annähernd aufzuzeigen, bringen wir kurz den Inhalt der einzelnen Kapitel:

I. Untersuchung der musikalischen Siglen: unterhalb der Buchstaben werden 7 Zeichen verwendet, die auf die diatonische Reihe weisen; die 5 Zeichen oberhalb können als Neumen oder als Modulationen gedeutet werden. — II. Die so gewonnenen Melodien sind den altgriechischen und den lateinischen Choral-toni sehr verwandt. Es klingt also eine durchaus antike Musik auf. — III. Bei der Interpretation antiker Musik spielte der Chorleiter eine entscheidende Rolle. Durch Handzeichen (Chironomie) konnte er das Steigen oder Fallen der Melodie genau nach Intervallen dirigieren. Die Schreibweise der musikalischen Siglen weise auf solche Handbewegungen. Hier spricht Vf. endlich aus, welche Handschrift sie ihrer Untersuchung zu Grunde legte. Sie spricht einfach von der Notation von Tiberias am See Genesareth. Damit ist der berühmte Codex Leningrad gemeint, der auch die Grundlage für die Normausgabe der Biblia Hebraica bildet. Er

wurde im Jahre 1009 wahrscheinlich in Jerusalem geschrieben und gilt als der beste Zeuge für die von den Schriftgelehrten (Masoreten) in Galiläa fixierte Textform des AT. Warum soll diese Handschrift nicht auch wertvolles Musikgut bewahrt haben? — IV. Die Wortdeutung (Etymologie) der einzelnen Siglen weise über die Zeit der Masoreten hinaus, zurück in die antike Musiksprache. Die Siglen ergeben ein in sich geschlossenes Musiksystem, das nicht aus dem frühen Mittelalter stammen kann. — V. Daher müsse es sich um die Überlieferung einer viel älteren liturgischen Musik handeln. Warum soll nicht die Tempelmusik trotz Zerstörung des Tempels weiter bewahrt worden sein? Der Talmud bringt doch ausführliche Bestimmungen über den Tempelgottesdienst, obwohl dieser Tempel zur Zeit der Niederschrift des Talmuds längst nicht mehr existierte. — VI. Die in den Synagogen üblichen Cantilenen schließen sich zwar an die alte Musik an, haben sich aber vom Ursprung weit entfernt und die urtümliche Form geradezu deformiert. — VII. Daraus folgert Vf., daß die von ihr entzifferte Musik aus der Zeit des noch bestehenden Tempels stammen müsse.

Hat nun Vf. tatsächlich die verschollene Musik des Tempels entdeckt? Der Musikgeschichtler der hebräischen Universität Jerusalems meinte, daß diese Musik mit der Bibel überhaupt nichts zu tun habe. So radikal möchte ich das Buch nicht ablehnen, bringt es doch neue Aspekte, die von der Forschung bisher nicht beachtet wurden; denn wann verbindet sich schon ein philologisches mit einem musikalischen Genie! Es wäre daher notwendig, daß die Musikwissenschaftler sich eingehend mit den neuen Thesen auseinandersetzen. Als Bibliker möchte ich folgende Bedenken anmelden: Vf. stützt sich im Prinzip auf die Punktation von Tiberias. Nun gibt es aber auch die babylonische Punktation, die vielfach von der tiberischen abweicht. Man kann daher nicht einfachhin von der Musik des alten Tempels in Jerusalem sprechen. Ferner wird in der Aussprache das Hebräisch der Masoreten, also ein frühmittelalterliches Idiom, zugrunde gelegt. Das Hebräisch des AT hatte statt Murmelvokale noch vollklingende Vokale, wie etwa Salomo statt Schlomo, Samuel statt Schmu'el. Wenn man also alte Tempelmusik gefunden zu haben glaubt, müßte man auch folgerichtig die alte Aussprache aufnehmen, wodurch sich aber der Melodiefluß ändern würde.

Aufs Ganze gesehen, ist das Buch eine Aufforderung sowohl für die Musikwissenschaftler als auch für die Bibliker, sich erneut mit einem Problem zu befassen, das wegen seiner Schwierigkeit vielfach am Rande des Weges liegen blieb. Tatsache ist, daß die hebr. Handschrift nicht bloß den Text, sondern auch die Melodie bringt. Bibel soll daher nicht bloß gelesen, sondern gesungen werden! Es ist und bleibt das große Verdienst der Vf., den Versuch gewagt zu haben, die Bibel wieder neu zum Klingen zu bringen.

Graz *Claus Schedl*

DEISSLER ALFONS, *„An mir findest du reiche Frucht"*. Meditationshilfen zum Hosea-Buch (128.) Herder, Freiburg 1977, Kart. lam. DM 10.80.

Anknüpfend an 1975/76 im ‚Christ in der Gegenwart' veröffentlichte Schriftlesungen zum Hoseabuch legt der Freiburger Alttestamentler, der auch einen wissenschaftlichen Hoseakommentar publiziert hat (La Sainte Bible, t. VIII, Paris 1961, 33—131), 18 Texte aus Hosea als Meditationshilfen vor. Als ‚Wort an Israel' stellt D. die Prophetenworte jeweils zuerst in ihren ursprünglichen Kontext im Nordreich Israel vor 722 v. Chr., im ‚Wort für uns' versucht er die Grundstrukturen der Anrede des Propheten in ihrer bleibenden Bedeutsamkeit für das Israel Gottes, für die Zeit der Kirche zu erschließen (vgl. bereits das Bändchen zum Dekalog: Ich bin dein Gott, der dich befreit hat, ThPQ 124/1976, 78 f). Die Textauswahl berücksichtigt die wesentlichsten Texte des Hoseabuches und verdeutlicht die Grundanliegen prophetischer Verkündigung: das Grundgebot: ‚Jahwe allein' (vgl. Hos 1—3; 8, 1—10; 13, 1—9) und das „unveränderliche Koordinatenkreuz" von „Horizontaler" (= Menschendienst) und „Vertikaler" (= Gottesdienst) für die Selbstverwirklichung des Gottesvolkes (S. 113 f; vgl. auch S. 53. 77. 90 zu Hos 4, 1—3; 5, 8—15; 6, 1—6; 8, 11—14). Das Proprium Hoseas aber wo er für das Gottesbild des AT neue Wege weist, ist die Verkündigung von Gottes Leidenschaft (Hos 5, 14; 13, 7 f) und Liebe für sein Volk im Bild vom Ehebund (vgl. Hos 3, 1—5; 2, 18—25), im Wort vom väterlich-mütterlichen Gott Hos 11, 1—9 und seiner ‚Liebe aus freien Stücken' in 14, 2—9.

Die kostbaren atl Texte, von D. in prägnanter Sprache erschlossen, stellen inmitten der Flut des Meditationsschrifttums eine erfreuliche, kraftvolle Nahrung dar, die das Kreisen um das eigene Ich aufsprengt, weil sie mit dem lebendigen, personalen Du des Gottes der Bibel konfrontiert, der den Menschen zugleich unüberhörbar an seinen Bruder verweist. Darüber hinaus ist das Bändchen als Anregung für die Verkündigung von Prophetentexten recht empfehlenswert.

Graz *Johannes Marböck*

ARENHOEVEL DIEGO, *Erinnerung an die Väter*. Genesis 12—50. (SKK-AT 2) (191.) KBW, Stuttgart 1976. Kart. DM 12.80.

Zum Heft über die Biblische Urgeschichte (²1973) fügt Arenhoevel nun die Erklärung

der Vätererzählungen der Genesis in einem für die Reihe des SKK verhältnismäßig umfangreichen Bänddchen. Nach der Einführung (1—22) mit Bemerkungen zur Frage der Historizität, der Überlieferung der Patriarchenerzählungen sowie einer Skizze zum Glauben der Väter folgt die Auslegung der Texte zum ‚Leben des Abraham' (23—101), zum ‚Leben des Isaak' (102—108), zum ‚Leben des Jakob' (109—155) sowie der Josefsgeschichte (158—187). In flüssiger, z. T. leicht journalistischer Diktion versucht A., im Gespräch mit dem Leser von heute dessen Fragestellungen zu formulieren und das Anliegen der alten Erzählungen jeweils zu aktualisieren, zugleich werden stets die notwendigen Sachinformationen für eine sinnvolle Lektüre geboten. Die Erklärung setzt die (neuerdings wieder in Bewegung geratene) traditionelle literarkritische Zuordnung der Texte voraus. Daß manches Hypothetische nicht diskutiert werden kann, liegt in der Natur der Reihe (z. B. die Problematik der Religion der Väter, die These der Begründung des Zwölfstämmebundes durch Josua: S. 18; 124 f. 143; die Zuordnung von Gen 15, 1—6 zum Elohisten: 54 f; das Vordringen von Hethitern nach Palästina: S. 96 u. a.). Einige Druckversehen: S. 6, Z. 10 v. o. lies 14; S. 52, Z. 8 v. u. mysterium; S. 73, Z. 13 v. u. Göttervater; S. 109, Z. 11 v. o. ethnisch; S. 135 u. muß es wohl heißen: an einem heiligen Mahl; S. 138, Z. 12 v. u. lies: vor einem. — Die Lektüre des Bändchens kann Religionslehrern an Pflichtschulen, Predigern und Bibelkreisen als echte Hilfe zum Verständnis der Vätererzählungen nachdrücklich empfohlen werden.

BECKER JOACHIM, *Messiaserwartung im Alten Testament.* (SBS 83) (94.), KBW, Stuttgart 1977. Kart. lam., DM 12.80.

„Es mangelt nicht an Versuchen, dieses leicht zu beanstandende Bild der messianischen Erwartung durch einen kritisch verantworteten Entwurf zu ersetzen. Dennoch scheint die Beurteilung der rein historischen Sachverhalte (*nuda facta historica*) selbst bei den Kritischsten noch immer im Bann der traditionellen Sicht zu stehen, und ein neuer Versuch, den historischen Sachverhalten nachzugehen, ist gerechtfertigt." Diese Feststellung des Vf. (8 f) charakterisiert dieses Bändchen als eigenständigen Diskussionsbeitrag zum Thema. Nachstehend stichwortartig vereinfachend einige der Thesen, die z. T. über gängige kritische Positionen hinausgehen.

1. Die zurückhaltende Beurteilung des Königtums im alten Israel (Ri 8, 22f; 1 Sam 8. 10. 12) ist ursprünglich nicht theologisch (Jahwes Königtum), sondern soziologisch bedingt (Reserve gegenüber Kulturlandinstitutionen) (12 f). Die späte Integration des Königtums in den Jahweglauben spricht gegen eine frühe Messiaserwartung.
2. Die davidische Dynastie nimmt im Bewußtsein der vorexilischen Zeit keine heilsgeschichtliche Sonderstellung ein (17).
3. Die historische Natanweissagung wird sich im Rahmen der üblichen priesterlichen bzw. prophetischen Legitimierungstätigkeit im AO gehalten haben; Sprache, Ideen und Anliegen des Textes sind die des Deuteronomisten und seiner restaurativen Königserwartung (22 f. 49 ff).
4. Die sogen. messianischen Texte Jes 8, 23—9, 6 und 11, 1—5 aus vorexilischer Zeit sind als Thronbesteigungskompositionen für einen regierenden Davididen auf dem Hintergrund des sakralen Königtums zu verstehen (32—41).
5. Auch nach dem Ende des empirischen Königtums ist das Interesse an einer Messiasgestalt auffallend gering. Das deuteronomistische Geschichtswerk hofft auf politische Restauration des davidischen Königtums und verhilft in der Stunde des versagenden Königtums 2 Sam 7 zur überragenden Bedeutung. Dt 17, 14—20 entwirft das Königsbild des Dtr. Entsprechende Texte in den Prophetenbüchern sind Jer 23, 5, Hinweise bei Ezechiel sowie die Serubbabel-Episode bei Haggai und Sacharja, möglicherweise auch einige Indizien nationalistischer Bestrebungen unter Nehemia.
6. Zur restaurativen Königshoffnung tritt im Rahmen der theokratischen Strömung in nachexilischer Zeit die Übertragung der Königsidee auf das Volk (63—73), so z. B. Jes 55, 3—5, in den Gottesknechtliedern, in kollektivierenden Neuinterpretationen Jes 4, 2; 7, 14; 8, 23—9, 6; 11, 1—5; 16, 1, 5; 32, 1; Mich 5, 1—5 u. a. Vor allem die Königspsalmen, die für B. in der vorliegenden Gestalt exilisch-nachexilisch sind, bezeugen nach ihm die Kollektivierung der Königsidee (68—73).
7. Nach dem messianologischen Schweigen vieler Schriften der nachexil. Zeit (74—77) begegnet echte Messiaserwartung erst im 2/1. Jh. v. Chr. aus antihasmonäischen, antirömischen und antiherodianischen Tendenzen (82 ff): in der Gemeinde von Qumran mit ihrer Bevorzugung des priesterlichen vor dem davidischen Gesalbten, in außeressenischen Messiashoffnungen (Psalmen Salomos), in der apokalyptischen Literatur (äth Hen; 4 Esr) und in der Menschensohnerwartung.
8. Zu dieser kritischen Skizze der Geschichte der Messiaserwartung gehört für B. schließlich wesentlich das geistgewirkte Zeugnis der Urkirche, daß im einen Christusereignis alles erfüllt ist, freilich in einer völlig überraschenden Setzung Gottes, die Offenbarung ist.

Die kritische und anregende Studie fordert gewiß die Diskussion heraus, so wartet man z. B. gespannt auf die angekündigte Verifizierung der kollektiven Deutung der Königspsalmen. Wäre nicht die Überlieferung einzelner Königspsalmen aus vorexilischer

Zeit leichter denkbar als die einzelner Fragmente und Motive? Auch die Frage des Verhältnisses der Königsideologie zum Jahweglauben dürfte noch nicht ausdiskutiert sein. Vor allem aber führt die Studie hinein in den immer stärker hervortretenden Problemkreis der nachexilischen theologischen Strömungen in Israel. Dies scheint dem Rez. neben dem Informationswert des Bändchens besonders dankenswert.

Graz *Johannes Marböck*

KRINETZKI GÜNTER. *Von Samuel bis David.* Die Bücher Samuel. (SKK-AT 6) (56.). KBW, Stuttgart 1976. Kart. DM 5.80.

In diesem Heft wird der Kurzkommentar des Vf. aus 1967 (Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe, Bd. I, 116—141) überarbeitet und erweitert wieder aufgelegt. Die neue Fassung widmet vor allem der David-Überlieferung mehr Raum, sprachliches Gewand und Grundkonzeption der Kommentierung sind gleichgeblieben. Nach einer Einleitung, die vom Namen der Samuelbücher bis zu ihrer Einordnung in das deuteronomistische Geschichtswerk über viele Fragen knapp informiert, geht Vf. daran, Abschnitt um Abschnitt von 1. 2 Sam auszulegen. Er hält sich dabei eng an den Gang der Erzählung, daß bisweilen schlicht eine Nacherzählung entsteht. Einschnitte und Neueinsätze werden angezeigt, ebenso deutlich auch Erzählungsfäden und ähnliche Motive aus anderen biblischen Schriften; die einmal gewählte Großgliederung der Samuelbücher (1 Sam 1—7; 8—15; 16—2 Sam 1; 2 Sam 2—12; 13—20; 21—24) ist überall präsent.

Vf. gibt fast durchwegs Zweck und Aussageziel des jeweiligen Stückes im heutigen Textgefüge an, bzw. versucht es — die Forschung läßt ihn dafür leider weithin noch im Stich —, ohne lang auf die Überlieferungsgeschichte einzugehen. Das mag mancher als Mangel vermerken, ich sehe darin einen Vorzug, der dem Leser viel Verwirrung erspart, weil er nicht andauernd den Gesichtspunkt zu wechseln genötigt wird. Im Zusammenhang des Einzelstückes kommen meist auch theologische oder religiöse Bedeutsamkeit zur Sprache: die Erwählung von Samuel, Saul, David und Salomo, die Unabkömmlichkeit Gottes hinter und in allem Geschehen, die Dienstbarkeit der Menschen in Gottes Plänen oder auch das Walten einer höheren Gerechtigkeit. Die eine oder andere psychologische Weisheit der Samuelbücher kommt dabei zum Leuchten.

Im übrigen schiene es m. E. wünschenswert, bei einer geringen Vergrößerung des Umfangs dieses Heftes, da und dort über die neuere Forschung mehr zu informieren, etwa in der Einleitung, um die Meinung des Vf. von anderen Konzeptionen besser unterscheiden zu können (z. B. zur Thronfolgegeschichte oder zu 2 Sam 7).

Graz / St. Johann (Szbg.) *Franz Stichlberger*

KREMER JAKOB, *Die Osterevangelien* — Geschichten um Geschichte. (240; mit Beilage: Synopse der Grabesgeschichten) KBW, Stuttgart/Ost. KBW, Klosterneuburg 1977. Kart.

Vor 10 Jahren hatte K. ein Büchlein über „Die Osterbotschaft der vier Evangelien" geschrieben (Stuttgart 1968). Mehrere Veröffentlichungen und eigene Studien veranlaßten ihn nun zur völligen Umarbeitung. Seine Intention geht dahin, auf Fragen zu antworten, die von Predigern, Katecheten und interessierten Laien an die Ostergeschichten gerichtet werden. Z. B. wird gefragt, wie den „Berichten" der Evv. „noch ein positiver Sinn" abzugewinnen sei, „wenn sie nicht mehr als solche gewertet werden dürfen" (5). Die Neubearbeitung ist um fast 100 Seiten gewachsen. Dabei ist Kap. 1 („Der Kontext der Osterevangelien — Die Vermittlung der Osterbotschaft in Urkirche und Gegenwart") hinzugekommen (8—29). Die übrigen 4 Kap. (zu Mk: 30—54; Mt: 55—95; Lk: 96—159; Joh: 160—230) entsprechen in der Anlage zwar dem älteren Konzept, sind jedoch stark überarbeitet worden. In den Überschriften wird nun nicht mehr von „Osterberichten" gesprochen, sondern von den „Osterevangelien" der Evangelisten (nur bei Lk heißt es „Ostergeschichten"). Der Untertitel begegnet als Überschrift zu den abschließenden Seiten 231—233, die dem Schlußwort der ursprünglichen Studie (134—140) entsprechen. Hier wird herausgestellt, daß die Osterevangelien als „Geschichten" um „Geschichte" kreisen, und zwar um die Geschichte, die durch das einzigartige Geschehen der Auferweckung Jesu eingeleitet wurde. „Indem die neuere Exegese die Engführung einer einseitig am äußerlichen Ablauf der Ereignisse interessierten Sichtweise aufdeckt, trägt sie dazu bei, die Texte — älterer kirchlicher Tradition gemäß — in ihrer ursprünglichen und geistlichen Tiefendimension zu erfassen" (233). In keinem der Texte stoßen wir unmittelbar auf das Geschehen selbst oder „die Erfahrung der Apostel". Vielmehr finden wir in den überlieferten Texten „Aussagen von Menschen, die die Osterbotschaft vernommen haben und diese jeweils auf ihre Weise in Form von Geschichten bezeugen" (231).

Bei den einzelnen Perikopen geht K. so vor, daß zunächst der Text erklärt, dann die Form- bzw. Gattungsfrage besprochen und das Verhältnis von Redaktion und Tradition behandelt wird. Den Schluß bildet regelmäßig ein Abschnitt „Bedeutung für den Leser". Zweimal wird das Schema durch einen Exkurs durchbrochen („War das Grab Jesu leer?", „Zur Entstehung und Wahrheit der Schilderungen von äußerlich überprüf-

baren Erscheinungen des Auferstandenen").
Der Hauptteil des Buches (30—230) stellt einen ausführlichen Kommentar zu den Osterperikopen der Evv. dar und hat als solcher hohen praktischen Wert für Prediger, Katecheten und private Leser. Abgesehen von den beiden Exkursen erhöhen die beiden Rahmenkapitel die aktuelle Bedeutung des Werkes. Sie behandeln z. B. die Problematik der heutigen Vermittlung der Osterbotschaft (18—24), werten neuere sprach- und literaturwissenschaftliche Erkenntnisse für die sachgerechte Exegese aus (24—29) und betonen, daß nur „das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes", die dem Text entsprechende Antwort auf die Osterbotschaft sein kann (233).
Weil das Buch also gerade problembewußten Christen zur Orientierung zu empfehlen ist, kann ich mir vorstellen, daß man R. Peschs These über die Entstehung des Osterglaubens (dazu nur die Andeutung 19 mit Anm. 12; vgl. 23 Anm. 15) samt ihren Gründen hätte vorführen und diskutieren sollen. — Zur Tradition vom leeren Grab wird einerseits registriert, daß sie „von sehr vielen als eine nachträglich gebildete Legende bezeichnet" werde (15). Andererseits wird nach Abwägen des Pro und Contra konstatiert, daß „aus der Sicht des kritischen Forschers" diese Tradition „wahrscheinlich historisch" sei (50). M. E. hätte man hier die Argumentation von A. Vögtle, die doch gewiß sowohl katholisch wie kritisch ist (Vögtle/Pesch, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, 85—98) mit berücksichtigen sollen. Mögen solche Urteile über den *Weg* Ermessenssache sein, über das *Ziel* des Vf., „verunsicherten" Christen Hilfestellung zu leisten, sollte es jedenfalls keinen Streit geben.

Bochum *Gerhard Schneider*

SCHLIER HEINRICH, *Der Römerbrief.* (HThK, Bd. VI) (XX. u. 455.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 98.— (Subskr. DM 88.—).

Dieser Kommentar des in der Geschichte der Kirche so folgenreichen Briefes (Augustinus, Luther, K. Barth) ist die reife Frucht eines langen, der ntl Wissenschaft hingegebenen Gelehrtenlebens. Die Einleitungsfragen konzentrieren sich auf die historische Situation, den Charakter des Schreibens, den Umfang des Briefes und den Gang des Gedankens. Paulus steht am Wendepunkt seiner apostolischen missionarischen Tätigkeit. Im Osten hat er seine Arbeit getan, und jetzt kann er sich dem Westen (Spanien) zuwenden (15, 22). Die Ausgangsbasis für diese Tätigkeit sollte die römische Gemeinde sein, die er mit dem „Evangelium des Paulus" vertraut machen will. Der Brief wird als ein „doktrinärer, aktueller, parakletischer Evangeliumbrief sui generis an die überwiegend heidenchristliche Gemeinde in Rom" (9) aufgefaßt. Die Doxologie 16, 25—27 wird als paulinisch beurteilt, aber es muß „offenbleiben, ob Paulus etwa selbst eine Doxologie aus liturgischer Gemeindetradition übernommen . . . und an 16, 23 angefügt hat" (10). Für 16, 1—23 wird — „freilich nicht mit Sicherheit" — angenommen, daß die Verse ursprünglich schon zum Brief gehört haben.

Das zentrale Thema des Briefes ist die „δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ". Er wird in 4 *Teile* gegliedert: 1. Teil: Heiden und Juden sind der Herrschaft der Sünde unterworfen; durch den Erweis der Gerechtigkeit Gottes in Christus kommt es zur Rechtfertigung der Glaubenden (1, 18—4, 25). Im 2. Teil, „dem wichtigsten des Briefes" (137) geht es darum, zu zeigen, was alles die Rechtfertigung aus Glauben bzw. die im Evangelium begegnende Gerechtigkeit Gottes im Blick auf die Menschen, die sich ihr im Glauben überlassen, einschließt (5, 1—8, 39). Der 3. Teil behandelt „äußerlich gesehen, völlig anderes, aber gleichwohl im Kern dasselbe Thema" (15), das „Mysterium Israels" unter dem Aspekt der abgewiesenen „Gerechtigkeit Gottes" (9, 1—11, 36). Auch der 4. Teil, „die apostolische Paraklese", hängt mit dem zentralen Thema zusammen. 12, 1—15, 13 zeigt: „Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur Erbarmen und Gnade Gottes, sondern als solche auch Anspruch und Aufruf an die, für die sie geschrieben ist" (16).
Die Exegese des Vf. ist auf alte (Thomas v. A., Estius, Cornelius a Lapide u. a. werden zitiert!) und neue Argumente bedacht. Sie setzt sich mit anderen Meinungen auseinander; ihr Schwerpunkt aber liegt in der positiven Herausstellung der paulinischen Gedanken und Theologie. Auf einige Ergebnisse der sorgfältig abgewogenen Exegese sei besonders hingewiesen. Zu 1, 20 („natürliche Gotteserkenntnis") liest man: „Der Machtglanz des Schöpfers in der Schöpfung fiel in das Herz des Menschen und ließ ihn so den Schöpfer erkennen. Paulus denkt also nicht wie die jüdisch hellenistische Weisheit an eine Schlußfolgerung und in den Kategorien von Ursache und Wirkung" (54). Zu 2, 14 ff heißt es: „Auch die Heiden haben ein Gesetz, das das ἔργον der Tora, die ἀγάπη fordert. Aber es ist ein in die Herzen geschriebenes, das durch das Gewissen und die moralische Kontroverse unter einander bezeugt wird" (81). Die entscheidende Aussage des paulinischen Evangeliums über die in Jesus Christus offenbarte δικαιοσύνη θεοῦ (3, 21—25) wird mit den Worten zusammengefaßt: „Alle Juden und Heiden haben gesündigt. Sie werden ohne Vorleistung von Gott gerecht gesprochen. Dieser Rechtspruch aber geschieht so, daß im Walten der Gnade Gottes das Ereignis der Erlösung, die mit der Person Christi gegeben und durch Jesus Christus geschehen ist, sich einstellte. Ihn hat Gott in seinem Blutvergießen, in seinem blutigen Sterben am Kreuz öffent-

lich als Sühne aufgerichtet und vor Augen gestellt, als Sühne dargeboten. Als solches ἱλαστήριον erkennt und ergreift ihn nur der Glaube" (111).

Zur viel diskutierten Stelle 5, 12 („Erbsünde") wird gesagt: „Ihm (sc. dem ἐφ' ᾧ = weil alle sündigten) darf man freilich nicht, wie eine Reihe von Exegeten von Cornelius a Lapide bis zu Bardenhewer und Freundorfer ein ἐν Ἀδάμ hinzufügen, so daß das ἁμαρτάνειν wieder meinte: Erbsünde haben. Natürlich findet dieses ἥμαρτον „in Adam" statt, sofern es als einzelnes in der umfassenden Dimension der Menschheit sich vollzog und das heißt *des* Menschen, den wir als einzelnen in unserer Existenz ausprägen. Aber es fand eben *als* ἁμαρτάνειν der πάντες statt, nicht als Vollzug des adamitischen Schicksals, sondern als ihre jeweilige einzelne Entscheidung für die Sünde im Sündigen" (162). „Hier ist von Bedeutung, daß weder über die Person Adams, abgesehen von seiner die Welt durchdringenden Sündentat und ihrer Todesmacht, reflektiert wird noch darauf, in welcher Weise dieses Bestimmtsein jedes Menschen durch die gemeinsame Herkunft von Adam kontinuierlich ist — so ist nicht etwa von Vererbung durch die Erzeugung die Rede —, sondern es ist nur das Faktum dieser Bestimmtheit durch die Herkunft von dem ‚ersten Menschen', Adam, festgestellt" (180). — 7, 14—25 enthält, „man könnte sagen, eine Existenzialanalyse des Menschen, wie er vorkommt" (228).

Der schwierige Begriff ματαιότης (8, 20), vielfach mit „Vergänglichkeit" wiedergegeben, meint „etwas Fundamentaleres": Schein, Unwirklichkeit, Nichtigkeit. „Diese ‚Lüge', die die Schöpfung ausgibt als das, was sie nicht ist, dieser Schein macht sie auch unwirklich. Sie erscheint nicht mehr als das, was sie ist, nämlich als Schöpfung" (260). „Folge und Ausweis solcher Selbstentfremdung ist die φθορά, die sie nun knechtet; φθορά ist dabei nicht nur Vergänglichkeit, auch nicht nur Verweslichkeit, sondern diese als Weise des Verfalls und Verderbens durch Abwesen und Abwesenheit von Kraft, Glanz, Geist und Leben" (261). „Damit ist dem Menschen eine unendliche Verantwortung auferlegt: die Erfüllung aller Sehnsucht der Erde und des Himmels zu werden, freilich nicht in dem Sinn, daß *er* sie etwa in dieses Über-sich-Hinaus entwickelt, sondern in dem, daß er die wartende Erwartung der Kreatur dadurch erfüllt, daß er in der Kraft des Geistes als ‚Sohn Gottes' in Glaube und Hoffnung diesen Äon durchsteht, um selbst und mit ihm alle Kreatur von der ewigen Fülle der überschwenglichen δόξα überschüttet und durchdrungen zu werden" (260). Die λογικὴ λατρεία (12, 1) ist die leibhaftige Hingabe, die nicht Selbstverinnerlichung und moralische Selbstbestätigung bedeutet, sondern ein in seinem konkreten Vollzug in der Welt außerweltliches, eschatologisches und deshalb mit kultischen Begriffen zu erfassendes Dasein" (358). — In 14, 23 ist πίστις in vollem Sinn der jedem nach Gottes Maß verliehene und vom Glauben zu ergreifende und zu bewährende Glaubensgehorsam . . . Alles Handeln — so ist wohl zu verstehen —, das nicht im Glauben geschieht und nicht von Glaubensgehorsam getragen ist, ist ‚Sünde' . . . „Ist die Bindung an den Kyrios gelöst und sind das Urteil und das Verhalten nicht mehr vom Glauben bestimmt, dann ist alles, was gedacht und getan wird, offene oder verborgene Selbstgefälligkeit und deshalb ‚Sünde'" (418).

Sch. weiß, daß der Römerbrief wegen seiner Form, seines Stils, seiner Begrifflichkeit und alles in allem seiner theol. Aussagen zu den schwierigsten Texten des NT gehört. Durch Zusammenfassungen, Ausblicke und Rückblicke werden die Ergebnisse der Einzelexegese dargelegt und in den theol. Gedankengang des Briefes eingeordnet. Gerade diese Methode öffnet dem Seelsorger den Zugang zur Fülle der Gedanken dieses Briefes und gibt ihm Hilfe, in heutiger Sprache — allerdings schreibt Sch. nicht immer eine leicht verständliche Sprache — auszudrücken, was Paulus für damals schrieb. Möge dieses Buch beitragen, daß die Seelsorger dem Volk durch Paulus, dem „Sklaven Christi, zum Apostel berufen, ausgesondert zum Evangelium Gottes" (1, 1) deuten, was Christ-sein heißt.

St. Pölten *Alois Stöger*

PESCH RUDOLF, *Wie Jesus das Abendmahl hielt.* Der Grund der Eucharistie. (110.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 11.80.

In knapper, auch für weitere Leserkreise verständlicher Form beschäftigt sich P. mit der Frage des historischen Hintergrundes der Eucharistie. In 21 kurzen Abschnitten legt er seine exegetischen Überlegungen dar. Vf. versucht zunächst, die älteste literarische Überlieferung der Abendmahlstradition herauszuarbeiten: Mt scheidet als redaktionelle Erweiterung der Mk-Vorlage ebenso aus wie die Lk-Überlieferung, die *P.* als „Mischtext" des Mk und der hinter 1 Kor 11 stehenden Tradition versteht (33—40). Auch Lk 22, 15—18 spricht P. höheres Alter und eigenständige Überlieferung ab: Der Text erweist sich nach P. als redaktionelle Bildung des Lk. Joh setzt an die Stelle des Einsetzungsberichtes die Erzählung der Fußwaschung, die im Hinblick auf die Eucharistie als Zeichen der Liebe Jesu bis zum Ende (Joh 13, 1) verstanden sein will (22—25). Ein Vergleich zwischen Mk 14 und 1 Kor 11 erweist den Mk-Text als die älteste Tradition: die Mk-Überlieferung ordnet sich besser in den historischen Kontext ein, überdies steht hier die erzählende Tendenz des Textes (gegenüber der bereits formenden und deutenden Absicht bei Paulus) im Vor-

dergrund (vgl. 47—58). Im Mk-Einsetzungsbericht sieht P. historisch zuverlässige Angaben über das Abendmahlsgeschehen.
Im Verständnis der Eucharistie als Deutung des eigenen Todes habe Jesus an das Wissen der Jünger um seinen Messiasanspruch bereits anschließen können (vgl. bes. 72—73). In diesem Kontext seien die Abendmahlsworte und -gesten Jesu als Deutung seines Todes als Heilstod für die vielen zu verstehen. (69—80). In seinem abschließenden Ausblick auf eine Theologie der Eucharistie stellt P. Überlegungen zur Notwendigkeit einer Verflechtung von Transsubstantiation, Transfiguration und Transsignifikation für ein heutiges Eucharistieverständnis an (105 bis 110).

Das Buch zeichnet sich durch flüssigen Stil und allgemein verständliche Darlegung aus. Darüber hinaus erhält der Leser viele interessante Hinweise zum jüdischen Hintergrund des Paschamahles, zur Lokalisierung des Abendmahlsaales und zum historisch-religionsgeschichtlichen Kontext der Einsetzung der Eucharistie. Für seine Thesen wird P. in der Fachwelt nicht ungeteilte Zustimmung finden: Das gilt vor allem für die Bewertung von Lk 22, 15—18 und den lk-Einsetzungsbericht sowie die optimistische Beurteilung des Messiasverständnisses der Jünger. Für eine breite Leserschicht wird dadurch der Wert des Buches nicht geschmälert. Die Fachexegeten sind jedoch zu weiterer eingehender Beschäftigung mit den Einsetzungsberichten aufgefordert ...

Wien *Walter Kirchschläger*

MANRIQUE ANDRES, *Teologia biblica del Bautismo.* Formulacion de la Iglesia primitiva. (Escuela Biblica, 3) (272.) Ed. Biblia y Fe, Madrid 1977. Kart. lam.

Dieses Buch bringt in fast enzyklopädischer Weise eine biblische Theologie der Taufe. Der Stoff wird in 4 Hauptteilen dargelegt, von denen der 1. den Ursprung der christlichen Taufe, der 2. die biblische Typologie, der 3. die Tauftheologie der Urkirche und der 4., als Mystagogik der Taufe bezeichnet, die Liturgie der Taufe auf biblischem Hintergrund behandelt. Jeder Teil ist in zahlreiche Kap. untergliedert, die Einzelfragen diskutieren, so im 1. T. etwa: Taufe im zeitgenössischen Judentum, Taufe Johannes des Täufers, Taufe Christi; oder in der Mystagogik: Bedingungen für die Taufe, Taufritus, vorausgehende und nachfolgende Riten, und ähnliches. Wie schon der weitgespannte Bogen der Themen erkennen läßt, ist dem Vf. fast durchgehend nur eine sehr kurze Erörterung der Probleme möglich, die als Anregung bzw. als Ausgangspunkt für weiterführende Untersuchungen gut brauchbar ist. Leider vermißt man in der sonst sehr umfangreich herangezogenen Literatur wichtige Autoren, so z. B. bei der Diskussion der Proselytentaufe u. a. J. Jeremias und W. Michaelis. Ebenso reduziert eine mangelnde kritische Einstellung, die sich, etwa bei Johannes dem Täufer, gar nicht um die Differenz von Historizität und theologischer Darstellung der Evangelisten kümmert, den Wert der Abhandlung beträchtlich. Verschiedentlich werden auch biblisch-exegetische Zusammenhänge in dogmatischen Begriffen wiedergegeben, wie der Autor andererseits auch in seiner Themenauswahl wiederholt über den biblischen Rahmen hinausgeht. Von diesen Mängeln und einer Reihe von Druckfehlern abgesehen, ist die Monographie aber als Stoffsammlung wertvoll.

Linz *Albert Fuchs*

KIRCHENGESCHICHTE

SAJNER JOSEF, *Johann Gregor Mendel.* Leben und Werk. Ein Bildbuch. (144.) Augustinus-V., Würzburg 1975. Kart. lam. DM 12.80.

Die Genetik nimmt heute im Rahmen der Biologie unter den Naturwissenschaften einen hohen Rang ein. Zu ihren Begründern und Pionieren zählt in vorderster Reihe J. G. Mendel (1822—1884), der durch Versuche mit Erbsen und anderen Pflanzen die Gesetze der Vererbung entdeckt hat. Der Brünner Gelehrte weist die wissenschaftliche Bedeutung Mendels auf, orientiert über die Stationen seines Lebensweges, über seine Heimat Heinzendorf im sog. Kuhländchen von Mähren, über die mühsamen Studienjahre, seinen Eintritt in das Kloster der Augustiner-Eremiten (nicht Chorherren!) in Brünn, seine Tätigkeit als Gymnasialprofessor in Znaim, sein Leben als Abt des Klosters ab 1868 bis zu seinem Tod; besonders erläutert sind Mendels Forschungen in populärwissenschaftlicher Form, mit Beschränkung auf das Wesentliche, leicht verständlich, informativ und aufschlußreich für alle natur- und kulturwissenschaftlich Interessierten. Ein umfangreicher Bildteil, ein deutsch-tschechisches Ortsverzeichnis, Tabellen zur Vererbungslehre, Register und Beigaben erhöhen Wert und Brauchbarkeit dieser Publikation, die eine gediegene, nachgereichte Gabe zur 150. Wiederkehr des Geburtstages des großen Forschers darstellt.

Linz *Peter Gradauer*

ELZE / SCHMIDINGER / SCHULTE NORDHOLDT (Hg.), *Rom in der Neuzeit.* Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. (208.) Akad. d. Wissenschaften, Wien — Rom 1976, Geb., S 360.—.

Der Titel dieses Buches war das Thema eines Seminars am Österreichischen Kulturinstitut in Rom (1972). Mit „Rom in der Neuzeit — Perspektiven und Methodenfragen" leitet Heinrich Lutz (Wien) diese wissenschaft-

liche Tagung ein; nach den Referaten von Alfred A. Strnad (Rom/Innsbruck) über „Papsttum, Kirchenstaat und Europa in der Renaissance" und von Burkhard Roberg (Bonn) über „Rom und Europa im Zeitalter der katholischen Reform" bietet Georg Lutz (Rom) den umfangreichen Beitrag über „Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII."; er behandelt darin Politik und Diplomatie, Wirtschaft und Finanzen, Kultur und Religion jener Epoche. Das Referat von Grete Klingenstein (Wien) „Bemerkungen zum Problem Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich" hat zum Thema des Seminars nur insofern Beziehung, daß die Kurie in Rom längst fällige Reformen hinauszuschieben versuchte und die Anliegen, die den Zeiterfordernissen entsprachen, damals noch als Angriff auf die Rechte der Kirche ablehnte. J. van Kessel (Rom) behandelt „Rom und die Französische Revolution", Edith Sauer (Wien) „Rom und der Kirchenstaat im 19. Jahrhundert".
Die „Ewige Stadt" ist unausschöpfbar in ihrer Fülle und Vielheit der Probleme, besonders im Hinblick auf Geschichte und Kunst; diese begrüßenswerte Publikation kann auch dem Kenner der Stadt Rom und ihrer Geschichte immer noch neue Einblicke in bisher unbekannte Zusammenhänge und bereichernde Kenntnisse vermitteln.

Linz *Peter Gradauer*

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.

Der Untertitel deutet an, daß es sich nicht um eine Aufzählung von Votivbildern oder um eine Sammlung von derartigen „einschlägigen" Inschriften, sondern um eine Sitten-, Kultur- und Kunstgeschichte von eigenartigem Gepräge handelt. B. hat aus mehr als 50 Kirchen und Wallfahrtskapellen im bayrischen und österreichischen Raum jene Bilder ausgesucht, die auffallende Heilungen in schwerer Krankheit und interessante Fälle anderer gefahrvoller Situationen überliefern. Die Beschreibung der einzelnen Fälle wird erweitert in aufschlußreiche Exkurse und Abhandlungen über den Stand der Medizin jener Zeit, über die technische Ausrüstung zur Verhinderung von Katastrophen (z. B. von Feuersbrünsten, von denen ja früher viele Orte heimgesucht wurden), über das Verkehrswesen und die Sicherheit auf den Straßen, über merkwürdige Verkehrs- und Jagdunfälle, über Gefährdung durch Kriege und Fehden, über das Bettler- und Räuberunwesen.

In unserer Gegenwart, die für die sog. „naive Kunst" sich erwärmt, sind für die Liebhaber dieser Kunstgattung natürlich die Votivbilder und Tafeln selber von besonderem Reiz. Die manchmal unbeholfen wirkenden Bilder offenbaren doch in beredter Weise den Mirakelglauben der geretteten und dankbaren Auftraggeber oder ihrer mitfühlenden Angehörigen. Das vorzüglich ausgestattete Buch übermittelt ein authentisches Bild von den Lebensumständen, von den täglichen Sorgen und Nöten der Bauern und Bürger im Zeitalter des Barocks und des Rokokos. Jeder Forscher in Sachen Volkskunde und jeder Sammler der einschlägigen Literatur wird an diesem Buch seine Freude haben.

Linz *Peter Gradauer*

DOBRACZYNSKI JAN, *Maximilian Kolbe.* (112.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam., DM 15.80.

Durch die Seligsprechung (1971) wurde der polnische Franziskaner und „Märtyrer der Versöhnung" weit über die kath. Welt hinaus bekannt; das nach ihm benannte Max-Kolbe-Werk ist bemüht um Versöhnung und Frieden zwischen Deutschen und Polen. Im Grenzgebiet zwischen Deutschland und Polen geboren, war er wie sein Bruder in den Minoritenorden eingetreten; 1941 zum zweiten Male von der Gestapo verhaftet und eingekerkert, nahm er 47jährig im Konzentrationslager Auschwitz freiwillig den qualvollen Tod des langsamen Verhungerns auf sich, um einen jungen Familienvater vor diesem Schicksal zu retten. D. geht nicht nur den äußeren Stationen dieses Lebens nach, sondern bemüht sich, auch dessen geistige und religiöse Wurzeln aufzuzeigen. Nur aus rastlosem pastoralem Eifer und einer glühenden Marienliebe ist erklärlich, daß P. Kolbe, der lungenkrank war, aus seinem Körper und Geist die Energien herausholte für die Erweckung einer religiösen Gebets- und Erneuerungsgemeinschaft, die als „Militia Immaculatae" weltweit verbreitet ist, für die Gründung einer eigenen Klosterstadt aus Baracken, für die Fortsetzung seines hauptsächlich journalistischen Missionswerkes in Japan unter ungeheuren Schwierigkeiten, für die Herausgabe einer Tageszeitung bis in die Zeit der Besetzung Polens und schließlich für seinen Opfertod. Eine anläßlich der Seligsprechung Kolbes von Julius Kardinal Döpfner in Rom gehaltene Ansprache ist der Lebensbeschreibung vorangestellt.
Über manche Strecken dieses nicht alltäglichen Lebens wird der Leser urteilen: „admirandum non imitandum"; die überzeugend geschriebene Biographie macht jedoch das Leben dieses außergewöhnlichen Mannes, der wirtschaftlich berechnende Nüchternheit mit Hingabefähigkeit und Leidenschaft für seine Aufgabe verband, verständlich und vermag den Leser auch innerlich zu packen und anzusprechen.

Linz *Peter Gradauer*

LEIDL / OSWALD / SCHINDLER (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 18. Bd. (190 S., 21 Tafeln), Passau 1976.

Verein und Institut für Ostbairische Heimatforschung feierten 1976 ihr fünfzigjähriges Bestehen. Das vorliegende Jahrbuch präsentiert sich als Jubiläumsband. *August Leidl* geht in seinem Aufsatz „Passaus Sendung im Kräftefeld zwischen Bayern, Österreich und Böhmen" den vielfältigen Beziehungen zwischen Passau und den 3 genannten Ländern nach, wobei auf Österreich ein besonderes Augenmerk gerichtet wird. Der Autor bietet ein Bild jener Epochen, in denen Passau religiöser und kultureller Brennpunkt war. Zum Abschluß verweist er auf das rege kulturelle Leben der Donaustadt in der Gegenwart.

Herbert Schindler faßt die kunstgeschichtlichen Ergebnisse und Erkenntnisse der Ausstellung „Passavia Sacra" zusammen. Als Kenner Passauischer Kunsttradition legt er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf das Gebiet der Bildhauerei und der Schnitzkunst. Ein nicht minder interessanter 2. Beitrag ist dem verschollenen Grabmal des Bischofs Leonhard von Laymingen gewidmet. Sch. glaubt, Fragmente festgestellt und in Nikolaus Gerhaert den Schöpfer des bedeutenden Werkes entdeckt zu haben.

Rainer Christlein berichtet über die archäologischen Forschungen im spätrömischen Kastell Boiotro zu Passau-Innstadt während der Jahre 1974 bis 1976. Mit der Freilegung einer Wehranlage, die vom 3. bis zum 5. Jh. bestand, wurden entsprechende Angaben in der Vita S. Severini des Eugippius bestätigt. Der wertvolle Aufsatz wird durch vorzügliche Skizzen, Pläne und Photos bereichert.

Wilhelm Störmer erörtert Probleme des frühen Adels im ostniederbayerischen Raum und kommt zu dem Ergebnis, daß schon im 8. Jh. eine adelige Führungsschichte in diesem Gebiet faßbar wird. *Paul Praxl* gelingt es, die Geschichte der neu restaurierten Wallfahrtskirche St. Ägidius am Wallerberg bis ins Mittelalter zurückzuverfolgen. *Peter Zauner* vermittelt den Inhalt der Osterhofener Jahrbücher, die eine wichtige Quelle der niederbayerischen Geschichte darstellen.

Rudolf Zinnhobler ist um eine gerechte und richtige Beurteilung des Bauernkrieges von 1626 bemüht. Im Gegensatz zur bisher vorherrschenden Meinung, die auf den mehr minder tendenziösen Gedenkschriften der 20er-Jahre fußt, schenkt er neben den politischen vor allem den sozialen Motiven seine Aufmerksamkeit, während sonst fast nur die religiösen Beachtung fanden.

Der Jubiläumsband zeichnet sich durch die hohe Qualität der Beiträge und des Bildmaterials aus. Erfreulich sind die immer wiederkehrenden Bezüge zur österreichischen Geschichte. Der Leser bedauert nur, daß diese Jubiläumsgabe so schmal geraten ist.

Linz *Kriemhild Pangerl*

DEUFEL KONRAD, *Kirche und Tradition.* Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jh. am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. *Joseph* Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen (Beiträge zur Katholizismusforschung) (518.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 48.—.

Der umständliche Untertitel wäre nicht nötig gewesen, wenn Vf. das Kind klar beim Namen genannt hätte. Die inhaltlich gediegene Dissertation beschäftigt sich mit dem Leben und Werk von J. Kleutgen (1811—1883), des „Inaugurators der deutschen Neuscholastik" (91), eines Hauptgegners von *Hermes, Hirscher* und vor allem *Günther.* Die Indizierung des letzteren geht nicht zuletzt auf das Betreiben Kleutgens zurück, wie Vf. klar nachweisen kann.

Das verblüffend einfache theol. Programm Kleutgens lag im Prinzip schon vor seinem Ordenseintritt fest. Man könnte es auf 2 Komponenten zurückführen: Rückkehr zu den „Vätern" (Patristik und Scholastik) und Stärkung des römischen Zentralismus! Damit trug Kleutgen dazu bei, die kath. Theologie in die Defensive zu drängen, wie es der Titel seines Hauptwerkes „Theologie der Vorzeit vertheidigt" auch unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Wirksame Mittel zum Schutz der Kirche schienen ihm vor allem zu sein: der *Index,* eine Richtschnur der Wahrheit, an der die Ergebnisse eigenen Nachdenkens geprüft werden können (160); der *Jesuitenorden,* der sich stets „den Geist und das Herz rein bewahrt" hat (161); die *lateinische Sprache,* „das Organ, durch welches der Hl. Geist die Kirche belehrt und regiert" (162f); und schließlich die *Zentralisierung der Theologie in Rom,* „von wo aus nach der Ordnung Gottes sich das Licht des Glaubens und die Fülle himmlischer Gnaden über den Erdkreis verbreiteten".

Überflüssig zu sagen, daß das ganze System Kleutgens in einem päpstlichen Absolutismus gipfelt, wie er ihm durch die Gestalt Pius' IX. tagtäglich vorgelebt wurde. Den komplexen Fragen und Problemen des 19. Jh. war eine solche Auffassung von Kirche und Theologie selbstverständlich nicht gewachsen.

Die ausgewogene Dissertation ist m. E. im biographischen Teil etwas kurz geraten. Sehr wertvoll finde ich den umfangreichen Quellenanhang (mehr als die Hälfte des Buches), der bisher unbekanntes Material zugänglich macht und die vorausgehende Darstellung mit vielen Einzelheiten belegt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

CALGIARI FRANZ (Hg.), *Festschrift zur 1200-Jahr-Feier des Stiftes Mattsee, 777 bis 1977.* (132.) Kollegiatstift Mattsee, Salzburg 1977. Kart. lam. S 135.—.

1977 ist nicht nur für das Stift Kremsmünster Jubiläumsjahr. Nach einer guten, aber nicht exakt nachprüfbaren Tradition ist auch Stift Mattsee durch den Agilolfingerherzog Tassilo III. 777 gegründet worden. Die aus diesem Anlaß erschienene Festschrift erhält ihre Bedeutung vor allem durch den Aufsatz „Zur 1200-jährigen Geschichte des Stiftes Mattsee" von *Hans Spatzenegger.* Mit der dem Historiker gebotenen Vorsicht setzt er sich mit der Gründungsgeschichte sowie der Umwandlung des ehemaligen Benediktinerstiftes in ein weltpriesterliches Kollegiatstift (11. Jh.) auseinander. Die Geschichte der nachfolgenden Zeitabschnitte konnte nur übersichtsartig geboten werden. Die Baugeschichte der prachtvollen Stiftskirche behandelt *Schmidbauer-Hagenauer* (sic, ohne Angabe der Vornamen!), die Kunstsammlungen *J. Neuhardt,* Archiv und Bibliothek *H. Spatzenegger,* die Stiftsverwaltung *J. Müller,* „Die Seelsorge in Mattsee heute" *V. Baldemair.* Wir konnten nur Beispiele der Aufsätze, die insgesamt ein abgerundetes Bild von Geschichte und Gegenwart des Kollegiatstiftes vermitteln, herausgreifen. Erwähnung verdienen auch noch die vorzüglichen Illustrationen. Vermißt wird vor allem ein Inhaltsverzeichnis.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.—.

Die in diesem Werk gestellte zeitnahe Frage möchte die Reflexion über das Weltverhältnis der Kirche auf neue Weise in Bewegung bringen. Die Antwort wird (entgegen heute üblichen vorschnellen soziologischen Ableitungen) *theologisch* sorgfältig vorbereitet, indem zunächst die dogmatischen Fragen nach dem grundlegenden Heilsgeschehen in Jesus Christus, nach dessen Repräsentation in der Kirche (genauer: in der Ortskirche) und nach der Struktur dieser Kirche ausführlich und gründlich erörtert werden (cc. I—V). Der Bestimmung der Kirchenidee schließen sich die daraus abzuleitenden Folgerungen für die zeitgemäße Wesensverwirklichung der Kirche an (cc. VI—IX), die den gegenwärtigen gesellschaftlichen Realisationsbedingungen (cc. X—XI) Rechnung tragen muß. In diesem gedanklichen Dreischritt vermag Vf. nicht nur eine weitschichtige Problematik methodisch übersichtlich zu ordnen, sondern sie auch theologisch zu erschließen und zu durchdringen.

Die dogmatischen Überlegungen zur Grundlegung des Wesensverständnisses der Kirche, die zutreffenderweise auch die biblischen Probleme in durchaus eigenständiger Art und in beherzter Auseinandersetzung mit manchen Extremlösungen (E. Käsemann) aufgreifen, gewinnen ihre Überzeugungskraft nicht zuletzt auch durch eine Verwendung ontologischer Kategorien, ohne welche „die Dinge inkohärent und inkongruent" werden (11). Daß damit nicht einfach auf eine Ontologie oder Organologie des „Leibes Christi" (als alleinigen Wesensbegriff der Kirche) rekurriert wird, zeigen die Überlegungen zum Communio-Charakter der Kirche, denen wohl die zentrale Bedeutung in dem systematischen Gedankenaufbau zukommt. Der Communio-Charakter wird im einzelnen näher bestimmt durch die Momente der Einheit von Gesamt- und Ortskirche (das Vatikanische „in et ex"), der entschiedener gefaßten Zusammengehörigkeit von Weihe- und Leitungsgewalt und durch den Bezug des Amtes auf die Gemeinschaft der Ortskirchen. An dieser Stelle spricht G. freilich auch von dem „neuralgischen Punkt des hier vorgetragenen Versuchs" (91). Der Vorzug dieses Ansatzes bestätigt sich auch in einer organischeren Auffassung des Papsttums und seiner „Intentionalität auf die Hauptkirche" von Rom (112) wie in einer theologischen Begründung des Kirchenrechts aus der Notwendigkeit der Einheit von Wort, Sakrament und Dienst (165f).

Er trägt aber noch weiter, insofern die Kirche als „Communio" auch angemessener als Prinzip der Kommunikation mit der Welt und der sozio-kulturellen Wirklichkeit der Moderne erfaßt werden kann. Weil „die Kirche nicht nur aus der Körperschaft der Kleriker und dem geistlichen Regiment, die Welt nicht nur aus dezidierter Antichristlichkeit und obrigkeitlicher Gewalt besteht, sind beide Wirklichkeiten von ihrer besonderen Struktur und Dynamik, von ihrem eigenen Wert und Wesen her aufeinander zu beziehen" (175). Im Gegensatz zu den latenten Versuchen einer Integrierung der Kirche in die moderne Gesellschaft weist G. in kritischen Sondierungen auf die Ambivalenz des weltweiten sozialen Wandels und der Ergebnisse der Humanwissenschaften hin, die von einer sich völlig anpassenden Kirche nur sanktioniert und geradezu verdoppelt werden müßte. Die Aporien der heutigen Gesellschaft erlauben es der Kirche auch nicht, sich als ein „System der Dienstleistungen" zu etablieren, weil das begrenzte Dasein des Menschen in der Welt sich immer auf eine umfassende Ganzheit überschreitet, der nicht durch den Dienst in den Teilbezügen entsprochen werden kann. Hier setzt auf die Fragen der Soziologie die hochgemute Antwort des Theologen ein, die „aus der Fülle der Glaubensaussagen und des

Glaubensvollzugs kommt" (239) und ihren Grund im Gottgeheimnis Jesu findet, der „Sinn nicht nur im Leben, sondern noch im Sterben, im Leiden und Abnehmen des Menschen" (241) verheißt und auch die soziokulturellen Ordnungen in eine Gott und den Menschen umfassende Ganzheit aufzunehmen vermag. Es sind dies „letzte" theologische Gedanken, die von der Wirklichkeit des trinitarischen und des christologischen Dogmas durchdrungen sind und die es durchaus vermögen (in einer vom Vf. durchgehend bedachten Konkurrenz mit den philosophischen Entwürfen [hier Marx und Plessner]), den „vorletzten" innerweltlichen Utopien vom Gelingen des Gesellschaftsprozesses auch auf dem Felde denkerischer Ausweisbarkeit zu begegnen und sie als vordergründig zu erweisen. Das zeigt (neben den vielen anderen hochstehenden Auseinandersetzungen in diesem Werke) u. a. die Konfrontierung mit J. Habermas' Versuch, der in der Absicht gipfelt, „die Welt des Menschen mit dem Spiel der Kräfte dieser Welt zu erklären und zu keinen übermenschlichen und in diesem Sinne heteronomen Kräften Zuflucht nehmen zu wollen" (247), hinter welchem titanischen Unternehmen zuletzt doch nur eine Resignation gegenüber den Naturzwängen steht.

Von der Position einer solchen Theologie her, die die Substanz des Christentums bewußt in die Verwirklichung des Personal- und Sozialmenschlichen einbringt, ist eine Überwindung des „Contra" zwischen Kirche und moderner Gesellschaft wohl zu erhoffen. In diesem Sinne ist das Buch als eine sowohl theologisch wie soziologisch wohldurchdachte Strategie zur Begründung einer Partnerschaft zwischen Kirche und moderner Gesellschaft hoch zu schätzen. Es basiert theologischerseits allerdings auf der Annahme eines ungebrochenen trinitarischen und christologischen Glaubens wie auch auf der Überzeugung von dem Vorhandensein eines christlich-theologischen Weltethos. Wenn man dagegen im heutigen Zustand von Christentum und Kirche den Schwund des Dogmas (so wird z. B. der für G. fundamentale patristische Satz von einer recht zu verstehenden „Gottwerdung des Menschen" von einer einflußreichen Theologie als sinnleer ausgegeben) und die Enttheologisierung des Ethos beobachtet, wird man die Frage stellen, ob die in diesem großangelegten Versuch eingesetzten theologischen Faktoren das *sachlich* hergeben, was sie theoretisch hergeben sollten. Das ist aber kein Anwurf gegen das Werk, sondern ein Postulat an das Christsein und die heutige Kirche, die die hier von ihnen vorausgesetzten geistig-religiösen Grundwerte möglicherweise erst wieder zu erringen haben.

München *Leo Scheffczyk*

IMBACH JOSEF, *Ist Gott die Antwort?* Hinführung zum Glauben. (120.) Imba-V., Freiburg/Schweiz 1977, Snolin / DM 14.—.

Klingt auch die Ankündigung im Klappentext, daß im vorliegenden Buch das Wesentliche des christlichen Glaubens zur Sprache kommt, etwas hochgestochen, so stimmt es doch, daß sich Vf. mit zentralen christlichen Wahrheiten beschäftigt, die zugleich für heutiges Denken und Empfinden bedeutsam sind. Er überlegt, auf welche Weise von Gott gesprochen werden darf und auf welche Weise nicht, wie Sinnfrage und Gottesfrage zusammenhängen, was glauben bedeutet und welche Bedeutung Jesus für unseren Glauben hat. I. hat die Fähigkeit, seine Gedanken in verständlichen und leicht lesbaren Formulierungen darzulegen und verrät große Kenntnis der Literatur. Er ist mit der klassischen Theologie vertraut, weiß aber auch um ihre Grenzen und Schwächen. Für alle, die mit dieser Theologie aufgewachsen sind, bietet er eine gute Möglichkeit, die eigene Position in Richtung auf Fragestellungen der Gegenwart neu zu überdenken. Wer aber diese Positionen (vgl. etwa die der Gottesbeweise) nicht mehr selber mitvollzogen hat, dem könnte dieser Ausgangspunkt fremd und manchmal etwas schulbuchmäßig vorkommen.
I. hat solide Arbeit geleistet. Manche Absätze sind in ihrer klaren Einfachheit in des Wortes eigentlicher Bedeutung aufschlußreich; manchmal würde man sich allerdings eine existentiellere und kraftvollere Sprache wünschen.

Linz *Josef Janda*

IMBACH JOSEF, *In Angst leben?* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 45) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

„Angst ist eine der Grundempfindungen unserer Zeit" (7). Mit diesem Satz beginnt I. seine theol. Meditation; er spannt den Bogen seiner Überlegungen bis zur Erkenntnis: „Weit größer als alles, wovor er sich ängstigen könnte, ist das, worauf er hoffen darf" (68). Es ist nicht unbedingt Aufgabe einer theol. Meditation, Neues zu sagen; neue Erkenntnisse können sich aber auch ergeben, wenn man Bekanntes neu überdenkt und wenn es durch veränderte Zusammenhänge und Zuordnungen im neuen Licht erscheint. Die Formulierungen sind schlicht und einfach und wirken in manchem etwas skizzenhaft; ein schmales Bändchen will und kann aber keine grundlegende Studie über die Angst sein. Den Schritt in die Tiefe muß der Leser selber tun; wer ihn aber tun will, findet dafür manche Anregung.

Linz *Josef Janda*

ZINKE LUDGER (Hg.), *Religionen am Rande der Gesellschaft.* Jugend im Sog

neuer Heilsversprechungen. (184.) Kösel, München 1977. Paperback DM 19.80.

Der Plan zu diesem Buch, das allen, die mit Jugendarbeit betraut sind, eine dringend erwartete Hilfe anbietet, stammt aus einem Arbeitskreis des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend im Frühjahr 1976. Es erfordert viel Selbstdisziplin und Liebe zu irregeführten jungen Menschen, sich mit den „modernen Jugendreligionen" so ernst auseinanderzusetzen, wie es hier geschieht. Es wäre viel leichter, sie abwehrend zu deklassieren. Den einfachen Mitgliedern dieser Gruppen, den Eltern, Seelsorgern und Jugendleitern wäre damit wenig geholfen. Bleibt also die Mühe des Versuches, zu verstehen, Weggeleit und Orientierung zu geben. Das Buch enthält Erfahrungen und Beiträge vieler Mitarbeiter, deren Namen Kompetenz und Engagement anzeigen.

Der I. Teil fragt nach den religionsgeschichtlichen, soziologischen und psychologischen Hintergründen, läßt spüren, wo Hilfen anzusetzen haben und führt zu Perspektiven, aus denen auch Revisionen der eigenen Jugendarbeit verantwortet werden können: „Nur die bedingungslose Hinwendung zur Wurzel, die radikale Selbstverwirklichung der Kirche als Weg der angebrochenen Gottesherrschaft kann Alternativen zu jener festgelegten Art neuer Gurus aufschließen" (L. Zinke).

Der II. Teil beschreibt die „Children of God", die „Vereinigungskirche des S. M. Mun", die „Scientology-Kirche" und die „Hare-Krishna-Gemeinschaft". Die Artikel sind ausgewogen, gehen auf die religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Zusammenhänge im notwendigen Ausmaß ein und geben hinreichend Literatur an. Der III. Teil: „Selbstzeugnisse und Erfahrungen" bringt ein paar ausführliche Berichte ehemaliger Mitglieder der Mun-Sekte und der Children of God, die jeden denkenden Menschen alarmieren.

Der IV. Teil: „Angebote kirchlicher Jugendarbeit" gibt starke Impulse zur Jugendarbeit „auf das Evangelium zu und aus dem Evangelium" (Bischof Klaus Hemmerle), weckt Vertrauen auf die jungen Menschen in den katholischen Verbänden, die „mit ihren Ideen und Wünschen, mit ihrem Wollen und Tun, ja sogar mit ihrer Kritik die Kirche beschenken und bereichern können" (Walter Böcker), informiert über Altenberg, das die Wurzeln erneut bis zum „ora et labora" hinunterstreckt, gibt Hoffnung im Bericht über den Arnsberger „Kongreß 76" und ermutigt durch einen Einblick in die Jugendarbeit mit Behinderten in der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg. Der V. Teil gibt Material für Gruppenarbeit und Religionsunterricht, Hinweise auf die Ausgangslage der Jugendlichen, Kriterien für die Auseinandersetzung, didaktische Ansätze und praktische Hinweise.

Insgesamt: Ein Buch, das keinen anderen Ehrgeiz hat, als wirkliche Hilfe anzubieten, dessen Mitarbeiter bei aller Gelehrsamkeit und Reflexion den Mut haben, sich kurz auszudrücken, weil sie sich an Leser wenden, die in den drängenden Sorgen der Jugendarbeit stehen; ein Buch, in dem trotz der Verschiedenheit der Mitarbeiter und der Ansätze diskret, aber kräftig spürbar wird, was die Jugend sucht, was den „Jugendreligionen" fehlt und was unsere eigentliche Kraft ist: Das gelebte Zeugnis für den gekreuzigten Herrn im Dienst an jedem geschundenen Menschen.

Linz *Franz-Huemer-Erbler*

DOGMATIK

FRIEDMANN EDGAR HERBERT, *Christologie und Anthropologie.* Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths. (Münsterschwarzacher Studien, Bd. 19) (XXV u. 406.) Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1972. Kart. lam. DM 38.50.

F. hat, in rechter Einschätzung heutiger theol. Problematik, nicht zuletzt auch in der Ökumenischen Theologie, erkannt, daß das Verhältnis von Christologie und Anthropologie, eines jener grundlegenden Probleme, denen sich die heutige Theologie gegenübergestellt sieht, auch für die rechte Beurteilung der Theologie K. Barths noch einer grundlegenden Untersuchung bedarf. Bekannt ist die „christologische Engführung der Theologie" bei K. Barth, wie H. U. v. Balthasar es formuliert hat. Schon von daher wäre eine Untersuchung über die christologische Begründung der christlichen Anthropologie bei Barth längst fällig gewesen. F. hat sich dieser Aufgabe gestellt und sie in glänzender Weise gelöst. Der große Umfang des dogmatischen Werkes K. Barths erforderte eine entsprechend eingehende und daher auch ausgiebige Untersuchung. Entscheidend für diese Dissertation war nicht vorzustellen, *was* K. Barth in dieser Thematik gesagt hat, sondern *wie* seine Aussagen zustande gekommen sind. Auf der Grundlage einer minutiösen Zurkenntnisnahme der tatsächlichen anthropologischen Aussagen der „Kirchlichen Dogmatik" war es das Ziel, „die christologische Methode der Anthropologie Barths kennenzulernen, zu verstehen und kritisch zu prüfen" (9). Dadurch gelingt es auch, über dessen theol. Denken überhaupt neuen Aufschluß zu erhalten (9) und sachgerechte und weiterführende Kritik anzubringen.

Nach der Einleitung (1—19) legt das 1. Kap. die eigentliche Fragestellung vor (11 bis 37). Das 2. Kap. geht den „Weg zur christologischen Begründung der Anthropologie" K. Barths nach, vor allem auch in dessen theol. Entwicklung (I. Die dialektische Periode in B.s theologischem Denken; II. Die Hinwen-

dung zum konsequent christologischen Denken und dessen Grundlagen; III. Die Lehre von der Schöpfung im konsequent christologischen Denken) (39—190). Das 3. Kap. legt sodann „die Durchführung der christologischen Begründung der Anthropologie" dar, indem gemäß K. Barth „die Menschheit Jesu Christi als Schlüssel zum Geheimnis des Menschen als solchen" und auf diese Weise „der wirkliche Mensch" begriffen werden (191—322). Im 4. Kap. setzt sich F. schließlich mit Barth eigenständig auseinander (was in den zuvor genannten Kapiteln erst einschlußweise geschieht), indem er auf die „Möglichkeiten, Grenzen und Bedeutung der christologischen Anthropologie" eingeht. Hier vor allem wird auch das ökumenische Gespräch geführt; es kommen eingehend auch kath. Theologen zu Wort, die je auf ihre Weise die christliche Anthropologie christologisch ansetzen (so K. Rahner, D. Wiederkehr).

Es kann hier auf das (auch durch eine ungewöhnlich reichhaltige, theologisch durchgearbeitete Literatur abgesicherte) Werk nicht näher eingegangen werden. Es sei aber herausgestellt, wie sehr diese Arbeit nicht nur dem Verstehen des Werkes K. Barths, auch gerade von kath. Seite, aufs neue Dienste leistet, sondern auch der ökumenischen und sogar innerkath. Theologie insgesamt. Das deswegen, weil hier nicht nur ein Theologe (wenngleich dieser nicht irgendeiner ist) *referiert*, sondern in eigenständiger Weise für die heutige theol. Fragestellung aufgeschlossen wird. Es wird u. a. greifbar, was es, übrigens auch in kath. Versuchen, um die Grenzen einer (nur) christologisch begründeten Anthropologie ist. Mit anderen Worten: Es zeigt sich auf Grund dieser Arbeit wieder einmal, daß noch mehr, als es bisher geschehen ist, die gesamte *Theo*-logie (und also auch die christliche Anthropologie) notwendig christlich-*trinitarisch* (und so z. B. auch thematisiert *pneumatologisch*) gesehen und durchgearbeitet werden muß, sollen nicht wichtige Daten des christlichen Glaubens ungebührlich vernachlässigt werden. Darauf weist auch F. hin, dessen Arbeit schon mit andeutet, in welcher Richtung weiterzuarbeiten ist. Die Bearbeitung der vorhandenen Ansätze tut not; F. hat dafür einen guten Beitrag mit seiner gediegenen und verantworteten Arbeit geleistet.

Wien *Raphael Schulte*

MUSCHALEK GEORG, *Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen.* Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. (Qu. disp. 62) (137.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 18.80.

Mit dieser Quaestio führt M. seine Arbeit „Glaubensgewißheit in Freiheit" (Qu. disp. 40; 1968) weiter. Auf die allgemeine Frage, wie Glaube möglich sei, auch heute, gab er damals die Antwort, daß Gewißheit des Glaubens nur *in* Freiheit und *durch* Freiheit zu finden sei. Die jetzige Arbeit fragt nochmals anders danach, wie es möglich sei, „Gott im Glauben zu finden und zu erfahren" (7). Und zwar ist der Fragepunkt jetzt genau dieser (der sich übrigens ebenfalls aus unserer heutigen geistigen Situation ergibt): „ob Gott tätig sein könne, da der Mensch sich selbst verwirklichen müsse" (7). Wir stehen heute ja ohne Zweifel in einer Situation, in der es schwerfällt, „Gott vorkommen zu lassen". Der Mensch heute meint, nur was er selbst in die Hand nehme, nur was er selbst bewerkstellige, könne Realität heute und morgen sein. Begriffe wie „Gnade" sind uns, wenn wir nur hinreichend ehrlich sind, weitgehend fremd geworden; jedenfalls werden sie kaum durch eigentliche Erfahrung gedeckt — wie meist gemeint und gesagt wird. Gibt es also wirklich den handelnden Gott, der uns tatsächlich angeht? „Wird das Heil des Menschen ... nicht wirksam erst dort hergestellt, wo der Mensch ohne Rücksicht auf göttliche Ansprüche und Versprechungen die Dinge selbst in die Hand nimmt und mit Umsicht, Fleiß und Ausdauer Mittel findet, die dem Menschen zu seinem Heil, das heißt zu seiner ganzen Verwirklichung ... verhelfen?" (13 f) M. will, auf Grund seiner noch vorzustellenden Überlegungen, darauf hinweisen, daß der Mensch, heute sogar auch der Christ, wieder die Fähigkeit des Entgegennehmens lernen müsse, nämlich der Wirklichkeit Gottes und, was mit ihr gegeben ist, der Wirklichkeit überhaupt (vgl. 14). Somit hat der Untertitel des Buches nach dem Verständnis des Autors tiefere und mehrfache Bedeutung: „Es soll die Rede davon sein, daß Empfangen und Tätigsein wesentlich das, was ‚glauben' heißt, ausmacht; daß zweitens die Fähigkeit zum Empfangen und Tätigsein Voraussetzung dafür ist, glauben zu können; und daß drittens jene Fähigkeit die Frucht christlichen Glaubens sein kann und sein müßte" (14).

Der 1. Teil stellt folglich „die Fremdheit der Vorstellung von der Entgegennahme des Heils" heraus, indem nämlich auf der einen Seite die Bibel davon wie selbstverständlich redet („Jahwe, der beständig tätige und handelnde Gott, ohne daß der Mensch sich davon bedrückt fühlt"), auf der anderen Seite diesem Denken die „naturhafte und technische Vorstellung von Heil" gegenübersteht, die für unsere Zeit maßgeblich zu sein scheint, was unter den Stichworten „machen; Bedürfnis; Wahrheit; Ablösung vom Absoluten; Welt; Menschheit; Zukunft" verhandelt wird. Anschließend wird diese heutige (Heils)Vorstellung in ihre geistesgeschichtliche Entwicklung zurückgeführt (77—101). Diese Entwicklung hat zu dem geführt, was heute mit dem einen Stichwort „Selbstverwirklichung des Menschen" angesagt werden

kann. Daher haben gerade die biblischen Aussagen vom Heil, das Gott *gibt*, ihre Fremdheit für den heutigen Menschen, der durch Aufklärung und modernes Welt- und Menschenbild geprägt ist. So ist der 2. Teil verständlich: „Selbstverwirklichung des Menschen als Entgegennahme des Heils" (103 bis 132). Hier stellt sich M. die Frage: „Hat das Entgegennehmen des Heils eine Bedeutung für die Verwirklichung des Menschen, vielleicht sogar für seine ihm in der Neuzeit teuer gewordene *Selbst*verwirklichung? Ist die Bedeutung vielleicht derart, daß nicht nur die biblische Botschaft vom Heil der Gnade noch gerettet werden kann, sondern daß eine solche Vorstellung erst das voll möglich macht, wonach sich der neuzeitliche Mensch immer intensiver ausstreckt?" (103). Diese Frage wird nun in positiver Weise beantwortet, indem, im Bewußtsein heutiger Problematik, zunächst „das Sich-Geben Gottes" wie dann „das wesentliche Entgegennehmen als Freiheit" denkerisch vorgestellt und zur Lösung des anstehenden Problems geführt werden.

Dem Autor ist voll zuzustimmen, wenn er das Entgegennehmen des Heils, ja überhaupt des menschlichen Seins als die wesensgemäße Entsprechung des freien Menschen auf das Sich-Geben Gottes und damit als wesentlichen Akt der eigenen Daseins-Verwirklichung herausstellt und gleichsam als vom heutigen Menschen (wieder) zu erlernende Grundhaltung und Grundhandlung versteht. Was so vorgetragen wird, kann nur deutlich unterstrichen werden. Im Sinne eines als Quaestio disputata oder besser noch disputanda vorgestellten Problemkreises sei noch auf folgendes hingewiesen: Die von M. vorgetragenen Gedanken (die ja skizzenhaft sein und bleiben wollen: vgl. 14 f) wären vor allem dahingehend weiterzuführen, daß der von M. eingebrachte Begriff von „Heil" noch nicht alles Wesentliche umfaßt, was er biblisch und also offenbarungsgemäß meint. Es geht, anders ausgedrückt, nicht nur (und das muß gerade heute wieder mit allem Nachdruck gesagt werden) um Selbstverwirklichung des Menschen (vgl. „‚Heil' und ‚Selbstverwirklichung des Menschen' sind austauschbar": 114); nicht (nur) das (unentfremdete) *Selbst*sein ist des Menschen Heil, sondern das (wieder) *Mit-Gott*-selbst-Sein-Dürfen, geschenktes (und daher allerdings entgegenzunehmendes und entgegengenommenes) Selbst-Sein-*mit-Gott*, und das in „Welt", in welcher (in dieser Fragestellung M.) der Begriff des „Innerweltlichen" eigentlich fehl am Platze ist (wenn man nicht gar mit der Bibel sagen sollte: „Das Heil bin ich, Jahwe"). In der hier verhandelten Glaubensproblematik (mit allem, was sie impliziert) wäre „Welt" zu verstehen und denkerisch-theologisch einzubringen als „Welt Gottes und des Menschen", als gemeinsamer ‚Raum" und gemeinsames „Mittel" der personalen Lebens-Kommunikation zwischen Gott und Mensch im Miteinander-Sein, seitens Gottes als des erschaffenden Gebers (wie M. es betont), und seitens des Menschen als des frei entgegennehmenden Daseins. Das einzubringen wäre fruchtbar z. B. in bezug auf die „Beurteilung" von Leid, Tod usw.; denn nicht wir Menschen nehmen „innerweltliches Scheitern" an, im Anschluß an den Gekreuzigten; vielmehr hat Gott in Christus das zuerst vom Menschen sündigend Verfügte, Leid, Tod usw. angenommen! *Er* zuerst hat das ursprüngliche Miteinander-Sein auch darauf ausgedehnt, in göttlicher Macht seiner Liebe; und deswegen können wir es nun auch in *diesem*, eben neuen(!) Sinne Gottes. — Diese Andeutungen möglicher und notwendiger Weiterführungen der von M. vorgelegten Überlegungen unterstreichen nur noch einmal die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieser Quaestio disputata.

Wien *Raphael Schulte*

HEITMANN CLAUS / MÜHLEN HERIBERT (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes.* (312.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg/Kösel, München 1974. Paperback DM 29.—.

Die heutige Zeit ist, was das Leben der Kirche und ihrer Glieder angeht, gekennzeichnet durch manche Erscheinungen, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. Alle Phänomene zu berücksichtigen und die förderlichen besonders zu pflegen, ist ein längst in Leitung und „Volk" erkanntes Aufgabenfeld der Kirche. Zudem scheint sich der Eindruck zu bestätigen, daß wir in diesen Jahrzehnten einen wichtigen Geschichtseinschnitt im Leben der Kirche erleben. Unter den zu bedenkenden und zu fördernden Phänomenen unserer Tage findet sich auch die erneuerte Besinnung auf den Hl. Geist, und das eben nicht nur im Sinne eines theologisch-wissenschaftlich bisher ziemlich vernachlässigten Glaubensartikels, sondern vor allem in der konkreten Erfahrung des christlichen Lebens, das, wenn überhaupt, nur im Geiste Gottes und Jesu Christi lebendig und begeisternd gelebt und erfahren werden kann. Es braucht das nur eben erwähnt zu werden, weil es schon zum Bild der Kirche unserer Tage gehört, die Geist-Gegenwart wirklich vor-kommen zu lassen, bis hin zu seiner volleren Auswirkung im Leben der Gemeinschaft und folglich auch des einzelnen.

Daß in dieser Geist-Bewegung unserer Tage manche Weisung nottut, dürfte auch verständlich sein. So ist es immer zu begrüßen, wenn entsprechende Bücher erscheinen. Die Wichtigkeit, über „Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes" gerade heute zu sprechen und zu schreiben, kann gar nicht übertrieben werden, auch wenn man sich nicht zur übersteigerten Behauptung bekennen mag, die

in der Einführung dieses Werkes zu lesen ist: „Wenn wir den biblischen Befund wirklich ernst nehmen, dann dürfen und müssen wir es aussprechen: Die Theologie hat bisher auf dem Kopf gestanden... Die tätige, erinnernde Vergegenwärtigung dieses Ursprungs (nämlich der Kirche in der Betroffenheit von der erfahrenen Gegenwart des Hl. Geistes) enthält also in sich selbst die Forderung, die Theologie auf ihre eigenen Füße zu stellen..." (10 f). Abgesehen also davon, ob man das so sagen muß (und vor allem: ob das überhaupt stimmt; hat man tatsächlich bisher eine auf dem Kopf stehende Theologie getrieben? Und haben etwa die großen griechischen Väter und Theologen, um nur eben diese zu nennen, nicht doch eine sehr pneumatische Theologie gepflegt, so daß es also wohl sein kann, daß wir sie nicht gelesen haben, was aber nicht ihnen zur Last gelegt werden kann...), auf jeden Fall ist dem Anliegen mit Nachdruck zuzustimmen: Wir brauchen dringend die Erfahrung, d. h. das wirkliche Vor-kommenlassen-*Wollen* des Geistes und eine dementsprechend tiefere und umfassendere Theologie aus eben dem Hl. Geist.

Die zahlreichen Beiträge des Buches sind z. T. überarbeitete Referate von verschiedenen Tagungen. An den Anfang werden solche gestellt, die sich eher mit der Beschreibung der Erfahrungen des Hl. Geistes heute befassen. Es ist ja nicht von der Hand zu weisen, daß sich in unseren Tagen manche charismatische Erneuerungsbewegungen zeigen, die freilich auch daraufhin überprüft werden wollen, „wes Geistes" sie tatsächlich sind. Von daher ist der 2. Themenkreis verständlich, der sich von der dogmatischen, religionsphil. und psychologischen Seite dem Phänomen der heutigen Geist-Gegenwart und ihrer Beurteilung widmet. Hier sei der Beitrag K. Rahners hervorgehoben. Da eine heutige theol. Besinnung nicht ohne ein gediegenes biblisches Fundament angestellt werden kann, wollen einige Beiträge als „Rückfragen" an die Bibel verstanden sein (vgl. 13). Weitere Referate befassen sich systematisch und geschichtlich mit dem geistesgeschichtlichen Prozeß der christlichen Theologie wie des christlichen Daseinsverständnisses mit besonderer Berücksichtigung eben des Hl. Geistes und seiner Erfahrung bzw. deren zeitweiliger Vernachlässigung. Nach diesen „Perspektiven der Systematischen Theologie" kommen dann noch in 3 Beiträgen „ethische Motivationen" zur Sprache.

Wer sich dem Phänomen der Geist-Erfahrung heute stellen will (und das sollten wir alle) und dazu Orientierung sucht, kann mit Frucht zu diesem Sammelwerk greifen. Er wird manche Lehre, manche Mahnung, Begeisterung wie auch nüchterne Beurteilung finden. Zu einer ersten Orientierung der vielen Beiträge ist die „Einführung" (9—16) sehr dienlich, da sie hinreichend deutlich vor Augen stellt, worum es im ganzen und in den einzelnen Beiträgen geht. Sie geben einen hinreichenden und oft eindringlichen Einblick in die Wichtigkeit und vor allem Fruchtbarkeit einer erneuerten Geist-Theologie für Leben und Lehre der Kirche wie für den einzelnen Christen in der Gemeinschaft, nicht zuletzt auch im Blick auf die Not der Welt heute. Es bleibt nur zu wünschen, daß das Anliegen in entsprechender Weise weiterverfolgt wird, wie es die einzelnen Beiträge dieses Buches vorgetragen haben.

Wien *Raphael Schulte*

BANTLE FRANZ X., *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jh. (Freib ThSt, Bd. 103) (614.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 92.—.

Um die Unfehlbarkeitsfrage ist es nach der heftigen Debatte zu Anfang der 70er Jahre stiller geworden. Ursache dafür mag der Wandel des geistigen und politischen Klimas innerhalb und außerhalb der Kirche sein, denn ein abschließendes Ergebnis hatte diese Diskussion nicht gezeitigt. Jedenfalls hatte sich gezeigt, daß es vor einem neuen Diskussionsgang genauerer dogmengeschichtlicher Forschung bedarf. Solche Untersuchungen sind inzwischen zum I. Vatikanum (A. W. Houtepen) und zum 19. Jh. (H. J. Pottmeyer) erschienen. Deshalb ist es zu begrüßen, daß nun auch eine Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jh. vorliegt. Auch diese Arbeit zeigt, daß die Unfehlbarkeitsfrage jeweils ein aufschlußreicher Indikator für die Tendenzen und Entwicklungen ist, die eine Epoche prägen.

Das eigentliche Thema dieser Arbeit ist der beginnende Einfluß des geschichtlichen Denkens auf die kath. Theologie, der Konflikt zwischen historisch-kritischer Methode und der dogmatischen Methode im damaligen Verständnis und die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit (16 f). Neben die Autorität der Tradition, der Dogmen und des sie verbürgenden kirchlichen Lehramtes tritt die Autorität der „aufgeklärten" Vernunft, die ihre Kraft vor allem in der historischen Kritik entfaltet und die bisherigen „unfehlbaren" Autoritäten in Frage stellt. B. zeichnet diese Entwicklung in 5 Kap. nach. Auf die Einleitung (15—21) folgt im 1. Kap. (23 bis 127) die Darstellung der Theologen P. M. Gazzaniga, E. Klüpfel, S. Schwarzhueber, S. Wiest, A. Merz und J. E. Hochbichler. Charakteristische Merkmale ihrer Theologie sind eine ungeschichtliche Auffassung der Offenbarung, ein klassizistischer Offenbarungskanon (alle Dogmen finden sich bereits im Literalsinn der Hl. Schrift) und ihr Unberührtsein vom historisch-kritischen Denken. Mit Recht weist B. darauf hin, daß dieses

Offenbarungsverständnis und der klassizistische Offenbarungskanon keine breite Basis in der kath. Theologie hatten und relativ jungen Datums waren. Mit diesem Verständnis war die Auffassung verbunden, daß ein unfehlbares Urteil des kirchlichen Lehramtes über eine Offenbarungswahrheit zugleich eine unfehlbare Entscheidung über das Vorhandensein dieser Wahrheit im Literalsinn — d. h. der Aussageabsicht — der Hl. Schrift bzw. der alten Tradition beinhalte und damit ein unfehlbares Urteil über die Aussageabsicht Jesu oder der Apostel sei. Die Unfehlbarkeit erhält damit die Funktion, das kirchliche Richteramt für die Exegese des Literalsinnes der Hl. Schrift zu qualifizieren. Der Konflikt mit der historisch-kritischen Methode war damit vorprogrammiert.

Das 2. Kap. (128—206) befaßt sich mit der Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Friedrich Nicolai und seinem Kreis. Dieser protestantische Berliner Buchhändler, der die „Allgemeine Deutsche Bibliothek", ein einflußreiches Rezensionsorgan, begründete, war einer der regsten Propagatoren der Aufklärung in Deutschland. Der kirchliche Unfehlbarkeitsanspruch erscheint hier als Produkt der machthungrigen Hierarchie und der Jesuiten, um die menschliche Vernunft auszuschalten und die Gewissen zu knechten. Die Unfehlbarkeitslehre sei ferner weder mit wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit vereinbar noch historisch haltbar. Die Kontroverse zwischen J. S. Semler und E. Klüpfel, die das 3. Kap. (207—313) darstellt, sieht B. als den „Zusammenprall der im 1. Kap. entfalteten Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit mit dem im 18. Jh. aufgebrochenen geschichtlichen Denken". Hier sei wegen des gegenseitigen Unverständnisses und der polemischen Tonart die Chance zu einer Begegnung vertan worden. Der ungeschichtliche Offenbarungsbegriff und der klassizistische Offenbarungskanon führten bei kath. Theologen, die sich auf das aufgeklärte Denken und seine historisch-kritischen Ergebnisse einließen, zu einer Krise der Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit. Diese Krise wird im 4. Kap. (314—526) bei den Theologen B. Mayr, K. Ruef, M. Dannemayer, K. J. Michaeler, F. A. Blau und B. M. Werkmeister aufgezeigt. Eine „Erkenntnis und Überwindung der gravierenden Mängel der im 1. Kap. vorgetragenen Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit" sieht B. schließlich bei J. S. Drey gegeben. Das ist der Inhalt des 5. Kap. (527 bis 573).

Bedeutsam ist diese Untersuchung deshalb, weil sie den Ursprüngen des Konflikts zwischen historischem Denken und dogmatischer Denkform, der bis heute die Theologie bewegt, nachgegangen ist; gerade die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bietet dafür eine geeignete Anschauung. Sehr gut arbeitet B. wichtige Bedingungen des Konflikts auf seiten der kath. Dogmatik heraus: ihre ungeschichtliche und klassizistische Prägung. Nennen müßte man zusätzlich die ausschließliche Orientierung des Dogma-Verständnisses am formalen Autoritätsmoment und die Sicht des Dogmas als satzhafte Objektivation. Es ist allerdings zu fragen, ob der Optimismus des Vf. berechtigt ist, daß eine Überwindung dieser Belastungen und eine Anerkennung der historisch-kritischen Methode seitens der kath. Dogmatik den Konflikt in der Frage der kirchlichen Unfehlbarkeit vermieden hätten. Die Ursachen des Dissenses gerade in dieser Frage lagen in dem besprochenen Zeitraum doch wohl tiefer als nur im Gegensatz von geschichtlichem und ungeschichtlichem Denken begründet. Denn die historisch-kritische Methode war ja nicht nur eine „neutrale" wissenschaftliche Methode, sondern Instrument des Emanzipationswillens der Aufklärung, und zwar nur *ein* Instrument. Ein anderes Instrument war die Ideologiekritik, wie in den angeführten Texten von Nicolai und Werkmeister überaus deutlich wird. Dahinter stand der universale Anspruch der aufgeklärten Vernunft, die keine andere Autorität neben sich gelten ließ, schon gar nicht die einer Tradition oder eines unfehlbaren Dogmas. Die abstrakte Antithese von Autorität und Vernunft, die für die emanzipatorische Aufklärung bezeichnend ist, hätte auch bei einer sachentsprechenden Begründung der Unfehlbarkeitslehre keine Anerkennung dieser Lehre erlaubt. B. weist selbst in bezug auf Blau und Werkmeister auf die Verquickung von historisch-kritischer Arbeit und neologischem und rationalistischem Denken hin (465, 523). Es war die Chance Dreys, daß er sich bereits auf die neue Bewertung der Tradition durch die Romantik beziehen konnte. Eine breitere geistesgeschichtliche Einordnung und Auswertung der Quellentexte wäre deshalb der Problemlage gerechter geworden.

Ein weiterer, nicht zu unterschätzender Vorzug der Untersuchung besteht darin, daß mit großem Fleiß viele, oft kaum zugängliche Quellentexte erhoben und zugänglich gemacht werden. Einerseits freut man sich über die breite Ausführlichkeit, in der diese Texte angeführt werden, andererseits hätte man sich eine straffere Darstellung gewünscht; manche Texte stehen nur in einem sehr weiten Zusammenhang mit dem Gegenstand der Untersuchung. So ist es das Verdienst dieser Arbeit, eine im Zusammenhang mit der Unfehlbarkeitsproblematik noch relativ wenig erforschte Epoche der Theologiegeschichte erschlossen und einen wichtigen Ursachenstrang der Krise der Unfehlbarkeitslehre herausgearbeitet zu haben.

Bochum *Hermann Josef Pottmeyer*

BRUNNER AUGUST, *Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus.* (139.)

Habbel, Regensburg 1977. Kart. lam. DM 16.50.

Nicht häufig gibt es theol. Werke, über die man von Anfang bis zum Ende seine Freude haben kann. Dieses Büchlein ist eines. Es kann zweifelsohne ein persönlich geprägtes, aus spürbarem Glauben heraus geschriebenes Summarium genannt werden, das jedem theol. Anspruch standhält und zugeich als Grundlage für Gebet und Meditation dienen kann. Es kommt in mancher Hinsicht dem heutigen Verlangen entgegen, in übersichtlicher und geraffter Darstellung und zudem in präziser und gefälliger Sprache das Befreiende des christlichen Glaubens ohne Verkürzung verfügbar zu haben. Überdies hat es den Vorteil, daß sich auch die Einzelabschnitte gesondert lesen und verstehen lassen. So wird es gewissermaßen zum Nachschlagwerk zentraler christlicher Gedanken.

Hier ein kleiner Durchgang durch die Fülle der Gedanken: Am Beginn steht die Frage nach „Gemeinschaft und Glauben" (1.). Glaube wird charakterisiert als Vertrautheitswissen und somit als Hingabe von Person zu Person, zugleich aber als Glaubenserkenntnis, die nur im „Mitsubjekt-Sein" möglich ist. Der zentrale Gedanke (2.) jedoch ist die Gemeinschaft mit Christus in Gott, die alle Wesenszüge einer Gemeinschaft (mit gewissen analogen inneren Umgestaltungen) aufweist, ihre Besonderheit und ihre Verwirklichung in der Offenbarung Gottes als Menschwerdung und Gnade. Die Gnadenhaftigkeit dieser Gemeinschaft freilich tritt erst deutlich hervor auf dem dunklen Hintergrund der Unfähigkeit des Menschen, Gott in seiner Wirklichkeit anzuerkennen und als Geschöpf Gottes zu leben (3.). Sünde kann es nur dem personhaft-liebenden Gott gegenüber geben. Der „Zorn" Gottes besteht infolgedessen darin, daß der Mensch zu der unaufhebbaren Liebe Gottes sein Nein spricht und diese Liebe zerstören will. Diesem Kontrast dient auch (4.), daß das Gesetz dargetan wird in seiner Vorläufigkeit, als Fremdbestimmung des Menschen und folglich als Verminderung seines Selbstbewußtseins. Konsequenterweise ist auch der Gott der Gesetzesreligion ein fremder und strenger Gott.

Der Mittelpunkt des Gesamtwerkes schließlich (5.) ist Christus, der als Mensch die Darstellung Gottes ist und in seiner Menschheit Gott so vermittelt, wie er ist. Dem schließt sich logisch das (6.) Kap. über die Gemeinschaft mit Christus in Gleichgestaltung und Übereinstimmung an, deren Kern die Liebe, das Eigentliche Gottes ist. In jeder Hinsicht faszinierend sind im übrigen die gelungenen Interpretationen der ntl Bilder für diese Gemeinschaft (7.). Die gläubige Hingabe an Christus aber konkretisiert sich (8.) in der Anerkennung und Liebe der Mitmenschen und der Welt und äußert sich im christlichen Leben als Zeugnis (9.) für Christus mit all den Implikationen. Alles mündet (10.) ein in die eschatologische Vollendung des Glaubenden — im Geist durch den Sohn im Vater. Heil ist also die durch Christus vermittelte Gemeinschaft mit Gott, und christliches Leben hat insgesamt den Sinn, sich mit Gottes Hilfe bereit und fähiger zu machen, am vollkommenen Leben der Liebe des trinitarischen Gottes teilzuhaben. — Alles in allem: ein wertvolles und gelungenes Büchlein und ein wahres Kleinod in dieser Art theol. Literatur!

Passau *Heinrich Döring*

MORALTHEOLOGIE

MARTINSONS, J., *The Laws of God.* Must replace existing laws. A project of law reforms. (118.) Author's Edition. Belmore, Australia o. J. Paperback $ 4.—.

Das Buch stellt ein einziges Plädoyer dar, die bestehenden bürgerlich-staatlichen Gesetze durch das Gesetz Gottes zu ersetzen, ausgehend von einer Art Identifizierung des Gesetzes Gottes mit den „Gesetzen der Natur" und der „sittlichen Gesetze". Das Gewissen als Stimme Gottes teilt uns die Gesetze Gottes mit. Die bestehenden Gesetze, vom menschlichen Intellekt geschaffen, zerstören das Leben. Christus hat uns die Gesetze Gottes geoffenbart. Aus dem Liebesgebot, dem Gebot der Rechtsgleichheit und dem Gebot der materiellen Gleichheit (den grundlegenden Gesetzen Gottes) leitet M. eine Vielzahl grundlegender Verhaltensnormen ab, u. a. die Ablehnung jeder Autorität von Menschen über Menschen, die völlige Aufhebung gesellschaftlicher Schichten, den Verzicht auf materielle Güter (soweit sie nicht für die Gegenwart erforderlich sind), Aufgabe der überflüssigen Besitztümer usw. Das 3. Kap. bringt eine heftige Anklage gegen die bestehenden Gesetze, denen vorgeworfen wird, sie würden Verbrecher schaffen (49) und den Staat beschützen, der der größte Kapitalist in unserer unchristlichen Gesellschaft ist (60). Im 4. Kap. fordert M. die Ersetzung der bürgerlichen Gesetze durch das Gesetz Gottes und führt näherhin aus, daß es zu allen Zeiten Männer gegeben habe, die sich von staatlicher Gesetzesvormundschaft befreit hätten. Der Sieg des bloßen Gottesgesetzes würde die Aufhebung der Staaten bringen und das Reich Gottes errichten.

Das Buch besitzt den geradlinigen Elan und das aggressive Pathos der Erweckungspredigt. Rousseau meinte einmal: „Was gut und der Ordnung gemäß ist, ist dies aufgrund der Natur der Dinge und unabhängig von menschlichen Konventionen. Alle Gerechtigkeit kommt von Gott. Er allein ist die Quelle. Aber wenn wir imstande wären, die

Gerechtigkeit von so hoch zu empfangen, bräuchten wir weder Regierung noch Gesetze".

Linz *Georg Wildmann*

GOSS-MAYR HILDEGARD, *Der Mensch vor dem Unrecht.* Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung. (Heft 3 der „Sozialen Brennpunkte", hg. v. d. Kath. Sozialakademie Österreichs) (140.) Europa-V., Wien 1976. Paperback S 98.—, DM/sfr 14.—.

Um es gleich vorwegzunehmen: das Buch der engagierten und prominenten Anhängerin der kath. Friedensbewegung, besonders seit 1968 Autorin einschlägiger Publikationen, stellt keine moraltheologische Abhandlung der Thematik dar. Entsprechend werden einige zentrale moraltheologische Fragen bezüglich dessen, was Gewalt eigentlich ist, nicht behandelt. Die Arbeit stützt sich auf eine plausible moralische Konvention unseres heutigen gesellschaftlichen Bewußtseins. Das trägt nur so lange, als klar abgegrenzte, partielle, mit sozialer Thematik befrachtete und somit leicht evidente Unrechtssituationen vorliegen, wie sie im sehr lehrreichen und interessanten 3. Kap. dargestellt werden: Cesar Chavez' Kampf um die soziale und wirtschaftliche Besserstellung (Warum eigentlich dauernd die Rede von „Befreiung"?) der Chicanos (Mexico-Amerikaner, meist in Kalifornien als Traubenpflücker und Landarbeiter tätig); der erfolgreiche Streik von Industriearbeitern in Sao Paolo (Brasilien) und der Kampf der betroffenen französischen Bauern gegen die Enteignung eines Landstriches, der zur Vergrößerung des NATO-Übungsplatzes von Larzac (Departement Aveyron) hätte dienen sollen. Unerwähnt bleibt dabei die Prämisse, daß gewaltfreie Aktionen nur dort gestartet werden, wo reale Hoffnung besteht, daß die „Gewalt der Gewaltlosigkeit" Erfolg verspricht. Unerwähnt bleibt ferner, daß in ihr ein Element des klugen Taktierens mit der Gewalt vorhanden ist: wenn ihr, die im Unrecht verhafteten Gegner, vernünftig seid, dann wird der Streik, der Boykott, der zivile Ungehorsam euch weiters keinen Schaden (mehr) zufügen! Auf die Generalproblematik des Friedens heute wird kein Bezug genommen: die weitergehende Rüstung der beiden Supermächte auf der Basis des Gleichgewichts des Schreckens. Daher erscheinen die Beispiele als eher soziale Marginalien zur Friedensproblematik der großen Politik.

„Krise der Menschheit — Zivilisation zum Tode?" (1. Kap.) bleibt schematisch in einem zu pessimistischen Schwarz-Weiß. Dagegen bietet das 2. Kapitel „Über die Befreiung" eine Art „Theologie der Befreiung", die die Spiritualität der gewaltfreien Aktion theoretisch absichern will und geschickt um den alttestamentlichen Begriff „Schalom" angeordnet wird. Sehr lesenswert. Das abschließende 4. Kap. (Autor: Martin Rokita) will mit der „gewaltfreien sozialen Verteidigung" eines Landes bekanntmachen und plädiert für ihre Anwendung in Österreich. Unter „sozialer Verteidigung" ist gemeint, daß eine Nation, die okkupiert wurde, in gewohnter Weise ihr soziales und wirtschaftliches Verhalten weiterpraktiziert und den Gegner gewissermaßen ignoriert: völlige Nonkooperation ungeachtet aller Drohungen und Repressalien, „dynamische Weiterarbeit ohne Kollaboration". Der potentielle Aggressor würde sich — bei entsprechender Kenntnis dieser zu erwartenden gewaltlosen Verteidigung — wohl überlegen müssen, ob sich die Okkupation des betreffenden Landes wirklich lohnt. Die Frage bleibt, ob die Voraussetzung dieses spezifischen gewaltfreien Widerstandes in absehbarer Zukunft überhaupt erstellt werden kann, nämlich eine totale nationale Solidarität über alle politischen Parteiungen und sozialen Schichtungen hinweg.

Allgemeinverständlichkeit, klarer Aufbau, Praktikabilität und hoher Informationsgehalt machen das Buch sehr empfehlenswert. Besonders „professionelle Mitmarschierer" könnten es mit Gewinn und sollten es einmal durchlesen. Für österreichische Verhältnisse dürfte es eine Informationslücke füllen.

Linz *Georg Wildmann*

STOECKLE BERNHARD, *Handeln aus dem Glauben.* Moraltheologie konkret. (Theologisches Seminar) (176.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 19.80.

Vf. möchte sich einiger bisher in der einschlägigen Literatur etwas vernachlässigter Themen annehmen, nämlich gewisser sittlicher Haltungen und Anforderungen, „denen ungeachtet ihrer Konkretheit doch eine grundlegende Funktion für den Aufbau der sittlichen Persönlichkeit zukommt". Nach einführenden Bemerkungen zu Fragen der sittlichen Normierung (Zuständigkeit der Humanwissenschaften; Elemente sittlicher Normierung; Charakteristika der sittlichen Norm) und zur Bedeutung christlicher Transzendenz für die Verwirklichung der Liebe in allen Lebensbereichen folgen die beiden Hauptteile, die sich mit der Verantwortung des Christen gegenüber seinem Mitmenschen und gegenüber seinem eigenen Personsein befassen. Man hat es also mit einem gedrängten, aber inhaltlich vielsagenden Traktat über die christliche Nächsten- und Selbstliebe zu tun.

Von Beobachtungen zur Praxis mitmenschlichen Verhaltens ausgehend und Bezug nehmend auf die häufig anzutreffende Teilnahmslosigkeit, Aggressivität und hedonistische Lebenshaltung, umreißt St. die dazu kontrastierende Gestalt der christlichen Nächstenliebe, um sodann den Blick auf einzelne konkrete Schuldigkeiten zu richten, die sie

dem Christen abverlangt. Als Grundhaltungen werden hingestellt Vorurteilslosigkeit, Toleranz und Wahrhaftigkeit. Als Gesten bestätigender Zuwendung werden das Danken und die Ermutigung hervorgehoben. Ferner kommt die Zurechtweisung zur Sprache und wird die Frage der Gewaltanwendung als Mittel zwischenmenschlicher Auseinandersetzung behandelt.

In gleicher Ausführlichkeit wendet sich St. dem Problem der Selbstliebe zu. Nach Schilderung des gegenwärtigen Notstandes individualen Selbstseins bietet er eine Apologie der Selbstliebe, der — entgegen ihrer bisher üblichen Verfemung — auch im christlichen Ethos ein verantwortbarer Rang zugebilligt werden könne. Als die Hauptanforderungen der Selbstliebe werden die Selbsterkenntnis und die Annahme seiner selbst herausgestellt unter besonderer Berücksichtigung des Zurechtkommens mit der Wirklichkeit des Todes und mit der persönlichen Schuld. Der Auftrag zur ganzheitlichen Ausprägung und Vollendung des eigenen Menschseins (das Verhalten von Humanum und Christianum) erfährt gebührende Beachtung, wobei auch auf die Stellung zum Leibe und auf die Verfügung des Menschen über sein eigenes Leben näher eingegangen wird. Abschließend werden als Grundhaltungen im Blick auf die eigene Person positiv die Tugend des Maßes und der Selbstlenkung (temperantia) und negativ das Versagen gegenüber dem Auftrag zur Selbstverwirklichung (akedeia) herausgestellt.

Die Inhaltsübersicht zeigt die Vielfalt der Themen, denen sich St. zugewandt hat. Mag manches auch mehr angedeutet als ausführlich behandelt sein, so erhält der Leser doch einleuchtende Wegweisungen zu zahlreichen wichtigen Belangen der christlichen Lebensführung. Seiner moraltheologischen Grundkonzeption entsprechend, die für den Christen eine autonome, sich selbst begründende Sittlichkeit für unzureichend hält, legt St. Wert darauf, die von ihm dargelegten ethischen Forderungen theologisch zu vertiefen, wie es dem Buchtitel entspricht. An Fragen der christlichen Ethik Interessierte, insbesondere Seelsorger, Religionslehrer, Theologiestudenten, vermögen aus dem Werk reiche Anregungen zu schöpfen.

Graz *Richard Bruch*

ENGELKE ERNST, *Signale ins Leben.* Begegnungen mit Sterbenden. (170.) Pfeiffer, München 1977. Paperback DM 16.80.

Unter Berücksichtigung des von E. Kübler-Ross entwickelten Phasenmodells über den Prozeß des Sterbens gibt Vf. aus seiner Erfahrung als Krankenhausseelsorger Gespräche wieder, die dem Tod entgegensehende Schwerkranke mit ihm über ihren Zustand geführt haben und die in eindrucksvoller Weise ihre den genannten Stufen entsprechenden Empfindungen charakterisieren. So werden dem Leser Begegnungen mit Sterbenden ermöglicht, die ihn herausfordern „zur Auseinandersetzung mit der eigenen Kreatürlichkeit und Sterblichkeit" (15) und es ihm erleichtern, sich schon in gesunden Tagen auf die ars moriendi vorzubereiten. Indirekt vermittelt das wertvolle Buch nützliche Fingerzeige für den Umgang mit Schwerkranken und Sterbenden.

Graz *Richard Bruch*

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.—.

Das Speculum Universale des Radulfus Ardens († ca. 1200) kann als größter ethischer Entwurf des 12. Jh. gelten. Darin bietet der Pariser Magister eine Gesamtdarstellung der Theologie, die — anders als in ähnlichen Entwürfen — die führende Rolle eindeutig der christlichen Sittenlehre zuweist und in diese die dogmatischen Fragen einordnet. Während sich die Bd. I—V mit grundlegenden Themen aus der allgemeinen Tugendlehre und aus der Seelenlehre befassen, enthalten die Bd. VII—XIV eine spezielle Tugendlehre (der VI. Bd. über das Gebet kam nicht zustande). In seiner Habilitationsschrift befaßt sich G. mit den Verstandestugenden (virtutes discretivae), die Radulfus abhebt von den Tugenden des liebenden und des hassenden Strebevermögens (virtutes amativae et oditivae) sowie von den ‚kontemptiven' Tugenden, die sich auf die von den Stoikern als Adiaphora bezeichneten indifferenten Dinge beziehen. Diese Verstandestugenden sind jedoch nicht im Sinne der noëtischen Tugenden des Aristoteles zu verstehen. Vielmehr zählt Radulfus zu dieser Kategorie an erster Stelle den Glauben und dann das Viergespann der Kardinaltugenden. Daraus erhellt die Wichtigkeit gerade dieses Abschnittes der Tugendlehre des Pariser Magisters.

Die Ausführungen des Vf. bestechen durch die unermüdliche Akribie, die er aufwendet, um den Leser mit der Person und dem literarischen Werk, besonders mit der Tugendlehre und als deren Voraussetzung mit der Seelenlehre des Radulfus vertraut zu machen. Die Arbeit stellt sich als eine mustergültige literarhistorische Studie dar, die für die Vertiefung unserer Kenntnisse von der mittelalterlichen Moraltheologie von großer Bedeutung ist. Es ist zu wünschen, daß die von G. in Aussicht gestellte Edition des Speculum Universale in nicht allzu ferner Zeit erfolgen möge.

Graz *Richard Bruch*

DEMMER KLAUS, *Entscheidung und Verhängnis.* Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropo-

logie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 38) (245.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Ln. DM 28.50.

Christliche Moral ist, wie D. betont, keine Sündenmoral. „Sie interessiert sich im Grunde schon gar nicht mehr für die Sünde, weil diese in der Vergebungstat Gottes in Jesus Christus endgültig aufgehoben ist." Ihr Interesse gilt der Möglichkeit der begnadeten (durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen) Freiheit (108). Die christologische Anthropologie, von der her nach D. die Sünde zu erhellen ist, wurzelt in der Inkarnation des Gottessohnes. Der Mensch ist berufen, Christus anzunehmen, dessen Weg durch den Tod zur Auferstehung führt, und in Verbindung mit ihm sich selbst zu verlieren, um sich gerade dadurch zu gewinnen. Dem christlichen sittlichen Leben liegt die Annahme dieses Christus im Glauben zugrunde; solcher Glaube muß sich in Haltungen ausformen, die wieder in konkrete Handlungen umgesetzt werden müssen. Die Sünde will von all dem nichts wissen; sie ist nicht nur als Fehlhandlung zu verstehen, sondern schon als Versagen in den Haltungen und letztlich als Mangel an Glauben.

Zweifellos ist diese von D. vorgelegte Konzeption von großer Bedeutung; die Ausfaltung ihrer Implikationen müßte zu einer gründlichen Umgestaltung von Moral und Pastoral führen (hingewiesen sei etwa auf die Ausführungen des Vf. über die Verantwortbarkeit des recht verstandenen Kompromisses in der Moral und auf seine sehr praktischen Anregungen über den Beichtdialog). D. legt seine beachtlichen Thesen in einer sehr dichten Sprache vor; so ist sein Buch nicht ganz leicht zu lesen. Immer wieder bringt er neue Aspekte der behandelten Fragen zur Geltung (typisch die häufig wiederkehrenden Wendungen „so verstanden" und „anders gewendet"). Dem Leser wäre sehr geholfen, wenn Vf. die Disposition, die seiner Darstellung zugrunde liegt, sichtbarer gemacht hätte, als er es tatsächlich tut.

Demmers Überlegungen stoßen in den Kern des christlichen Lebens hinein. Sie nötigen auch zur sorgenvollen Frage (die übrigens für die ganze christliche Verkündigung zu erheben ist): Wie kann man heute einer Konsumgesellschaft, deren Denken von christologischer Anthropologie weit entfernt ist, nahebringen, daß der Mensch sich selbst verlieren muß, um sich zu gewinnen?

Wien *Karl Hörmann*

HÄRING BERNHARD, *Ethik der Manipulation.* Experimente am Menschen. Der Griff nach dem Gehirn. Steuerung der Erbanlagen. Ist der Mensch konstruierbar? Wer kontrolliert die Verhaltenskontrolle? u. a. (268.) Styria, Graz 1977. Kart. lam. DM 34.—, S 250.—.

Vf. war in unserem Sprachraum lange Zeit fast nur durch „Das Gesetz Christi" bekannt. In den letzten Jahren sind einige sehr beachtliche Monographien von ihm erschienen. Ausgedehnte Reisen (etwa in den USA), verbunden mit einer intensiven Vortragstätigkeit, geben dem Autor die Möglichkeit, die Probleme des modernen Lebens weltweit kennenzulernen und sich damit auseinanderzusetzen. In diesem Buch untersucht H. das Problem der Manipulation, die es ja in allen Bereichen des menschlichen Lebens, in der Erziehung, in der Politik, in der Wirtschaft usw. gibt. Nach einem kurzen Überblick über diese Phänomene arbeitet H. Kriterien zur ethischen Bewertung der Manipulation heraus. Im 2. Teil werden dann Einzelprobleme der Manipulation im Bereich der Medizin, der Verhaltenskontrolle und Genetik behandelt. Es geht um Einflußnahme auf die Entwicklung des vorgeburtlichen Lebens, um die Manipulation des Sterbenden, um Verhaltensbeeinflussung, um den Griff nach dem Gehirn und besonders auch um die Humangenetik.

Manipulation ist ein unvermeidliches Moment des modernen Lebens. Umso wichtiger ist es, sich dieses ganzen Komplexes bewußt zu sein und verantwortlich damit umzugehen. Nur so kann eine radikale Gefährdung der menschlichen Freiheit abgewendet werden. Jedenfalls genügt es hier nicht, nur eine noch größere Zahl an Kontrollinstanzen zu fordern. Was not tut, ist vielmehr ein größeres Maß an Verantwortungsbewußtsein, an Weisheit und Unterscheidungsgabe.

Innsbruck *Hans Rotter*

BURRI 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.

Vf. (geb. 1946), Theologe und journalistischer Mitarbeiter bei der kath. Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen in Zürich, versteht sein Buch als Grundlagenarbeit und Materialsammlung über ein heute außerordentlich aktuelles und theol. wichtiges Thema. Zunächst stellt er die wichtigsten Theorien über die Beziehung der Geschlechter dar, die vom Gedanken der Unterordnung, der gleichwertigen Polarität, der Emanzipation oder einer symbolhaft theol. Sicht ausgehen. Darauf folgt eine Darstellung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse über physisch-biologische, psychische und soziale Aspekte der Geschlechtlichkeit. Weiter beleuchtet B. das Thema von der phil. Anthropologie her. Daran schließt sich ein langes Kap. über den biblischen Befund sowie über neuere theol. Aussagen und kirchliche Dokumente. Einige grundsätzliche theol. Reflexionen runden dieses Kap. ab. Schließlich folgt noch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der Studie.

B. hat sehr viel Material zu seinem Thema

zusammengetragen. Wohltuend spürt man die Zurückhaltung und Ausgewogenheit im Urteil. Für die praktische Theologie ergibt sich die Forderung, nicht zu einer Fixierung der Geschlechterrollen beizutragen, sondern sich zur Anwältin einer prinzipiell gleichwertigen Partnerschaft von Mann und Frau zu machen.

Innsbruck *Hans Rotter*

GREELEY ANDREW, *Erotische Kultur.* Wert und Würde der Sexualität. (216.) Styria, Graz 1977, Ln. S 148.—, DM 19.80.

Der 49jährige Vf., Theologe und Soziologe, nannte sein Buch „Sexual Intimacy", was dem Inhalt besser entspricht und erst im deutschen Untertitel ausgedrückt wird. Das Buch über erotische Kultur, also über die Gestaltung des weiten Umfeldes der Sexualität, müßte erst noch und sollte auch geschrieben werden.

G. sagt klar: „. . . ich befasse mich mit der Frage, welches Licht der christliche Glaube auf die Ambivalenz und Verwirrung der menschlichen Geschlechtserfahrung werfen kann" (11). Er sieht die eigentliche sexuelle Revolution als Soziologe darin, „daß wir heute Partner heiraten, die unsere Freunde sind, und daß wir versuchen, durch wechselseitigen Orgasmus unsere Freundschaft zu vertiefen und zu bereichern" (67). Die gesellschaftlichen Veränderungen bedingen geänderte Ansprüche an die Ehe und fordern eine neue Sicht der Sexualität. G. erliegt nicht der Gefahr, Sexualität zu isolieren: „Denn wenn zwei Partner im Ehebett keine Freude aneinander haben, dann werden sie kaum den Mut aufbringen, schwierigere persönliche Probleme anzupacken" (173). Sexualität und sonstiges partnerschaftliches Zusammenleben können nicht getrennt werden. Wie wichtig ihm die Kultivierung der Sexualität ist, wird vielleicht am klarsten im Kap. über die Treue gesagt. Diese „ist der ernste Entschluß, eine Partnerschaft aufrechtzuerhalten und zu entfalten, welche Schwierigkeiten und Fehler sich immer einstellen mögen" (187). Selbstverständlich vertritt Vf. auch die sexuelle Treue: „. . . treue Partner werden ihre sexuelle Aktivität auf ihr Ehebett beschränken" (201), doch er sagt auch über Eheleute, die nach einem Ehebruch Schuldgefühle haben: „. . . aber sie fühlen keinerlei Schuld, wenn ihre ehelichen Beziehungen langweilig und routiniert werden" (192). Vielleicht schockiert manchen Seelsorger die Aussage: eine Frau wäre erschreckt, wenn der Beichtvater ihr sagte, „sie begehe in ihrer ehelichen Partnerschaft dauernd Untreue, weil sie diese Partnerschaft wenig erfüllend, ja sogar langweilig werden läßt" (193).

Aber gerade ein volles Ja zur sexuellen Entfaltung bringt G. zur Erkenntnis, daß durch die Erfahrung der Ekstase im Sexuellen religiöse Erfahrung möglich ist: „Solches Vertrauen in das Unbegrenzte oder in einen unbegrenzten Gott läßt uns vielleicht ahnen, daß es hier einen größeren Liebhaber außerhalb unseres Lebens gibt" (176). Die verschiedenen Hinweise auf ein Verständnis der Sexualität aus christlichem Glauben werden für viele neu sein (202, 211, 215). Eine Einschränkung muß dort gemacht werden, wo G. davon spricht, daß es in der Lebensmitte notwendig sein kann, den anderen Partner wiedergewinnen zu müssen (184). Obwohl es nicht so gemeint ist, kann es naiv wirken in dem Sinn, daß die Lektüre als Hilfe verstanden werden könnte, wo aber in Wahrheit tieferliegende Barrieren bestehen. Einer solchen Illusion dürfte man nicht verfallen.

Wer bisher schon die sexualfreundlichen Ansätze des II. Vatikanums und die entsprechenden Konsequenzen in der heutigen Theologie verfolgt hat, wird in dem Buch vielleicht nichts Neues finden. Wer in sich aber noch die Relikte einer sexualfeindlichen Vergangenheit entdeckt, findet hier einen herausfordernden Anstoß — auch in den Fragen der Sexualerziehung (besonders 148, 149, 152, 157) —, neue Orientierung zu suchen.

Linz *Bernhard Liss*

KIRCHENRECHT

S. CONGR. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Enchiridion Clericorum.* Documenta ecclesiae futuris sacerdotibus formandis. (LXIII u. 1566.) Typ. polygl. Vat.[2] 1975. L 30.000.—.

In chronologischer Reihenfolge sind die römischen Dokumente angeführt, die sich mit Fragen des Klerus befassen. Die Sammlung beginnt mit einem Brief des Papstes Annaclet (76? — 88?) und schließt (im Anhang) mit einem Brief Papst Pauls VI. an den Episkopat von Nordamerika. Die Dokumente sind in der Originalsprache abgedruckt, weitaus der größte Teil in lateinischer Sprache; etwa die Hälfte des Bandes füllen Texte aus der Zeit seit Pius XII. Das Enchiridion ist nicht nur ein interessantes Lesebuch für jemand, der in der Geschichte der kath. Kirche blättern und nachlesen will, welche Auffassungen über den Klerikerstand Gültigkeit hatten und haben, sondern vor allem ein Nachschlagewerk für wissenschaftliche Arbeiten. Die Brauchbarkeit und Verwendbarkeit wird dabei weitgehend von der Intention des Benützers abhängen. Er hat einen Sammelband vor sich, der sich mit einer bedeutsamen, wenn auch sehr speziellen Frage befaßt, in der sich außerdem viel Geschichte der Kirche spiegelt.

KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Die theologische Ausbildung der künftigen Priester.* (63.) Rom 1976. Kart.

In der Verantwortung des Präfekten Kardinal Garrone und des Sekretärs Erzbischof

Schröffer erschienen, datiert vom 22. 2. 1976, Richtlinien für die theologische Ausbildung der künftigen Priester. Nach einem Überblick über die augenblickliche Lage werden einige Anforderungen in Erinnerung gerufen, die sich aus der Natur der Theologie ergeben. Darauf folgen Richtlinien für die theol. Unterweisung allgemein sowie für einzelne Fächer. In einem letzten Teil geht es um praktische Weisungen an die Vorgesetzten der Seminarien, an die Professoren und an die Studierenden. Bemerkenswert an diesem Dokument ist die gewiß nicht selbstverständliche Ausgewogenheit, mit der es auf die verschiedenen Anforderungen eingeht. Kirchliches Lehramt und theol. Wissenschaftlichkeit, Tradition und gegenwärtige Zeitlage, Pluralität in der Theologie und der eine Glaube, Offenbarung und Humanwissenschaften bekamen den ihnen entsprechenden Stellenwert zugewiesen.

Linz *Josef Janda*

LUCHTERHAND OTTO, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche.* Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. (Abh. des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Bd. 30) (319.) V. Wissenschaft u. Politik, Köln 1976. Ln. DM 48.—.

Daß die Kirchengeschichte Rußlands seit der Oktoberrevolution eine Verfolgungsgeschichte und die Rechtsgeschichte Rußlands in diesem Punkte eine Unrechtsgeschichte ist, weiß man. Und doch existiert diese Kirche noch, wenn auch detaillierte Berichte sowohl in der Presse wie auch aus Berichten von Rußlandbesuchern ganz erheblich variieren. Ist der Auftritt und das Verhalten von russischen Kirchenführern vor der politischen wie ökumenischen Öffentlichkeit bestellte Zweckpropaganda oder wie soll man sie bewerten? Mißtrauen oder doch Unsicherheit und Reserviertheit scheinen vielfach angebracht. Nur weiß man nicht genau, warum.

Diese staatskirchenrechtliche Untersuchung ist da von großem Wert, weil Vf. mit Akribie versucht hat, das ganze einschlägige Gesetzes- und Verordnungsmaterial zu beschaffen und zu sichten. Er gibt die Quellen präzise an, die heute einigermaßen vollständig greifbar sind, wenn vermutlich auch weiterhin mit unveröffentlichten Geheimanweisungen etc. zu rechnen ist. Insgesamt kann er das Verhältnis von Sowjetstaat und russisch-orthodoxer Kirche als „System einer feindlichen staatlichen Kirchenhoheit" definieren, bei dem eine eigentliche Trennung von Kirche und Staat in keiner Weise verwirklicht ist, da die Kirche der Staats- und Parteiführung in ihrem Bestreben nach totaler Beherrschung des Gemeinwesens stets im Wege ist. Eine eigene sowjetische Staatskirchenrechts-Lehre ist daher auch nicht entwickelt worden, da die Kirchenpolitik im Laufe der Zeit zwischen einer vom Dogma der Religionsfeindlichkeit bestimmten harten Linie der Verfolgung und einer von politischer Zweckmäßigkeit diktierten taktischen Linie der Zusammenarbeit dauernd schwankt. Die größte Schwierigkeit der Kirche selbst ist dabei der Widerspruch zwischen der kirchlichen Basis mit einer demokratischen Gemeindeverfassung, die sie den Staatskirchenbehörden jederzeit ausliefert, und der hierarchischen Spitze, die keine selbständige Zwangsgewalt besitzt, dafür in erster Linie der Kontaktpflege mit dem Ausland dienen muß. So kann die ganze russisch-orthodoxe Kirche nur noch mit Vorbehalt als „private Organisation" bezeichnet werden; sie ist ein durch verwaltungsrechtliche Vorschriften geordneter nichtrechtsfähiger Verband, in dem die leitenden Organe zudem keinen direkten Einfluß mehr auf die territorialen Gemeinden haben.

Vf. gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile, einen genetisch-rechtshistorischen und einen synthetisch-rechtssystematischen. Im 1. Teil wird — dem Westeuropäer höchst instruktiv — zunächst die Situation einer Staatskirche im Zarenreich vorgeführt und die gewaltige Hypothek der Kirche als einer weiterdauernden Repräsentantin des ancien régime in einer revolutionären Epoche herausgestellt. Dieser Hintergrund der marxistisch-leninistischen Religionskritik ist nicht unbekannt, doch hier vorzüglich dargestellt. Es folgen dann die einzelnen Perioden der Auseinandersetzung: das Trennungsdekret von 1918 und die Kirchenpolitik bis zum Ende der „neuen ökumenischen Politik"; die Verschärfung während der Periode der Kollektivierung und Industrialisierung (1928—1941); der Burgfriede einer „friedlichen Koexistenz" während des Krieges und unmittelbar danach (1941—1958); die neuen Kirchenverfolgungen in der Zeit Chruschtschows; und schließlich die gegenwärtige Situation, die vom Vf. in 21 Thesen definiert ist. Der 2. systematische Teil gibt zunächst die Quellen an und beschreibt die Rechtsnatur des Kirchenstatuts; dann werden die einzelnen kirchlichen Organe vorgeführt: Landes- und Bischofskonzil; die oberste Kirchenverwaltung mit dem Patriarchen, dem hl. Synod und der Patriarchatsverwaltung; die Eparchialverwaltung; die Gemeinden und die Gemeindegeistlichen, wobei besonders die Rechtsnatur des Patriarchats und dessen Kennzeichnung als politischer Organisation höchst instruktiv sind. Ein Überblick über die Kirchenaufsichtsbehörden zeigt die dauernden Einflußmöglichkeiten des Staates. Der Versuch einer Bestimmung des rechtlichen Verhältnisses von Sowjetstaat und russisch-orthodoxer Kirche, zuletzt wieder in 23 Thesen präzisiert, beschließt die Darstellung, die sich durch einen sauberen Anmerkungsapparat und ein ausführliches Literaturverzeichnis samt Siglen etc. auszeichnet. Leider fehlt ein Index.

Das Buch vermittelt zahlreiche neue und wohlfundierte Einsichten. Gerade wegen seiner sehr sachlichen und geradezu juristisch-unterkühlten Sprache ist es — angesichts des erschütternden Sachverhalts — im höchsten Maße beeindruckend.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

ZIRKEL ADAM, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* (64.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 9.80.

Die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit ist in zunehmendem Maße von der Tatsache gekennzeichnet, daß nicht wenige Katholiken in einer kirchlich ungültigen Ehe leben, die nicht gültig gemacht werden kann. Die nicht geringe Zahl jener, die nach dem Scheitern ihrer kirchlich geschlossenen ersten Ehe eine nur standesamtliche Ehe schließen und damit gewisse Beschränkungen in ihrer Rechtsstellung innerhalb der Kirche erfahren, hat den Vize-Offizial des Würzburger Diözesangerichts zur vorliegenden Studie veranlaßt, wobei es vor allem darum geht, das geltende Kirchenrecht auf die Frage hin zu untersuchen, ob mit dem Abschluß einer kirchlich ungültigen Zweitehe eines Geschiedenen tatsächlich unter allen Umständen der Ausschluß von den Sakramenten verbunden ist. Zu den bereits zahlreich erschienenen Veröffentlichungen zu diesem Thema, die vorwiegend die *pastoralen* Aspekte dieser Frage beleuchten, bildet diese Studie insofern eine höchst wertvolle und längst fällige Ergänzung, als sie sich auf die Bestimmungen des geltenden *Kirchenrechts* beschränkt und diese in bezug auf ihren Gehalt zum besagten Problem untersucht.

Z. klammert bewußt aus seiner Darstellung eine Behandlung der Tragweite des Prinzips der Unauflöslichkeit der (christlichen) Ehe aus und geht daher von der objektiven Rechtswidrigkeit der Zweitehe Geschiedener aus. Dies bedeutet aber keineswegs schon automatisch, daß die in ungültiger Zweitehe Lebenden auf alle Fälle schwere Schuld auf sich laden, wobei sich Z. auf einen Beschluß der Generalsynode der Bistümer der BRD stützen kann. Diesem Beschluß zufolge gibt es Fälle, in denen wiederverheiratete Geschiedene nach gewissenhafter Prüfung keine Möglichkeit sehen, zum Partner der früheren Ehe zurückzukehren, und zugleich der Überzeugung sind, ihre jetzige Verbindung nicht aufgeben zu können, ohne eingegangene Verpflichtungen zu verletzen (9).

Ausgangspunkt der kirchenrechtlichen Überlegungen ist c. 87 CIC, demzufolge der Getaufte in der Kirche alle Rechte und Pflichten habe, es sei denn, daß bezüglich der Rechte eine die kirchliche Gemeinschaft behindernde Sperre oder eine von der Kirche verhängte Strafe entgegensteht. Hierbei handelt es sich im wesentlichen um 3 Canones, die Strafen bzw. Sperren hinsichtlich des Ausschlusses von den Sakramenten zum Gegenstand haben: C. 2356, der den Tatbestand des „Bigamisten" im strafrechtlichen Sinne im Auge hat, d. h. desjenigen, der trotz gültig bestehender Erstehe eine zweite Ehe schließt, auch wenn es sich bei der Zweitehe nur um eine Zivilehe handelt; c. 856, der jenem den Zugang zur Eucharistie verwehrt, der sich einer Todsünde bewußt ist, und schließlich c. 855 § 1, demzufolge die „öffentlichen Sünder" von der Eucharistie fernzuhalten sind.

Was den Tatbestand der „Bigamie" nach c. 2356 betrifft, so setzt der CIC als Strafolge die von selbst eintretende rechtliche Ehrlosigkeit (Infamia iuris) fest. Daneben *können* vom Ordinarius noch als Beugestrafen die Exkommunikation und das persönliche Interdikt verhängt werden. Da aber die letztgenannten Strafverfügungen nicht mehr gebräuchlich sind, scheiden sie aus der Betrachtung aus. Was indes den rechtlichen Ehrverlust angeht, so weist Z. nach, daß dieser Tatbestand, für sich betrachtet, nach herrschender Lehre dem Sakramentenempfang nicht entgegensteht. — Wenn Z. in diesem Zusammenhang (12) die Behauptung aufstellt, der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe bilde, für sich genommen, überhaupt keine unmittelbar anwendbare Norm für oder gegen die Zulassung zu den Sakramenten, so geht m. E. das zur Illustration gewählte Beispiel ins Leere. Z. sagt nämlich, daß bei irrtümlicher Todeserklärung eines Ehepartners der eine Zweitehe schließende überlebende Partner trotz erfolgter kirchlicher Trennung in objektiv ungültiger Ehe lebe, somit also gegen den Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe verstoße, aber deswegen nicht von den Sakramenten ausgeschlossen sei. Darauf ist zu erwidern, daß in diesem Fall ja die Präsumption des c. 1014 für die Gültigkeit der Zweitehe streitet, was selbstverständlich *auch* eine Folge in bezug auf den Sakramentenempfang des durch die Präsumption Geschützten haben muß.

Die Sperre des c. 856 CIC, d. h. das Bewußtsein von der schweren Sünde und der damit verbundene Mangel an der zum Sakramentenempfang erforderlichen Bußgesinnung müsse nicht unbedingt Platz greifen, da das Verharren in der 2. (kirchenrechtlich ungültigen) Ehe nicht unbedingt und in jedem Fall *subjektiv* eine schwere Sünde darstelle. In diesem Punkt stimmt Z. im Ergebnis weitgehend mit den Feststellungen überein, die in diesem Zusammenhang von den Pastoraltheologen getroffen werden. Es bleibt noch die Sperre des c. 855 § 1 zu untersuchen, wonach die „öffentlich Unwürdigen", darunter fallen die „offenkundig Ehrlosen", von der Eucharistie fernzuhalten sind. Hier weist Z. darauf hin, daß die im Gesetz verwendeten Begriffe ihrem Inhalt nach von einem sich wandelnden gesellschaftlichen Selbstverständ-

nis der Kirche mitgetragen sind. Konkret komme es dabei auf das Urteil der jeweiligen örtlichen Kirchengemeinde an, ob die in ungültiger Zweitehe Lebenden als unwürdig bzw. ehrlos angesehen werden oder nicht. Hier sei in den letztvergangenen Jahren zweifellos ein bedeutender Bewußtseinswandel eingetreten. Schon gar nicht könne aber die Sperre des c. 855 Platz greifen, wenn der geschiedene Wiederverheiratete in einer anderen als seiner Heimatpfarre die Eucharistie empfängt. Z. hält indes die letztgenannte Lösung, die ja schon weitgehend praktiziert wird, für nicht ausreichend und meint, es müsse möglich sein, die eigene Gemeinde in entsprechender Weise vorzubereiten, daß sie am Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener keinen Anstoß nimmt.

Nun muß sich Z. freilich einem, wie er ihn nennt, ekklesiologischen Einwand stellen: Das Leben des wiederverheirateten Geschiedenen stehe im objektiven Widerspruch mit dem Gesetz Christi; es sei daher durchaus zumutbar, diesen Widerspruch durch ein Fernhalten des Betroffenen von der Eucharistie zum Ausdruck zu bringen. So fragt etwa die Deutsche Bischofskonferenz: „Kann die Kirche sich zum Anspruch Christi auf Unauflöslichkeit der Ehe bekennen und zugleich einzelnen Gliedern, die in ihrer Lebenssituation gegen diesen Anspruch verstoßen, die volle communio im Bereich der Öffentlichkeit der Kirche, auch die Gemeinschaft der Sakramente gewähren?" (32). Und der Beschluß der Gemeinsamen Synode der BRD formuliert in diesem Zusammenhang folgendermaßen: „Es ist um des christlichen Ethos von der Unauflöslichkeit der Ehe willen, das die Kirche vor den Menschen zu bezeugen hat, besser, den vielen die notwendige institutionelle Stärkung und Abstützung für den Bestand ihrer Ehe auch in Krisensituationen zu geben, als einigen unter Schwächung des Ganzen, in ihrer Not zu helfen" (33). Z. tut diese Einwände nicht leichtfertig ab, kommt aber dennoch zu dem Ergebnis, daß das geltende Kirchenrecht den betroffenen Personen ein Fernbleiben von der Eucharistie keineswegs schlechterdings gebietet.

Abschließend geht die Untersuchung auf das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. 4. 1973 über die seelsorgliche Behandlung jener ein, „qui in unione irregulari vivunt". Die in diesem Zusammenhang auftauchenden Interpretationsschwierigkeiten wurden auch durch ein auf Betreiben der Nordamerikanischen Bischofskonferenz erlassenes Schreiben des Sekretärs der Glaubenskongregation vom 21. 3. 1975 nicht restlos behoben. Z. kann jedenfalls nachweisen, daß die beiden Aussagen der Glaubenskongregation eine Interpretation zulassen, die mit seinen eigenen Thesen konform geht.

Das Büchlein bringt in einem sehr geeigneten Zeitpunkt eine höchst notwendige Klärung der *kirchenrechtlichen* Seite des anstehenden Fragenkomplexes. Eine allseits befriedigende Lösung konnte und wollte Z. nicht vorlegen. Er hat aber jedenfalls einen bedeutsamen Schritt in diese Richtung unternommen.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

RÜCK WERNER / VOLK HANSJÖRG, *Kirche für die Zukunft.* (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung, Bd. 3) (212.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. DM 22.50.

Heute ist es jedem verantworteten Christen bewußt, Kirche sein zu *müssen*, sein zu *wollen*, und darin eben auch die *Not* der Kirche mitzutragen, immer wieder erst zu werden, was sie eigentlich sein soll. Damit ist die Zielrichtung dieses Buches angegeben: Es tut not, den erwachsenen, d. h. den verantwortet ihre Existenz leben wollenden Christen eine Hilfe zu bieten, sich als Kirche zu verstehen, und dadurch auch zu begreifen, was es um diese „Kirche" eigentlich sei, nämlich als lebendiger, immer noch der Anfechtung ausgesetzter Größe, zu der man gehört, die aber nicht anders sein kann, als es ihre Glieder in der Kraft des Geistes tatsächlich sind. Im Sinne einer Handreichung für die theol. Erwachsenenbildung wird kein dogmatischer Traktat „Über die Kirche" vorgelegt, sondern es werden für die Praxis der Erwachsenenbildung praktikable Hinweise geboten, das Thema „Kirche" für das konkrete Gemeindeleben auszufalten. Das hinderte nicht, ein tragfähiges und also theologisch sicheres und festes Fundament mit anzubieten. Eine vollständige Darbietung aller Themen, die den Systematiker beschäftigen, war weder nötig noch ratsam.

Im Sinne einer so konzipierten Handreichung ist der ganze Aufbau des Werkes und die Durchführung zu verstehen. Die „Einführung in Problemstellung, Ziele, Aufbau und Durchführung des Projektes" (11—20) gibt dazu die ersten Klärungen. Als einzelne „Einheiten" der Durchführung sind zu nennen: I. Kirche im Wandel (24—54); II. Vielfalt und Einheit in der Kirche (56—87); III. Kirche für die Menschen (90—121); IV. Kirche unter der Kritik Jesu (124—154); V. Kirche für die Zukunft (156—177). Schon an dieser Einteilung wird sichtbar, daß die gesamte Darbietung sich an dem ausrichtet, was gerade heute wichtig ist, zumal im kirchlichen „Alltag". Hervorzuheben ist, daß in diesem Werk nicht nur die „Theorie" als solche, also die verbindliche kirchliche Lehre so vorgestellt wird, wie sie in heutiger theol. Erwachsenenbildung vorzutragen ist; vielmehr wird den Erwachsenenbildnern in vielfältiger Weise gezeigt (und zwar für einen jeden Abschnitt), welche „didaktischen Aspekte" jeweils, welche „Ziele" es zu sehen gilt. Es folgen stets auch metho-

dische Hinweise. Erst dann wird das Einzelthema als solches entfaltet, um dann das entsprechende „Arbeitsmaterial" bereitzustellen: hier werden Texte angegeben, sodann Medien (so Schallplatten, Diaserien, Tonbilder, Filme) und schließlich Literatur. Ein letzter Teil des Buches legt „Material für die Teilnehmer" vor, aufgegliedert nach den genannten Einzelthemen (181—211).

Aus diesen kurzen Andeutungen ist ersichtlich, daß hier, auf Grund vorgängiger praktischer Erfahrung, ein sehr reichhaltiges Material für die theol. Erwachsenenbildung zum Thema „Kirche" vorgelegt wird, das zu verwenden aufs wärmste empfohlen werden kann. Viele, die entsprechende Aufgaben zu erfüllen haben, wie Pfarrer, Katecheten usw., werden mit Frucht zu diesem Werk greifen, und die sinngemäße Verwendung kann nur zu einem umso lebendigeren Leben des einzelnen wie der Gemeinde in der Kirche und als Kirche führen.

Wien *Raphael Schulte*

ARBEITSGEMEINSCHAFT KAÖ u. a. (Hg.), *Wem glauben?* ORF-Studienprogramm. (240.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 70.—, DM 11.50.

„Wem glauben?" erschien als Arbeitsbuch zum 2. im ORF durchgeführten Glaubensseminar und stellte *ein* Element im Medienverbundprogramm dar neben der Rundfunksendung und den für die Teilnehmer veranstalteten Gruppentagen. Dabei hat sich das Buch tausendfach bewährt. Das soll nicht heißen, daß es allein für sich genommen, nicht ebenso seinen Wert hätte. In 8 Kapiteln (1. Mensch unter Menschen, 2. Die Botschaft vom Reich Gottes, 3. Revolution der Herzen, 4. Das Ärgernis des Kreuzes, 5. Der Weg zum Vater, 6. Wer ist Jesus Christus? 7. In der Nachfolge Jesu, 8. Die Zukunft gewinnen) wird versucht, das Thema und Anliegen des Buches dem Leser nahezubringen. Jedes Kap. ist gleich aufgebaut: Nach einer Übersicht folgt der gut gegliederte Text mit jeweils kurzen Zusammenfassungen. Daran schließt sich eine Sammlung von zum Thema passenden Schrifttexten sowie Texten aus der Literatur. Den Abschluß bildet eine Reihe von Fragen und Denkanstößen.

Damit ist einer der Vorzüge des Buches genannt: es will nicht dozieren und fertige Antworten vorsetzen, sondern will anregen, sich mit den Fragen auseinanderzusetzen und selbst eine Antwort zu erarbeiten. Das bedeutet natürlich auch eine Begrenzung, denn manchmal würde man sich eine klare Antwort wünschen. Eine solche muß man sich dann eben in einem anders aufgebauten Buch oder bei einem versierten Gesprächspartner holen. Das Buch eignet sich wegen seiner Zusammenstellung von Texten der Bibel, der Literatur und von verschiedenen Fragen und Denkanstößen bestens als Arbeitsbuch für die Vorbereitung von Gruppenabenden, Gottesdiensten oder ähnlichem.

Neumarkt i. Hausruck *Engelbert Leitner*

DAIBER KARL-FRITZ, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft.* Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche, Nr. 23) (264.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 27.50.

Dem Vf. geht es um eine Standortbestimmung der Prakt. Theologie in der Praxis des Pfarrers und im wissenschaftlichen Arbeitsfeld der theol. Disziplinen; ihn bewegt „die Frage nach der Praxisfähigkeit der Theologie" und nach dem „Theologiebedürfnis der Praxis" (7).

Die Definition der Prakt. Theologie als Wissenschaft wird verdeutlicht an den wissenschaftstheoretischen Entwicklungstendenzen der Prakt. Theologie während des letzten Jahrzehnts (9—23). Dann wird die Bedeutung der theol. Wissenschaftstheorie für die Klärung des Verhältnisses zwischen Prakt. Theologie und den Sozialwissenschaften herausgestellt (26—60). Der Hauptteil handelt von der Prakt. Theologie als Handlungswissenschaft (62—152). Hier wird nach den Bedingungen seitens des Praktischen Theologen und des institutionellen Rahmens gefragt, unter denen Prakt. Theologie faktisch nur möglich ist, und nach den Aufgabenstellungen, die für sie als Handlungswissenschaft konstitutiv sind. Dabei werden die kritische und empirische Orientierung und die Kriterien für die Bewertung kirchlicher Praxis besonders entfaltet. Eine thesenförmige Zusammenfassung schließt diesen Teil ab. Ein 4. Teil behandelt handlungswissenschaftliche Einzelperspektiven: Begriffe der Prakt. Theologie, Theorien und Hypothesen und exemplarische Arbeitsabläufe (Feldstudie, Planziel, Gesprächsanalyse, Predigtentwurf) (153—190). Schließlich werden die Bedingungen des innertheologischen Dialogs am Beispiel der Predigtpraxis (Prakt. Theologie und Exegese) und der Kirchentheorie (praktische und systematische Theologie) aufgezeigt (191 bis 219). Ein Anhang „Überlegungen zur Praxis volkskirchlicher Gemeinden" (220—242) schließt die Studie ab.

Vf. betont selbst, er habe „versucht, die Bedingungen der Praxis so oft wie möglich mit im Auge zu haben"; dies sei aber nicht immer ausreichend gelungen (7). Dies ist auch das einzige, was der Rez. kritisch zu bemerken hat. Dadurch eignet der verdienstvollen Arbeit eine merkwürdige Blässe und Abstraktheit, die gerade Praktiker von der Lektüre abhalten wird. Dies ist umso bedauerlicher, als hier einer der zukunftsträchtigsten Neuentwürfe Prakt. Theologie vorgestellt wird, der Kritik und Erneuerung der Kirche und ihrer Praxis als eine ihrer entscheidenden Aufgaben aufzeigt. „Praktische Theologie ist,

wenn sie Theologie bleiben will, am biblischen Evangelium orientierte kritische Theorie der kirchlichen Praxis" (Manfred Jossutis). Daß D. im übrigen sehr wohl Praxiserfahrung hat und diese auch einzubringen vermag, beweist der sonst freilich nur lose mit der Arbeit verbundene Anhang. Die wie selbstverständlich „ökumenische" Behandlung des Themas ist hervorzuheben.

Wien *Ferdinand Klostermann*

GREINACHER NORBERT, *Gelassene Leidenschaft.* Eine heute notwendige christliche Tugend. (Kritische Texte 15) (93.) Benziger, Zürich 1977. Kart. DM/sfr 10.80.

Die Zeit der großen Konzepte und Initiativen in der politischen Theologie ist vorbei, in Gesellschaft und Kirche breiten sich Ermüdung und Resignation aus. Angesichts der großen Gefahr der inneren Emigration, angesichts auch der Gefahr von Ideologisierung und Intoleranz will dieses Buch mit der Losung „Gelassenheit" den Fanatismus auffangen und mit der Darstellung der „gelassenen Leidenschaft" neue Motivation ausstrahlen.

In mehreren Kap. wird in leicht verständlicher Sprache der Anspruch gelassener Leidenschaft für verschiedene Lebensbereiche konkretisiert: Vorgegeben ist zunächst die „Konkrete Gesellschaft" (13—17), hier die besondere Situation der BRD. Konkret wird das Engagement des Christen durch die nüchterne und unermüdliche Mitarbeit in den „politischen Parteien" (18—26), wobei die „Parteilichkeit" Jesu den Maßstab für die Parteilichkeit der Christen und der Kirche bildet. Gedanken über den jeweils interessensgebundenen Standort in der „Wissenschaft" (40—46), über die Zusammenhänge von Wahrheit und Interesse, Theorie und Praxis leiten auf die Bereiche „Arbeit und Beruf" (47—51), „vertraute Personen" (52—56) und „eigene Identität" (57—62) über. Im Schlußteil befaßt sich das Buch mit den spezifisch christlichen Konsequenzen der Dialektik Leidenschaft und Gelassenheit. Die Reflexion über „Gott" (63—69), über die „Sache Jesu" (70—80) und über die „Kirche" (81—89) lassen des Vf. Fähigkeit erkennen, oft gehörte oder vergessene Bibelstellen — gut und knapp ausgewählt — unter neuen Aspekten aussagekräftig auf die gegenwärtige Wirklichkeit zu beziehen. Vielen Christen und sogar dem einen oder anderen Nichtchristen wird diese kleine Schrift eine konkrete Orientierungshilfe bieten.

Wien *Josef Lange*

JÄGER ALOIS / PAKESCH ERICH (Hg.), *Wenn die Kinder erwachsen sind . . .* Die Ehe in der nachfamilialen Phase. (112.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Kart. lam. S 140.—.

Der Titel trifft ein aktuelles Problem, das die Fachleute seit geraumer Zeit bewegt, von den Betroffenen meistens aber noch nicht als Problem erkannt wird: Durch die Verlängerung der durchschnittlichen Ehedauer und die Tatsache, daß sich die Kinder früher selbständig machen, ergibt sich eine Herausforderung für die Ehepartner, ihre Partnerschaft so zu kultivieren, daß sie auch dann befriedigend gelöst werden kann, wenn die „Phase Familie" zu Ende geht und Ehe bleibt.

Im Buch sind die Referate der Tagung „Die Ehe im Alter" (November 1975) abgedruckt. Damit ist schon eine Schwäche des Bd. angedeutet: Titel und Inhalt stimmen nicht ganz überein. Im Sinne des Buchtitels werden auch die Überschriften der Referate zum Teil verändert. „Zur Soziologie der Ehe im Alter" hieß es bei der Tagung, im Buch: „Zur Soziologie der Ehe in der nachfamilialen Phase". Da der erste Teil der nachfamilialen Phase bei vielen Ehepaaren heute schon in einem Alter bewältigt werden muß, in dem man noch nicht von der „Ehe im Alter" sprechen kann, sollte hier besser eine saubere Unterscheidung getroffen werden. Trotzdem bietet das Buch viele wertvolle Mosaiksteine zu einem Problembereich, der auf weite Strecken hin erst noch genauer untersucht werden muß. Herausragend ein Artikel von *Reiter* und *Strotzka* „Zur Psychotherapie und Beratung von Ehekrisen im Alter". Der begabte Mitarbeiter von Strotzka hat hier Grundsätze zusammengestellt, die deshalb so wichtig sind, weil die Anwendung der gängigen Beratungsprinzipien bei älteren Menschen geradezu einen Mißerfolg verursachen können. Ebenfalls besonders erwähnenswert *Gastgeber* über „Die nachfamiliale Phase in theologischer Sicht", ein Artikel, in dem besonders Seelsorger und Erwachsenenbildner an einem konkreten Beispiel lernen können, wie die Pastoraltheologie heute arbeitet.

Jäger und *Pakesch* waren von ihren Institutionen her Veranstalter der Tagung, was im Vorwort zum Ausdruck kommt. Pakesch hat außerdem noch einen informativen Grundsatzartikel, das Einleitungsreferat der Tagung, „geschrieben".

Linz *Bernhard Liss*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

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

Ein Taschentutor ist eine hochschuldidaktische Arbeitshilfe für Studierende, die ihnen zum Erwerb des Lernstoffes das Grundwissen in diesem Fach vermitteln soll. Er ist gedacht als Begleiter des Studenten im Lernprozeß von der ersten Übung, bzw. Vorlesung bis hin zum Examen, zu dem er in Stichwörtern Unterlagen für Wiederholungen und Überprüfungen des Stoffwissens liefert. Er ist aus verschiedenfarbigen, zusammengeklebten Karten aufgebaut, die auch für die einzelnen

Themen auseinandergenommen werden können, so daß er mit anderem Material ergänzt werden kann.
Der Tutor für das Fach Religionspädagogik enthält nach einer Einführung folgende 10 Themenkreise: Problembewußtsein, Der thematisch-problemorientierte RU, Bibelunterricht, Konfessioneller RU, Unterricht in Religion, Curriculumtheorie und RU, Die Gruppe im RU, Unterrichtsplanung und Mediendidaktik, Religiöse Erziehung des Kleinkindes, Religionspädagogik seit 1900.

Die einzelnen Themenkreise sind nach folgenden Gesichtspunkten aufgebaut: Einführung und Lernziele, Aufgaben, weiterführende Literatur, Diskussionsthemen für Arbeitsgruppen, spezielle Gesichtspunkte zum betreffenden Thema (z. B. „Bibelunterricht": Zum Vorsprung der Bibel, Eigenständigkeit des Bibelunterrichts, Kriterien zum Erzählen), Testfragen zur Selbstkontrolle. Das Ganze ist stichwortartig aufgebaut.
Der Taschentutor Religionspädagogik ist eine wertvolle Nachschlaghilfe für jeden, der sich mit diesem Fach zu befassen hat. Durch die umfangreich angegebene Literatur bietet er eine gute Unterlage für schriftliche Arbeiten (Seminar-, Lehrbefähigungsarbeiten) in diesem Fach.

Linz *Sylvester Birngruber*

HANSEMANN GEORG, *Religiöse Erziehung heute.* Vom Vorschulalter zum Erwachsenensein (346.), Styria, Graz 1976. Paperback S 280.—.

Nach dem Bekenntnis des Vf. ist das Buch nicht als wissenschaftliches Werk konzipiert, sondern als Handreichung für die Praxis. Als Adressaten intendiert Vf. vor allem Religionslehrer, Heimerzieher, Internatsleiter und alle, die sich in der Kinder- und Jugendarbeit engagieren. Für alle diese hat er liebevoll zusammengetragen, was er in seiner Lehr- und Seelsorgetätigkeit durch 4 Jahrzehnte an Erfahrungen gesammelt hat. Vielleicht wäre als Titel besser „Christliche Erziehung" gewählt, denn es geht im ganzen nicht um das Grundphänomen „Religion" in seiner wissenschaftlichen Umschreibung, sondern um die bei uns gelebte Religion, eben um das Christentum und dementsprechend auch um christliche Erziehung. Das Buch ist in 3 Hauptteilen konzipiert. Der 1. bringt eine Bestandsaufnahme unserer religiös-christlichen Situation. Der 2. behandelt die Bildung des Christen in der Sicht der kath. Theologie, wobei die Gottebenbildlichkeit als Erziehungsziel besonders herausgestellt wird, wie sie in Christus aufgipfelt. Der 3. Hauptteil behandelt zuerst die Träger der religiösen Erziehung, angefangen von den Eltern bis zu den Religionslehrern. Glaubenserziehung, Gebetserziehung, Gewissensbildung und Meßerziehung sind die Themen der weiteren Kapitel. Daran schließen sich die Kap. über die Sakramentenerziehung, u. z. zuerst im allgemeinen, dann im besonderen (Taufe, Kommunion, Firmung, Buße, Ehe, Priesterweihe u. Ordensprofeß, Krankensalbung). Ein Kap. über die Marienverehrung schließt das Buch. Man könnte es als ein Summarium bezeichnen für Anregungen, die Vf. aus seiner reichen Erfahrung zur religiös-christlichen Erziehung gibt. Nach seiner Intention könnte es allen Religionslehrern, besonders denen mit ao.-Lehrbefähigung, als wertvolle Hilfe an die Hand gegeben werden.

Linz *Sylvester Birngruber*

FEIFEL ERICH (Hg.), *Welterfahrung und christliche Hoffnung.* (152.). Auer, Donauwörth 1977. Kart. lam. DM 14.80.

In diesem Sammelbändchen haben sich 4 Religionspädagogen die Aufgabe gestellt, die Botschaft der christlichen Hoffnung mit den Erfahrungen unserer Lebenswelt zusammenzuführen und so einen Einstieg für eine fruchtbare Unterrichtspraxis zu gewinnen. 4 Fragenkomplexe werden abgehandelt:
1. Die symbolische Erfassung als Weg zur Glaubenserfahrung (*E. Feifel*). Symbole werden als „Knoten menschlicher Existenz" verstanden, in denen das Menschsein und die Welt durchsichtig werden auf die Transzendenz. Das Kind und erst recht der junge Mensch soll es lernen, vom Symbol mit Hilfe des deutschen Wortes zur transzendenten Wirklichkeit vorzustoßen.
2. Menschliche Grunderfahrungen und ihre rp. Vermittlung (*G. Biemer*). Grunderfahrungen sind solche, die mit dem Menschsein untrennbar verbunden sind (Schuld, Leid, Liebe, Unbedingtheit der sittlichen Forderung u. a.), die aber alle auf einen letzten Grund unserer Existenz verweisen. Es ist die rp. Aufgabe, diese Linien aufzuzeigen.
3. Kurzformeln des Glaubens im Erfahrungshorizont von Kindern und Jugendlichen (F. *Weidmann*). Seit K. Rahner die Forderung nach „Kurzformeln des Glaubens" erstmals gestellt hat, ist das Bemühen um solche nicht zum Stillstand gekommen. Auch die Katechese sieht sich vor diese Aufgabe gestellt, seit sie nicht mehr bei der Stoffintegrität, sondern bei den Fragen des Kindes ansetzt. Das Buch bringt sehr interessante Glaubensformeln, die Schüler selbst zusammengestellt haben. Natürlich geht es nicht darum, Glaubenswahrheiten zu streichen, sondern der Hierarchie der Dogmen Rechnung zu tragen und den Inhalt mit einer Sprache auszudrücken, in der der junge Mensch sich wiederfindet.
4. Die wechselseitige Beziehung von Erfahrung und Glaube im RU der Grundschule, aufgezeigt mit Beispielen aus dem Thema: „Ich bin im Recht" im neuen Zielfelderplan für die Primarstufe (*J. Quadflieg*). In diesem Teil wird gezeigt, wie ein Rahmenthema aus der Erfahrungswelt der Schüler in der

Verzweigtheit hinein ins Leben bis zum Zielfeld Bibel durchgezogen werden kann. Bei der Bedeutung dieser Vernetzung darf aber nicht übersehen werden, daß eine zu einseitige Handhabung dieses Gesetzes Langeweile bei den Schülern erzeugen würde. Da die Erfahrung für den RU eine zentrale Bedeutung hat, darf dieses Buch auf Beachtung zählen.

Linz *Sylvester Birngruber*

TWORUSCHKA UDO (Hg.), *Religionen heute.* Themen und Texte für Unterricht und Studium. (184.) Diesterweg, Frankfurt/M. / Kösel, München 1977. Kart.

Vf. vollzieht eine Wende von der Stoffkonzentration zu einer Themen-Problemorientierung. Auf der Basis von Information und Kritik soll eine selbständige und lebendige Auseinandersetzung möglich werden. Vf. steht den herkömmlichen Behandlungen der Religionen mit gesundem Mißtrauen gegenüber. Irreführende Vereinfachungen und Klischees werden kritisch hinterfragt und nach dem Stand im gegenwärtigen Leben dieser Religionen befragt. Die Texte sind pointiert und differenziert ausgewählt, wie sie heute von den jeweiligen Religionen als bedeutsam für das ausgewiesene Problem und in markanter Unterscheidung zum Christentum angesehen werden.

Abschnitt A bringt Darlegung und Explikation des Themas. Abschnitt B enthält die entsprechenden sauber und fair interpretierten Texte. Abschnitt C stellt weiterführende, deutschsprachige Literatur vor.

Unter diesen Gesichtspunkten werden im Teil I aktuelle Einzelprobleme, z. B. Gott, Christus, Erlösung, Mensch, Geschichte, Tod, Frieden usw. in den verschiedenen Religionen herausgegriffen. Im Teil II bemühen sich die Verfasser, übergreifende Phänomene, wie z. B. religiöse Erfahrungsweisen, Sprachformen, Sozialformen . . . darzulegen.

Von einem Praktiker für die Praxis beurteilt, darf über dieses Buch gesagt werden, daß es außerordentlich praktisch und höchst interessant empfunden wird, wenn eine umfassendere Kenntnis der verschiedenen Weltreligionen bereits vorliegt.

Linz *Josef Hager*

COMENIUS INSTITUT MÜNSTER (Hg.), *Christliche Erziehung in Europa* - Bd. IV: Frankreich. (120.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1977. Kart.

Es ist nicht ganz leicht, sich einen guten Überblick über die vielfältigen religionspädagogischen Aktivitäten des eigenen Landes zu verschaffen. Handelt es sich um ein fremdes Land, ist dies naturgemäß noch ein Stück schwerer. Die schmalen Bändchen über die christliche Erziehung in Europa leisten hier gute Dienste. Bd. IV befaßt sich mit der religiösen Erziehung in Frankreich. Der Leser bekommt zunächst Information über die katechetischen Aktivitäten, die vielfach unter ganz anderen Voraussetzungen stattfinden müssen, als dies etwa in Österreich der Fall ist. Ein „Gesamtüberblick über die Katechese in Frankreich" und die „Zukunftschancen — ein kritischer Versuch" sind die Rahmenthemen, innerhalb deren die Einzelthemen wie Katechese mit Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und Behinderten abgehandelt werden. Neben Detailfragen werden auch die protestantische und die ökumenische Katechese beschrieben.

Über die Information hinaus spürt man — vor allem im ersten und im letzten Beitrag — viel von der thematischen Auseinandersetzung, die zweifellos über die Grenzen Frankreichs hinaus Bedeutung hat. Manches von dem, womit sich die Katechese in Frankreich herumschlagen muß, könnte morgen auch in anderen Ländern aktuell sein.

Angetan aber ist man vor allem von der Gelassenheit und der Hoffnung, die zwischen den Zeilen immer wieder durchscheinen, die die Schwierigkeiten zwar bemerken, sich aber nicht von ihnen unterkriegen lassen. Nicht alle Versuche werden zielführend sein, aber aus den vielen Anfängen und Ansätzen wird Neues entstehen.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

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

Es ist sicher nicht verwunderlich, wenn das Jubiläumsjahr des Heiligen von Assisi eine Masse franziskanischer Literatur hervorbrachte, nicht nur auf kath. Boden, sondern auch außerhalb, und es gab Dokumente der Liebe zum hl. Franziskus, über die man sich als Sohn des Heiligen von Herzen freuen konnte. Ich zähle dieses Büchlein dazu. Denn der es schrieb, ist zwar kein Historiker, kein zünftiger Theologe, aber ein Liebender. Und vielleicht ahnt er mehr vom hl. Franziskus als jene. Der Einstieg seiner Überlegungen ist Assisi, die Stadt und die Umbrische Ebene und die Berge. „Assisi ist weniger ein Ort als ein Zustand." Der Heilige dieser Stadt ist für ihn, den evang. Christen, eine ökumenische Gestalt, aber auch als evang. Christ, der immer wieder Gruppen von Gläubigen nach Assisi führt, ist er sich der Ausstrahlungskraft des Franziskus bewußt. „Ein Mann, der wirkte wie die Sonne, kein Kämpfer, kein Gelehrter, kein wortgewandter Prediger; eine Elendsgestalt, arm, krank und klein, aber Gottes Freude strahlte durch ihn hindurch, wie die Sonne durch ein buntes Kirchenfenster einen dunklen Raum mit Licht und Freundlichkeit erfüllt" (57).

Imst/Tirol *Heinrich Suso Braun (†)*

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

Die Flut der Bücher und Büchlein, die uns, womöglich nach dem Rezept von Gurus, Meditation lehren wollen, ist nicht immer erfreulich. Vielleicht sogar bedrückend. Wenn aber einer Gültiges über Meditation zu sagen hat, dann ist es Th. Merton, der aus der Gottferne kommt, von der Gnade erfaßt wird und schließlich als Trappist der Meditation lebt. Denen, die seine früheren Werke kennen, braucht das nicht gesagt zu werden. Aber es ist doch bemerkenswert, daß diese Aufzeichnungen aus der Einsamkeit stammen, in die er „sich mit Gottes Beistand häufiger zurückziehen konnte, um dort intensiver zu meditieren". Besonders dankbar bin ich dem Vf., wenn er bescheiden darauf hinweist, daß man Meditation nicht mit Hilfe eines Buches lernen kann. „An keiner Stelle meiner Darlegungen habe ich darauf bestanden, daß die Übung der Betrachtung unentbehrlich sei." Aber ich bin doch überzeugt, daß er uns helfen kann auf dem Weg zum inneren Leben.

Imst/Tirol *Heinrich Suso Braun (†)*

TERESA VON AVILA, *Wege zum Gebet.* Eine Textauswahl. (Klassiker d. Meditation) (176.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 8.80.

Irene Behn, eine Kennerin der spanischen Mystik, legt eine Textauswahl aus zwei Schriften der Teresa v. A. vor und verbindet die Texte mit einem knappen, guten Kommentar. „Die gewählten Texte sollen zum inneren Gebet hinführen und darüber hinaus ein gottgeeintes Beten als erreichbares Ziel aufleuchten lassen. ... Mit ihren Werken, die ihren eigenen Weg bis zu Gott aufzeichnen und vor allem auch anderen diesen Weg ins Urlicht ebnen wollen, hat Teresa manche große Persönlichkeit für ihren Weg gewonnen. Noch immer weiß sie die gottsuchenden und selbst die gottentfremdeten Seelen bis zur Gottvertrautheit zu führen" (7 f). Bekanntlich ist die jüdische Philosophin Edith Stein unter anderem durch das Lesen der Schriften Teresas zur Konversion bewegt worden.

Man kann in den Schriften Teresas zwar auch einige wertvolle Hinweise für den konkreten Vollzug des Betens finden. Sie war ja selbst durch Jahre hindurch auf der Suche. Aber mehr wiegt die Glut, mit der sie über Gott spricht. Viele Beter klagen, daß Gott ihnen fern und abwesend scheine. Teresa könnte ihnen helfen, mit ihren Augen Gott zu entdecken.

Linz *Eduard Röthlin*

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

Mit Sachkenntnis und lit. Geschick baut S. die Quellen in den Buchtext ein, so daß der Leser die Aussagen auch selbst überprüfen kann. Wertvoll ist die Darstellung der zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und religiösen Strömungen, von denen Theresia geformt wurde, bzw. gegen welche sie sich behauptet hat. Im biographischen Bild werden einige neue Akzente gesetzt. Die Darstellung dieses Lebensbildes kann dem religiös interessierten Leser viele spirituelle Anregungen geben.

Für Theresia bedeutete der Eintritt in den Karmel nicht Flucht aus der Welt, sondern höchste Solidarität mit der Kirche, aber auch im Gegensatz zum damaligen Freund-Feind-Denken Solidarität mit den Sündern und mit den Ungläubigen. „Theresias Erfahrung, die zu Ostern 1896 eingesetzt hat, ist unlöslich mit der Bewußtwerdung dieser Tatsache des Atheismus verbunden. In der Einleitung zu ihrem Bericht gibt Theresia zur Verdeutlichung das Vorher und Nachher der Prüfung von Ostern 1896 an. Vorher: ‚Ich konnte nicht glauben, daß es gottlose Menschen gibt, die den Glauben nicht haben. Ich glaubte, sie würden gegen ihre Überzeugung sprechen, wenn sie die Existenz des Himmels leugnen.' Nachher: ‚In den so freudvollen Tagen der Osterzeit ließ Jesus mich fühlen, daß es tatsächlich Seelen gibt, die den Glauben nicht haben.' Vorher war sie der Auffassung, der Atheismus sei eine nur zur Schau getragene Position, ein falscher Schein. Nachher erkennt sie, daß es tatsächlich Ungläubige gibt. Nach ihrem Empfinden — und das ist entscheidend — rührt diese ihre neue Sicht der Ungläubigen von Jesus selbst her und ist es eine Gnade, die Augen offen und nun endlich gesehen zu haben, daß die Ungläubigen tatsächlich existieren. Unmittelbar nach dieser Bewußtwerdung und durch sie läßt Jesus es zu, daß Theresia ‚von der dichtesten Finsternis' überfallen wird" (250/1). Dieser Zustand der Finsternis dauerte bis zu ihrem Tode an, ohne daß sie in ihrer Umgebung viel Verständnis und Hilfe gefunden hätte.

Die Liebe zu Jesus und die Solidarität mit den Fernen muß sich bewähren in der Liebe zum Nächsten. „Diese Erfahrung habe ich gemacht: Wenn ich nichts empfinde, wenn ich unfähig bin, zu beten und Tugend zu üben, dann ist der Augenblick gekommen, die kleinen Gelegenheiten zu suchen, Nichtigkeiten, die Jesus mehr Freude machen als alle Macht der Welt oder sogar als das großmütig erlittene Martyrium. Beispielsweise ein Lächeln, ein liebenswertes Wort, wenn ich lieber nichts sagen oder gar eine verdrießliche Miene aufsetzen möchte usw. Meine geliebte Céline, verstehst du mich? Es geschieht nicht, um meine Krone zu flechten, um mir Verdienste zu erwerben, sondern um Jesus Freude zu machen" (Zit. 192).

Ich freue mich, dieses Buch uneingeschränkt empfehlen zu können.

SARTORY THOMAS UND GERTRUDE, *Erfahrungen mit Meditation.* Eine Orientierungshilfe für Christen. (142.) (Herderbücherei 588.) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 4.90.
In den ersten Abschnitten geben die Autoren eine grundsätzliche Begründung für die Meditation. Der westliche Mensch ist in Gefahr, das naturwissenschaftliche, kausale Denken zu verabsolutieren und dadurch den Blick für das Ganze, für das Wesen der Dinge und des Menschen zu verlieren. Die verschiedenen Formen, besser gesagt Übungen der Meditation, sollen den Menschen zu einem tieferen Erfassen der Wirklichkeit und so letztlich zu Gott hinführen.
Wenn auch die Meditation nicht theoretisch erlernt werden kann, sondern geübt werden muß, so soll sich der denkende Mensch doch Rechenschaft geben, welche Methoden es gibt und was sie wollen. Das Buch gibt darum im Gespräch mit Leitern einiger Meditationszentren Deutschlands Einblick in die verschiedenen Möglichkeiten: Gespräch im Franziskanischen Zentrum Augsburg mit Pater Erminold Plössner und Helga Hipp. — Gespräch mit Pater Hans Schalk, Gars am Inn, über Chorgebet — Rosenkranz — Wallfahrt — Litanei u. ä. — Gespräch mit Priorin Gemma Hinricher im Karmel „Heilig Blut" in Dachau. — Gespräch mit Pater Emmanuel Jungclausen, Abtei Niederaltaich, über das Herzensgebet, einer ostkirchlichen Meditationsmethode. — Gespräch mit Pater Gregor Witt im Sonnenhaus der Erzabtei Beuron über „christlichen Zen". — Brieftagebuch aus einem Beuroner Zen-Kurs.
Das Buch ist eine gute, empfehlenswerte Information über Sinn und Formen der Meditation.
Linz *Eduard Röthlin*

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Nachfolge Christi — heute..* Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. (Herder TB 595.) (128.) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 4.90.
Dieses schmale Bänddchen unternimmt den Versuch, verschiedene Abhandlungen und Aufsätze des Vf., die zuerst in den beiden Sammelbänden: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, I—II, München 1971, veröffentlicht wurden, einem breiteren Leserkreis bekannt zu machen. Die Themen drehen sich um „Glauben im Verständnis der Bibel", „Nachfolge Christi", „Die Bergpredigt und der heutige Mensch", „Christliche Freiheit nach Paulus", „Die Mündigkeit des Christen nach Paulus", „Der Christ und die Zukunft der Welt". Es kann kein Zweifel sein, daß damit wesentliche Fragen nicht nur der Theologie, sondern auch des christlichen Lebens aufgegriffen sind. Von der Person des Autors her braucht über die theol. Fundierung der einzelnen Aufsätze kein Wort gesagt zu werden, vom angezielten Leserpublikum her werden aber manche Leser wohl durch die Sprache einiger Beiträge etwas überfordert sein.
Linz *Albert Fuchs*

SUDBRACK JOSEF, *Herausgefordert zur Meditation.* Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. (176.) (Herder TB 611.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 6.90.
Von Meditation spricht alles, mit und ohne Sachkenntnis. Manche suchen sie in der östlichen nichtchristlichen Frömmigkeit und wissen kaum um den Reichtum christlicher Tradition auf diesem Gebiet. Mit großer Sachkenntnis und nüchterner Sachlichkeit stellt S. die Wesensunterschiede der beiden Meditationsweisen einander gegenüber und leistet uns damit einen großen Dienst. Aus dieser Begegnung mit östlicher Weise der Versenkung kann die Eigenart christlichen Betens erst recht erkannt werden.

AUCLAIR MARCELLE, *Mehr Freude.* Mein Leben aus dem Evangelium. (141.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 14.80.
„Wenn die Christen die Frohbotschaft wörtlich nähmen, dann würden auf diesem Planeten interessante Dinge geschehen." Das Übel ist ja, daß viele Christen die Frohbotschaft nicht einmal wörtlich *kennen.* Vf. zeigt uns aus eigener Erfahrung, wie interessant das einfachste oder auch das schwerste Leben sein kann, wenn es aus dem Evangelium gelebt wird. Sie hebt das Frohmachende aus dem Wort und dem Beispiel Jesu hervor und spricht davon in einer Weise, daß auch dem Fernstehenden und dem Ungläubigen ein Zugang zu Jesus geöffnet wird.

BETZ OTTO, *Eine Prise Glück.* Einladung zum Leben. (156.) (Pfeiffer-Werkbuch 137.) München 1976. Kart. DM 14.80.
Es stehen viele gescheite Gedanken über das Glück in diesem schmucken Bd. Weil er aber ein Werkbuch sein will, gibt er uns nicht nur kluge Ratschläge zum Glücklichwerden. Wir werden vor allem darauf hingewiesen, das „Glück" in den kleinen, allen erreichbaren Dingen zu suchen und zu finden. Ene reiche Auswahl von Texten der verschiedensten Vf. zu diesem Thema sind zur Lesung angeboten.
Zams/Tirol *Igo Mayr*

ZETTL LORENZ (Hg.), *Fünf nach fünf in St. Michael.* Hundertmal Gedanken nach dem Tag. (191.) (Pfeiffer-Werkbuch 136.) München 1976. Kart. DM 18.80.
In dem Bd. sind Kurzmeditationen von 17 verschiedenen Autoren gesammelt. Alle diese Meditationen wurden ab Advent 1973 jeweils um 17.05 Uhr, nach einstimmendem Orgelspiel, in St. Michael in der Fußgängerzone des Münchener Stadtzentrums gehalten und konnten Tag für Tag zwischen 70 und 180 Menschen ansprechen. Die einzelnen Me-

ditationen haben einen Umfang von einer bis zu anderthalb Seiten und sind in sechs Themenkreise gegliedert. Was sie aus dem reichen Angebot auf diesem Sektor wohltuend heraushebt, ist ihr Verzicht auf jedes modern sein wollende Getue. In manchmal meisterhafter Art haben es die Autoren verstanden, in schlichter und einfacher Sprache zum Be-denken der Urgegebenheiten des Lebens anzuregen. Darum kann man den Bd. allen empfehlen, die in der Meditation nicht modisches Drumherum suchen, sondern auf der Suche sind nach dem Einfachen und Wesentlichen.

Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

LÁSZLÓ STEFAN (Hg.), *Priesterliche Spiritualität heute.* (180.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 118.—, DM 19.80.

Das Buch enthält die wichtigsten Referate, Diskussionen, Übungen und Meditationen der Priestertagung zum 40jährigen Priesterjubiläum von Diözesanbischof Stefan László (Sommer 1976). Der Passauer Soziologe *Paul M. Zulehner* („Elemente einer pastoralen Spiritualität") stellte sich die Aufgabe, die Situation zu sehen. Er zeigte aus der 1971 durchgeführten österreichischen Priesterbefragung, wie sich unsere Priester in ihrem geistlichen Leben zurechtfinden, welche Tragfähigkeit sie der überkommenen Spiritualität zumessen, welche Erfahrungen und Anliegen sie in dieser Hinsicht haben. Sehr bedenkenswert sind dabei die Folgerungen, die Z. aus der erwähnten Befragung zieht, ebenso werden auch die Elemente einer kommenden priesterlichen Spiritualität, die Z. auf der Grundlage der heutigen pastoralen Situation darlegt, einer eingehenden weiteren Überlegung bedürfen.

Daß priesterliche Spiritualität nicht etwas Unwandelbares ist, sondern sich mit der pastoralen Situation und der Lebenssituation des Priesters ändert, erweist der historische Beitrag von *Karl-Heinz Frankl* (Klagenfurt), der auch darlegt, daß es im Bereich der Spiritualität im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder Neuansätze gegeben hat. Ein Impuls, solchen Neuansatz auf Grund der gegebenen Situation auch heute zu suchen. Die Spiritualität des Priesters ist naturgemäß von seinem Dienst her zu sehen. Daher ergab sich die Notwendigkeit, die verläßlichen und allgemein anerkannten Elemente des priesterlichen Amtsverständnisses aufzuzeigen. *Karl Rahners* Doppel-Referat bringt zuerst Überlegungen zum priesterlichen Amt und geht im 2. Teil auf sehr konkrete Aspekte priesterlicher Spiritualität ein, aus denen ohne Zweifel eine sehr reiche Lebenserfahrung spricht. Da die Referate in freier Rede gehalten und vom Referenten selbst nur geringfügig redigiert wurden, empfindet man sie als sehr lebendig, ansprechend und unmittelbar.

In 2 weiteren Beiträgen beschäftigt sich der Regens des Münchner Priesterseminars, *Gilbert Niggl,* mit dem Themenbereich Spiritualität und Konflikte. Er hielt dazu mit den Tagungsteilnehmern auch Übungen ab, die im Buch eingehend beschrieben sind und aufzeigen, wie notwendig es wäre, unter Priestern den Sinn für eine sozial eingebettete, nüchterne Spiritualität zu wecken bzw. zu fördern. Da die Priestertagung von vornherein das Thema Spiritualität nicht nur in Referaten überdenken, sondern darüber hinaus — wenigstens ansatzweise — auch die Einübung von Spiritualität versuchen wollte, wurde in den Tagungsbericht ein Referat mit Meditationen und Gruppengesprächen, die von Heinrich Jürgens (Mainz) besorgt wurden, aufgenommen. Das Buch enthält abschließend Gedanken des Eisenstädter Diözesanbischofs zum Thema „Miteinander — Füreinander — Zueinander". Diesem Referat haftet ebenso wie manchen der in den Tagungsbericht aufgenommenen Diskussionsbeiträgen „Lokalkolorit" der Eisenstädter Diözese an, doch gewinnt das Buch gerade dadurch an Farbe und Lebendigkeit.
Es wäre zu wünschen, daß sich nicht nur einzelne Priester mit diesem Buch beschäftigten, sondern daß auch Priestergemeinschaften, Priesterräte, Referenten bei Priestereinkehrtagen und -exerzitien die darin enthaltenen Gedanken überlegten, um die überkommene Spiritualität durch das eine oder andere Element zu bereichern oder um darüber hinaus neue Impulse für eine tragfähige pastorale Spiritualität zu empfangen.

Eisenstadt *Johannes Bauer*

DIETZ MATTHIAS (Hg.), *Kleine Philokalie.* Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. (Klassiker der Meditation) (190.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 8.80.

Wie der Untertitel besagt, bilden Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet den Inhalt. Näherhin geht es um die Hinführung zum sog. Jesusgebet, die häufige Wiederholung des Gebetes: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner. Ziel dieses Gebetes ist eine absolute, innere Ruhe und Gottversenkung, die eine sehr strenge Askese voraussetzt. Dabei spielt sicher ein platonisch abwertendes Weltverständnis eine Rolle. „Der Anfang der Liebe zu Gott besteht in der Verachtung der sichtbaren Welt" (115). Um die Gottversenkung durch das Jesusgebet zu erreichen, ist es notwendig, von allen Vorstellungen und Gedanken frei zu werden. „Du wirst nicht das vollendete Gebet erhalten, wenn du belastet bist mit stofflichen Dingen und unruhig durch ständige Sorgen; denn das Gebet verlangt frei sein von jeden Gedanken" (41). Eine wenigstens äußere übersehbar. Wie die Mönchsväter die Gott-Ähnlichkeit mit der Zen-Meditation ist unversenkung anstreben, ist sie wohl nur in

äußerster Zurückgezogenheit und langem Schweigen erreichbar. „Das Herz erlangt seine Reinigung nur unter dem Preis großer Anstrengung, durch vollkommene Losschälung von dem vertrauten Umgang mit der Welt, und durch eine allgemeine Selbstüberwindung" (77). So ist die Philokalie in erster Linie ein Buch für Mönche. Was für Laien in einer anderen Umwelt gegolten hat, gilt wohl nicht ohne weiteres für heute. Die Übung des Jesusgebetes aber kann auch für heutige Menschen eine gute, empfehlenswerte Art der Meditation sein. Eine weniger anspruchsvolle Einführung dazu bietet das Buch: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Freiburg 1974.

Linz *Eduard Röthlin*

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.

Der amerikanische Trappist Thomas Merton (1968 in Bangkok gestorben) bewegt immer noch viele Menschen. In seiner Bibliographie werden 23 deutschsprachige Bücher aufgezählt. Ihr Vf. hat sich immer mehr asiatischer Spiritualität zugewandt. Sein Biograph und Jugendfreund Edward Rice ist der Meinung, Merton sei nicht nur den Buddhisten ein Buddhist geworden im Sinne des Apostels Paulus, sondern er habe sich zum Buddhismus bekehrt. Vf. untersucht mit großer Sachkenntnis die Äußerungen Mertons und kommt zu einem zurückhaltenderen Urteil. „Das Asientagebuch läßt — so wie es jetzt ist — alles Christliche beiseite; das könnte verwundern. Vielleicht wäre Merton aber, wenn er seine Asiennotizen hätte selbst redigieren können, doch eine Antwort für uns auf die Frage, wie der Christ dem Buddhisten ein Buddhist werden kann, gelungen" (101). „Der Begriff der ‚letzten Wirklichkeit' (des ‚Herzens der Wirklichkeit', der ‚tiefsten Wirklichkeit oder Realität') bleibt bei Merton schillernd und unbestimmt, christliche und Zen-Deutung durchdringen oder mischen sich" (155).

O. bemüht sich um ein wohlwollendes Verständnis der gemeinsamen buddhistischen und christlichen Erfahrung, scheut sich jedoch nicht, das wesentlich unterscheidend Christliche herauszustellen oder auf viele offene Fragen hinzuweisen. Wäre Merton, wenn er nicht so plötzlich gestorben wäre, eine überzeugende Synthese ohne Synkretismus in einer wahren Integration gelungen? Wir wissen es nicht.

Wer sich mit Merton befaßt und die Beziehungen zwischen östlicher und christlicher Spiritualität studiert, wird das Buch mit Gewinn lesen.

Linz *Eduard Röthlin*

RAHNER KARL, *Erfahrung des Geistes.* Meditation auf Pfingsten. (63.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 7.80.

Das kleine Büchlein kann eine Zusammenfassung von wesentlichen Gedankengängen des Vf. genannt werden. Wegen der Schwierigkeit des Gegenstandes und wegen der vielen Anklänge an verwandte Themen wird es nicht jedermann in allem einsichtig sein. Dennoch kann jeder etwas von der „nüchternen Trunkenheit" des Geistes des Vf. und des Hl. Geistes finden.

Linz *Eduard Röthlin*

HERBSTRITH WALTRAUD, *Verweilen vor Gott.* Mit Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Theresia von Lisieux und Edith Stein. (112.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 12.80.

Unter den vielen Büchern über Meditation ragt dieses Buch heraus, durch angemessene Kürze, durch Hinführung zu großen Vorbildern christlichen Meditierens aus echter karmelitischer Tradition. Man erfährt staunend, wieviel diese Menschen, die ganz in der Welt Gottes lebten, uns Heutigen zu sagen wissen, die wir doch gerufen sind, mitten in der Welt des Diesseits zu leben und zu wirken. Wir werden diese Botschaft aber nur dann auf uns beziehen können, wenn wir bereit sind, die Vorbedingungen echter Meditation, das Stillwerden, das persönlich liebende Gespräch mit Christus geduldig zu üben. Wir erhalten gute Anleitung, diesen Weg zu versuchen.

MALINSKI M., *Ecce homo.* Erzählungen von vier Augenzeugen. (208.) Herder, Freiburg 1977, Ln. DM 25.—.

Es ist immer gefährlich, eigene Gedanken in das Evangelium hineinzutragen, es sozusagen ergänzen zu wollen. M. geht dabei sehr vorsichtig und ehrfürchtig zu Werk und läßt die Evangelisten selber ausreichend zu Wort kommen. So läßt er den Leser gleichsam die Geschichte Jesu, vor allem die Leidensgeschichte, miterleben, so wie die Augenzeugen Pilatus, Judas, Hannas, Magdalena sie vielleicht erlebt haben. „So könnte es gewesen sein". Mit diesem vorsichtigen Satz grenzt M. seine Stellungnahme ab. Da er einen sehr lesbaren Stil schreibt, liest man das Buch mit Freude und nicht ohne Ergriffenheit. Ich könnte mir denken, daß auch ein Fernstehender dadurch einen Zugang zur Person Jesu — und zum Evangelium — finden würde. Als Geschenkbuch auch für Jugendliche prächtig geeignet.

Zams *Igo Mayr*

Erscheint bereits in zweiter Auflage:

Eberhard Jüngel

Gott als Geheimnis der Welt

Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 2., durchgesehene Auflage 1977. VIII, 564 Seiten. Studienausgabe kart. DM 49.–, Ln. DM 78.–

Der Verfasser versteht Gott als das Geheimnis der Welt, weil in der Liebe Gott und Mensch dasselbe Geheimnis teilen. Hat der Mensch Grund zu glauben, daß Gott die Liebe ist, dann hat er auch die Möglichkeit, Gott zu denken und angemessen von ihm zu reden. Die besonderen Schwierigkeiten, denen die neuzeitliche Theologie zwischen der Skylla des Theismus und der Charybdis des Atheismus ausgesetzt ist, werden in diesem Buch nicht nur analysiert, sondern zugleich als schöpferische Herausforderung des Glaubens zum Denken wahr genommen.

Aus Rezensionen zur ersten Auflage:

»E. Jüngels jüngste Veröffentlichung gehört ohne Zweifel zu den stärksten und bedeutsamsten theologischen Neuerscheinungen der letzten Jahre.«
Walter Kasper in Evangelische Kommentare 10/1977.

»E. Jüngel hat im Anschluß an Karl Barths Kirchliche Dogmatik ein Buch geschrieben, von dem sicher nachhaltige Wirkungen auf die protestantische Theologie ausgehen werden.«
Reinhard Schmidt in Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 43 vom 23. 10. 1977.

»Eine Würdigung hat zunächst Jüngels Werk als Zeugnis eines intensiven, eindringlichen theologischen Denkens und Schaffens zu bezeichnen, von dem man ohne Übertreibung sagen kann: es stelle einen Markstein in der gegenwärtigen Theologie dar und zähle zu den Werken, an denen man nicht vorübergehen kann, ohne Gefahr zu laufen, einen wichtigen theologischen Gesprächspartner übergangen zu haben.«
Heinrich Fried in Herder Korrespondenz 10/1977.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Linzer
Philosophisch-theologische Reihe

Neuerscheinung, Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

Redaktion Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler
ca. 168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–, DM 18.50.

Die Beiträge dieses Bandes geben Vorträge wieder, die im Wintersemester 1976/77 im Rahmen einer Ringvorlesung an der Phil.-theol. Hochschule Linz gehalten wurden. Die Autoren – Soziologen, Historiker, Theologen, Philosophen und Musikwissenschafter – veranschaulichen die Bedeutung des 19. Jahrhunderts für uns und seine Wirksamkeit in unsere Zeit hinein an einigen wichtigen Problemen.

Neuerscheinung, Band 8

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

188 Seiten Text, 2 Karten (davon eine Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, ca. öS 140.–, DM 18.50.

Dieser Band bietet neben einem ausführlichen Überblick über die Geschichte der Kirche im Raume des Bistums für jeden wichtigen Zeitabschnitt wenigstens einen Aufsatz, der die betreffende Periode gleichsam exemplarisch darstellt.

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 jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag

32/77/40

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).

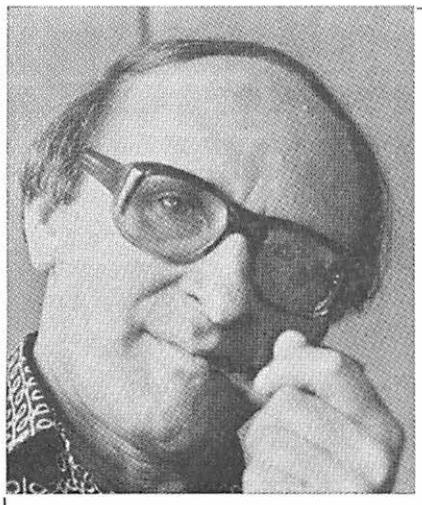
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3, N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1978

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 190.—	S 58.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 230.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 68.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 33.—	DM 9.50
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 460.—	bfr 140.—
USA	US-$ 12.60	US-$ 3.50

(Portospesen werden gesondert verrechnet)

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-4020 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.



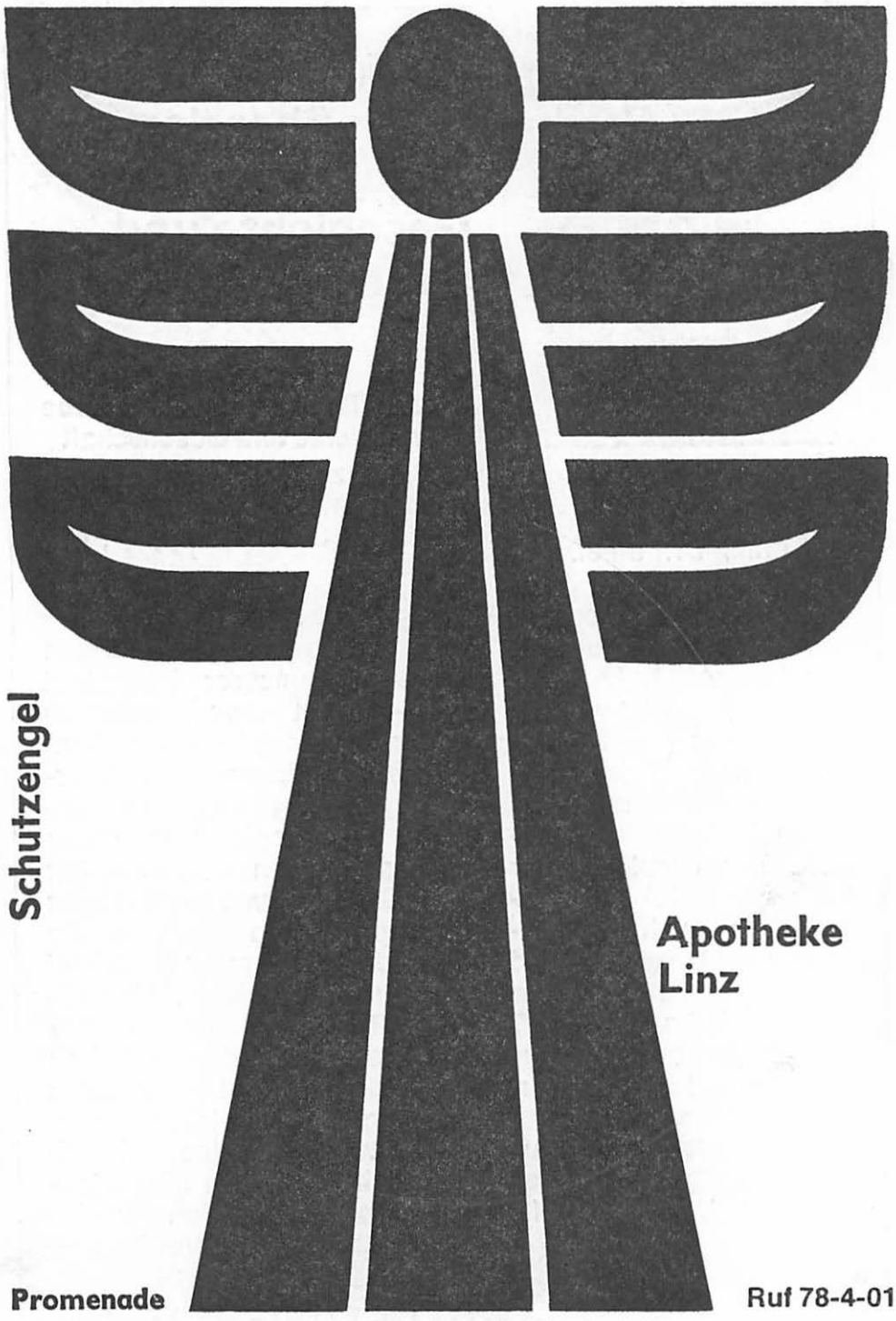
Ein fundamentales Werk über den Glauben in Geschichte und Gesellschaft

Johann Baptist Metz • Glaube in Geschichte und Gesellschaft
Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie
XII + 224 S. Kt., DM 29.—, Ln., DM 38.—

Dr. phil., Dr. theol. Johann Baptist Metz, Jahrgang 1928, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Von seinen meist vielfach übersetzten Veröffentlichungen sind im Matthias-Grünewald-Verlag unter anderem erschienen: Zur Theologie der Welt (2. Aufl. 1969; inzwischen auch als Taschenbuch); Reform und Gegenreformation heute (1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970, zusammen mit J. Moltmann und W. Oelmüller). Metz gilt als maßgeblicher Autor des Synodendokuments „Unsere Hoffnung".

Metz, einer der maßgebenden Theologen unserer Zeit, legt hier — in kritischer Fortbildung seiner Theologie — das Konzept und die thematische Ausarbeitung einer praktischen Fundamentaltheologie vor: einen Zugang zu den Fundamenten des Christentums angesichts jener weltweiten Konflikte, die heute das „konkrete" Schicksal der Menschen prägen. Als politische Theologie des Subjekts widersteht sie der üblichen Identifizierung von bürgerlichem und religiösem Subjekt und vertritt entschieden das solidarische Subjektwerden aller Menschen vor Gott in den Auseinandersetzungen unserer Zeit.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

R. Schaeffler:	Fähigkeit zum Kultus
A. A. Häußling:	Heute Feste feiern?
P. G. Müller:	„Jesus ja – Kirche nein“
R. Schwarzenberger:	Der priesterlose Sonntagsgottesdienst
H. Schinner:	Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral
K. Piskaty:	Junge Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien
A. Laun:	Teleologische Normenbegründung
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute

126. Jahr 1978 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1978

	Abhandlungen	Seite
Richard Schaeffler:	Fähigkeit zum Kultus	105
Angelus A. Häußling:	Heute Feste feiern?	122
Paul-Gerd Müller:	„Jesus ja – Kirche nein"	129
	Pastoralfragen	
Rudolf Schwarzenberger:	Der priesterlose Sonntagsgottesdienst	138
Hans Schinner:	Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral	145
Kurt Piskaty:	Junge Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien	155
Andreas Laun:	Teleologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion	162
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	170
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	172
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	177
	Buchbesprechungen	179
	Philosophie, Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Sozialwissenschaft, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Liturgik, Kunstgeschichte.	

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: P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Pf. 113. Prof. Dr. P. Angelus A. Häußling OSB, D-5471 Maria Laach, Abtei. Univ.-Ass. Dr. P. Andreas Laun, A-1190 Wien, Sollingergasse 24. Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, D-6603 Sulzbach/Saar, Kettelerstraße 3. Prof. Dr. P. Kurt Piskaty SVD, A-2340 Mödling, Missionshaus St. Gabriel. Univ.-Prof. Dr. Richard Schaeffler, D-4630 Bochum 1, Am Alten Stadtpark 33. Hans Schinner, Dechant, A-1140 Wien, Laurentiusplatz 2. Dr. Rudolf Schwarzenberger, Seelsorgeamtsleiter, A-1010 Wien, Stephansplatz 6/VI.

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.

RICHARD SCHAEFFLER

Fähigkeit zum Kultus

Ihre Bedrohung und ihre Wiedergewinnung heute

Vorbemerkungen zum Thema

Nicht erst seit dem II. Vatikanum wird intensiv über die Gestaltung des Gottesdienstes nachgedacht. Aber seither hat die gottesdienstliche Praxis Änderungen erfahren, die in den Gemeinden und unter Theologen höchst unterschiedlich beurteilt werden. Auch besteht keineswegs Einigkeit über die Kriterien, an denen die Legitimität gottesdienstlichen Handelns zu messen sei[1]. Aber all diesen Bemühungen der Praktiker, der theologischen und religionsphilosophischen Theoretiker liegt eine anthropologische Frage voraus: ob die Fähigkeit zum gottesdienstlichen Handeln eine „anthropologische Konstante" sei, die der Mensch als „angeborene Fähigkeit" mitbringe oder von der wenigstens vorausgesetzt werden könne, daß der Mensch sie (bei geeigneter Anleitung) jederzeit entwickeln kann. Es könnte ja sein, daß diese Fähigkeit von Bedingungen abhängt, die nicht jederzeit gegeben sind. Dann wäre die Fähigkeit zum Kultus unter gewissen historischen Bedingungen bedroht.

In diesem Zusammenhang pflegt eine Frage zitiert zu werden, die Romano Guardini gegen Ende seines Lebens in einem bisher unveröffentlichten Briefe gestellt haben soll: ob der „Mensch von heute" die „Kultfähigkeit" verloren habe. In diesem Falle wäre es nötig, alle Bemühungen um eine veränderte Praxis des Kultus vorderhand auszusetzen und zu fragen: ob gefordert werden könne und müsse, daß der Mensch von heute diese Fähigkeit wiedergewinnt, und was ggf. getan werden könne, um eine Wiedergewinnung der Kultfähigkeit möglich zu machen. Diese Frage fordert vor allem die praktische Theologie heraus — obgleich die traditionelle Liturgiewissenschaft sich dieses Problems wenig anzunehmen scheint. Eine Quartalschrift, die „theologisch-praktisch" heißt, wäre zur Erörterung dieses Problems gewiß das geeignete Forum.

Der Beitrag, den der Philosoph zu diesem Gespräch leisten kann, ist naturgemäß nur bescheiden. Nicht was (aus theologischen Gründen) geschehen *soll*, auch nicht was (mit Mitteln der Pastoral und der Katechese) geschehen *kann*, ist sein Problem. Wohl aber ist es ein Problem der philosophischen Anthropologie, ob und wie ein Typus von Handlungen, der in der bisherigen Geschichte der Menschheit stets eine bedeutende Rolle gespielt hat, unter gewissen historischen Bedingungen wenigstens in den Verdacht geraten kann, „unvollziehbar" geworden zu sein[2], und wovon es ggf. abhänge, ob die Mühe um die Wiedergewinnung einer verlorenen Art von Handlungsfähigkeit sinnvoll oder prinzipiell aussichtslos ist. Das ist die Frage, die in den folgenden Überlegungen behandelt werden soll.

Dabei wird bewußt von „Kultus" gesprochen, um deutlich zu machen, daß jene Fähigkeit, von deren möglicher Bedrohung bzw. Wiedergewinnung die Rede sein soll, eine Form des Handelns betrifft, die nicht nur in der Geschichte des Judentums und Christentums, sondern in der Geschichte der Menschheit im ganzen bisher in keiner uns bekannten Phase gefehlt hat. Ob gerade dieser Handlungstyp für den spezifisch christlichen Gottesdienst entbehrlich sei, ob andererseits, falls christlicher

---

[1] Vgl. *R. Schaeffler*, Kultisches Handeln — Die Frage nach Proben seiner Bewährung und Kriterien seiner Legitimation, in: *P. Hünermann / R. Schaeffler*, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Qu. disp. 77, Freiburg 1977, 9—50.

[2] Die Frage, ob der Kultus an eine bestimmte Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins oder an eine bestimmte, etwa „archaische" Form der Weltanschauung gebunden sei, hat schon Sigmund Mowinckel gestellt, vgl. *S. Mowinckel*, Religion og Kultus, Oslo 1950, deutsch: Religion und Kultus, Göttingen 1953.

Gottesdienst trotz aller Differenzen ein „Sonderfall" innerhalb der Klasse „kultischer Handlungen" sein sollte, zu seinem Vollzuge noch weitere spezifische, nicht in allen Religionen erforderliche Fähigkeiten mitgebracht werden müssen, die ihrerseits bedroht sein können und wiedergewonnen werden sollen, das alles sind Fragen, die den Theologen anheimgestellt bleiben müssen.

Ehe jedoch gefragt werden kann, welche Fähigkeiten das kultische Handeln verlangt, ist es nötig, diese Handlungsart wenigstens umrißhaft zu charakterisieren. Die dazu notwendige „Phänomenologie des Kultus" kann im hier gesteckten Rahmen nicht geleistet werden. Die Darstellung bleibt daher notwendigerweise fragmentarisch. Hier kann nur ein Moment hervorgehoben werden, das für die Frage nach der Kultfähigkeit des Menschen besonders bedeutsam zu sein scheint: der Kultus ist festliche Begehung. Mancher Leser mag darüber erstaunt sein, daß hier nicht ein anderes Moment hervorgehoben wird, das den Zugang zum Verständnis des Kultus zu erleichtern scheint und deshalb vom hohen Mittelalter an bis in die Gegenwart hinein als das hervorragende Charakteristikum kultischen Handelns gilt. Schon Thomas v. A.[3] und noch K. Rahner[4] verstehen den Kultus als Ausdruckshandlung. Es kann im Rahmen dieses Beitrages nicht dargelegt werden, warum dieser Aspekt weit weniger, als man gewöhnlich annimmt, das Spezifische kultischen Handelns zur Darstellung bringt[5]. Wichtiger ist im hier erörterten Zusammenhang der Hinweis, daß die Fähigkeit zu Ausdruckshandlungen zweifellos zu den „anthropologischen Konstanten" gehört. Gerade deshalb aber kommt von hier aus die Frage gar nicht in den Blick, die an dieser Stelle behandelt werden soll: die Frage, ob kultisches Handeln neben der Fähigkeit zur Ausdruckshandlung noch andere, möglicherweise nicht unverlierbare Fähigkeiten des Menschen erfordere.

1. Der Kultus als festliche Begehung

Kult, so pflegen wir zu sagen, wird „gefeiert". Der Zusammenhang von kultischen und kultbegleitenden Handlungen solchen Feierns steht in einem Wechselverhältnis zu dem, was wir „das Fest" nennen. Denn Feste „sind" nur, indem sie gefeiert werden. Solange sie bloß im Kalender stehen oder gar dann, wenn wir sie einmal „vergessen" haben, fehlt ihnen jede Feierlichkeit. Aber Feste werden nicht beliebig veranstaltet. Man muß sie, wie wir zu sagen pflegen, feiern, wie sie fallen. Wohl sind also wir es, die die Feste begehen, und ohne die von uns vollzogene Feier „findet das Fest nicht statt" (es ist wie einer, der kommen will und keine Stätte findet). Aber das Fest wird nicht nur von uns gemacht. Es „fällt" uns zu, sei es durch sein kalendarisches Datum, sei es durch ein Ereignis, das uns „zufällt" und das wir freudig begrüßen. Dieses Wechselverhältnis ist es, das verstanden werden muß, wenn gesagt werden soll, was ein Fest ist und was wir tun, wenn wir es kultisch begehen. Es ist nicht Fest ohne unsere Feier; aber es macht möglich, daß wir feiern können.

Um dieses wechselseitige Verhältnis deutlicher zu machen, folgen wir noch einem weiteren Hinweis der Sprache. Für das, was wir tun, wenn wir ein Fest feiern, ist die Redewendung gebräuchlich: Wir „begehen" ein Fest. Dieses Wort wird auch in anderen Zusammenhängen gebraucht. So „begeht" ein Erbe das ihm zugefallene Grundstück,

---

[3] Das Opfer kann nichts anderes sein als ein Zeichen der Ehrfurcht, die einem geistigen Wesen entgegengebracht wird (S. c. g. III, 105); Opfer werden dargebracht als gewisse Zeichen innerer und geistiger Handlungen (S. th. II, II q 81 a 7 ad 2).

[4] Vgl. *K. Rahner*, Opfer, dogmatisch, in: LThK ²1962, Bd. VII, 1174 f.

[5] Die Auffassung, der Kultus sei primär Ausdruckshandlung, scheint schon im AT als Antwort auf die prophetische Kultkritik entwickelt worden zu sein („Ein zerknirschtes Herz ist das [wahre] Opfer für Gott", Ps 51, 19). Dennoch wird diese Auffassung der Tatsache nicht gerecht, daß auch im Alten und Neuen Bund die Kultfeiernden sich von der Kulthandlung eine reale Wirkung versprechen, z. B. die Tilgung von Schuld und die Versöhnung mit Gott.

um es in Besitz zu nehmen. Oder wir „begehen" einen Weg, um zu erfahren, daß er uns trägt und voranbringt. (Es kann freilich auch ein Irrweg sein, so etwa dann, wenn wir eine Sünde „begehen".) Tragenden Boden und voranbringenden Weg zu finden, das gehört in der Tat zu den wichtigsten Inhalten der Festfeier. Nicht zufällig gehört der gemeinschaftlich und feierlich gegangene Weg zu vielen Formen, wie Feste begangen werden — vom Hochzeitszug über den Festzug bei Jubiläen bis zur Wallfahrt und Prozession[6]. Aber auch dort, wo unter den Formen der Feier die Weg-Riten zurücktreten, gehört doch zur Erfahrung des Festes dies, „Boden unter den Füßen zu haben" und einen Weg vor sich zu sehen. „Du hast meine Füße ins Weite gestellt" (Ps 31, 9). Und auch hier gilt, was vom Fest im Verhältnis zur Feier gesagt wurde. Das Fest „ist" nur, indem wir es feiern, und doch ist es die Bedingung, die dieses Feiern erst möglich macht. So ist auch der Weg nur Weg, wenn er „begangen" wird — andernfalls ist er nur ein Stück glattgewalztes Erdreich, vielleicht noch mit Steinen belegt oder mit Teer überzogen. Wege, die nicht begangen werden, „trauern", wie die „Wege nach Zion", wenn „keiner zum Feste kommt". Und doch macht der Weg es erst möglich, daß wir gehen können. Wo wir keinen Weg finden, kommen wir mit all unseren Schritten nicht näher ans Ziel. Dies kann nur vergessen, wer niemals ins Weglose geraten ist.

So verhält die Feier sich zum Fest wie das menschliche Tun zur Bedingung seiner Möglichkeit — einer Bedingung freilich, die nicht abseits von unserem Tun angetroffen wird, sondern eben darin, daß sie dieses unser menschliches Tun möglich macht. In der Schulsprache wird die Bedingung, die unser menschliches Tun im Erkennen, Wollen und Handeln ermöglicht, und die zugleich ermöglicht, daß wir in solchem Tun auf Wirkliches stoßen, das uns als Erkennbares, Erstrebbares, Vollbringbares „entgegensteht", das „Apriori" genannt, dasjenige also, was „je früher" ist als all unsere Akte und ihre Gegenstände, weil es ihnen, sie ermöglichend, vorausliegt. Auch dieses Apriori wird nicht als Gegenstand neben anderen Gegenständen, als Akt neben anderen Akten irgendwo angetroffen, sondern zeigt sich nur darin, daß es unser Denken, Wollen und Handeln und seinen Bezug auf Gegenstände ermöglicht. Ganz in diesem Sinne ist das Fest das Apriori der Feier; ja am Fest und seinem Verhältnis zur Feier läßt sich exemplarisch studieren, was es mit dem, was die Philosophen „Apriori" nennen, und mit seiner Beziehung auf alle Akte und Gegenstände auf sich hat.

Noch einmal können wir hier einem Hinweis der Sprache folgen, diesmal nicht der Alltagssprache, sondern der philosophischen Fachsprache. Der philosophische Terminus „a priori" nämlich enthält seiner Wortgestalt nach den Nachklang einer vorphilosophischen, dem religiösen Bewußtsein aber wohlvertrauten Erfahrung. Nicht nur von einem „Prius" ist die Rede, vom „Früheren", das unseren Akten und ihren Objekten vorausliegt, um sie möglich zu machen. Vielmehr ist von dem gesprochen, was „a priori", „aus dem je Früheren her" bei uns ankommt und gegenwärtig wird. In unseren Akten selbst, in unserem Denken, Wollen und Handeln, gewinnt die Bedingung, die ihnen ermöglichend vorausliegt, je aktuelle Gegenwart. Sie ist anwesend, erweist sich als gegenwärtig und wirksam gerade dann und dort, wann und wo sie uns zum Erkennen, Wollen und Handeln fähig macht. So auch und vor allem das Fest. Es ist das Ereignis, in dem der tragende Grund, der all unserem Stehen und Gehen vorausliegt, „aus dem je Früheren her", also „a priori", gegenwärtig bei uns ankommt. Und er kommt an, indem er uns trägt und fähig macht, in eine durch ihn erschlossene Zukunft hineinzugehen.

Das „Damals" einer Erinnerung an das unserem Wirken ermöglichend Vorausliegende, das „Heute" seiner Ankunft und die Öffnung eines Weges in die Zukunft hinein

---

[6] Vgl. *R. Schaeffler*, Vom Sinn der Wallfahrt in der Religionsgeschichte und im christlichen Gottesdienst, in: *J. Sauer* (Hg.), Religiöse Themen der Gegenwart, Karlsruhe 1977, 25—44.

gehören deshalb, nicht nur im christlichen Kultus, zur Begehung des Festes. Wenn im alten Athen die „Panathenäen" gefeiert wurden, kamen jene Großtaten der Göttin Athene, denen die Stadt ihre Lebens- und Wirkfähigkeit verdankte, neu in die feiernde Gemeinde hinein an. Deshalb wurde die Statue auf der Akropolis mit einem neuen Gewande bekleidet, auf dem Darstellungen dieser Großtaten eingewoben oder eingestickt waren. Und von dieser neuen Gegenwart der Ursprünge her wußten die Bürger sich fähig gemacht, in eine Zukunft ihrer Stadt hinein vorwärts zu schreiten.

Selbst unterschiedliche Inhalte des Gedenkens, die historisch auf unterschiedliche Zeitpunkte zu datieren wären, können im nämlichen „Heute" des gleichen Festes ihre Gegenwart finden, wenn das, was durch sie möglich gemacht wird, zur Einheit einer einzigen, neuen Gestalt unseres Lebens zusammengehört. „Heute hat der Stern die Weisen zur Krippe geführt. Heute wurde bei der Hochzeit Wasser zu Wein gemacht. Heute wollte Christus von Johannes im Jordan getauft werden", so singt die Festgemeinde während der Vesper des Epiphaniefestes. Nicht das bloß Gewesene wird in Erinnerung gerufen (so daß es, seiner Realität nach vergangen, bloß im Bewußtsein der Gedenkenden eine „ideale" Gegenwart fände), sondern das Ereignis wird festlich begangen, das im aktuellen Vollzug dieser Feier sich mächtig erweist, der feiernden Gemeinde einen gegenwärtigen Stand und ein zukunftsgewandtes Gehen möglich zu machen. Das „Apriori" menschlichen Stehens und Gehens kommt „a priori", „aus dem je Früheren her", zukunftseröffnend in die Gegenwart an.

2. Schwierigkeiten für das Verstehen und den Vollzug

Es ist deutlich, daß solche Weise, ein Fest zu begehen, ein Verständnis von Raum, Zeit und Kausalität einschließt, das unserem naturwissenschaftlich-technischen Weltverständnis widerspricht. Der Kultus enthält eine Weltauslegung eigener Art[7]. Darum nötigt er uns Bürger des 20. Jh., uns gleichzeitig in unterschiedlich strukturierten Systemen der Weltauslegung zu bewegen. Doch sollten wir diese Aufgabe nicht vorschnell als unlösbar von uns weisen. Sie ist uns unter den Bedingungen heutigen Lebens auch in anderen Zusammenhängen abverlangt, wenn wir das „naturwissenschaftliche Weltbild" nicht zur „geschlossenen Weltanschauung" machen und alle Weisen des gelebten Weltbezuges, die darin keinen Platz finden, als „unwirklich" ausscheiden wollen[8].

An dieser Stelle jedoch soll nicht von dieser Schwierigkeit der „Pluralität von Modellen des Weltverständnisses" die Rede sein, sondern von einer anderen, schlichteren und fundamentaleren. Gemeint ist die Schwierigkeit, sich mit dem, was wir uns als unsere eigene Leistung zurechnen dürfen, zugleich wie mit einer unverdienten Gabe beschenken zu lassen. Der theologische Streit um das Verhältnis der Gnade zu den Werken hat diese Schwierigkeit eher erhöht als gemindert. Und doch ist die Einheit von Leistung und Gabe (in der philosophischen Schulsprache gesprochen: die „Aktualität" des Apriori in den Akten, die es möglich macht) der zentrale Inhalt für die Feier von Festen. Auch in diesem Zusammenhange lohnt es sich, einen Blick auf die Kultfeiern fremder Religionen zu tun. Die Saat- und Erntefeste, die dort eine so große Rolle spielen, die Siegesfeiern nach gewonnener Schlacht, die Gründungsfeste für Städte und Dynastien begehen keineswegs Ereignisse, die abseits von menschlicher Mühe und Leistung zustande gekommen wären. Auch wäre es ein Mißverständnis, wollte man den Dank, der dort das festliche Gedenken erfüllt, ausschließlich auf gewisse „glückliche Begleitumstände" beziehen, über die der Mensch nicht verfügte, die aber seinen Bemühungen einen „alles Verdienst übersteigenden Erfolg" verliehen haben. In all

---

[7] Vgl. *R. Schaeffler*, Der Kultus als Weltauslegung, in: *B. Fischer* u. a. Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9–62.

[8] A. a. O. 55 ff.

diesen Festfeiern wird vielmehr gerade das, was Menschen getan und erlitten haben, zugleich als eine Gabe empfangen, die ihnen inmitten ihres Tuns von dessen Möglichkeitsgrund her geschenkt worden ist.

So wird auch die Gottheit nicht bloß dort als wirksam geglaubt, wo der Mensch „nichts machen kann"; gerade darin, daß er wirken kann, erfährt der feiernde Mensch ihre Wirksamkeit. Die grammatische Form vieler Gottesnamen bringt dies zum Ausdruck. Er ist der, der macht, daß die Menschen etwas machen können. „Participia causativa" spielen deshalb in den Gottes-Appellationen vieler Religionen eine bevorzugte Rolle[9]. Mit der Sprache der Bibel gesprochen: Gott ist derjenige, „der gemacht hat, daß wir aus Ägypten gingen"[10]. Er ist der, „der macht, daß wir sterben, und macht, daß wir leben"[11].

Auch dieser Sachverhalt läßt sich in der philosophischen Schulsprache ausdrücken. Der „transzendentale" Grund, der allem Seienden die Möglichkeit seines Wirkens und Leidens einräumt, konkurriert nicht mit den „kategorialen" Kausalreihen, innerhalb welcher ein Seiendes auf das andere einwirkt. Schon gar nicht erschöpft seine Funktion sich darin, die „Lücken" in diesen Kausalreihen zu schließen und damit unerklärliche Wendungen im Ereignisverlauf hervorzubringen. Der transzendentale Grund „wirkt" vorzüglich darin, daß er alles kategoriale Wirken eines Seienden auf das andere möglich macht.

Die Philosophen haben begreiflicherweise auf ihr eigenes Geschäft, auf das Erkennen, besondere Aufmerksamkeit verwendet. Darum haben sie das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des transzendentalen Grundes und der Eigentätigkeit des Menschen besonders am Beispiel des Erkenntnisaktes studiert. Die Bedingung der Möglichkeit für den Akt des Erkennens und für seine Beziehung auf erkennbare Gegenstände ist nicht darin wirksam, daß sie dem Menschen die Mühe des Erkennens abnimmt oder, daß sie als ein besonderer Gegenstand neben anderen Gegenständen begegnet, sondern ausschließlich darin, daß sie (um mit Platon zu sprechen) „dem Geiste die Kraft und den Gegenständen die Erkennbarkeit zuteilt"[12]. Gerade die Leistung, in der ein Mensch den anderen am wenigsten vertreten kann, das Denken, ist zugleich empfangene Gabe und verdient deshalb den gedenkenden Dank. Daß darum das Denken, wenn es sich selber richtig versteht, zur dankenden An-dacht wird, hat in unseren Jahren M. Heidegger eindrucksvoll dargestellt[13].

Doch gilt dies nicht nur für das Denken. Daß die göttliche Gnade nicht in den Lücken geschenkt wird, die unsere Leistung noch offen läßt, daß andererseits das Verdienst unserer Leistung weder die Bedingung ist, an die die Gnade geknüpft wird, noch die bloß äußere Folge, die sich aus dem Empfang der Gnade ergibt, daß vielmehr unser eigenes Mühen und Leisten die Gestalt ist, in der die Wirksamkeit der Gnade gegenwärtig erfahren wird, hat eine frühere Fassung der Präfation zum Allerheiligenfeste mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Coronando eorum merita, coronas tua dona."

Daß Verdienst selber Gnade, Leistung selber Geschenk sein kann, das entspricht also zwar sowohl der religiösen Erfahrung wie der transzendentalphilosophischen Reflexion. Aber eben dieser Zusammenhang ist dem öffentlichen Bewußtsein der Gegenwart kaum verständlich zu machen. Sonst könnte es nicht zu dem oft gehörten Einwand kommen, unsere erfolgreich entwickelte Agrartechnik mache die festliche Begehung

---

[9] Zur Bedeutung dieser „Kausativ-Appellationen" für die Sprache der Religion vgl. den im Druck befindlichen Beitrag von *R. Schaeffler:* Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung — Das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von „Sprache" und „Rede", in: *W. Beinert* u. a., Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie, Paderborn 1978.

[10] Ex 20, 2. [11] 1 Sam 2, 6. [12] Platon Politeia VI, 508 e.

[13] *M. Heidegger,* Was heißt Denken? Tübingen 1961, 91 ff.

des Erntedanks anachronistisch. Aber auch die hilflose Antwort, es gebe trotz allem noch Bedingungen für eine gute Ernte, die sich menschlichem Zugriff entziehen, beweist, daß die Gnade, die den Dank verdient, nur dort gesucht wird, wo unser Leisten und Wirken nicht hinreicht. Einwand und Antwort gehen also von der gleichen, religionsphänomenologisch wie transzendentalphilosophisch gleich unzulänglichen Voraussetzung aus. Und doch gilt nicht nur für das Sakrament, wenn auch für dieses in ausgezeichnetem Maße, daß die Gabe des „Opus operatum" gerade darin geschenkt wird, daß das „Opus operantium" die „äußere Gestalt" seiner wirksamen Gegenwart darstellt. Die Fähigkeit zum kultischen Handeln (so scheint es) kann nur in dem Maße eingeübt werden, in dem der Kultus uns lehrt, auch unser alltägliches Wirken als die „äußere Gestalt" für eine empfangene Gabe zu begreifen. Gelingt dies nicht, so wird unser unentbehrliches Ethos der Leistung uns immer unfähiger machen, uns beschenken zu lassen[14]. Wer aber unfähig ist, zu empfangen, der ist auch unfähig zum Fest und zu jenem kultischen Handeln, durch das ein Fest begangen sein will.

3. Historische Bedingungen der Kultfähigkeit und ihre Bedrohung

Mit dem zuletzt Gesagten wurde der hier vorgetragene Gedankengang auf die eingangs gestellte Frage zurückgebracht, ob die Kultfähigkeit zu den „anthropologischen Konstanten" gehöre oder von historischen Bedingungen abhänge und daher, bei Ungunst dieser Bedingungen, bedroht werden kann. Soeben war die Rede von der Weise, wie Kulthandlungen vollzogen sein wollen: als die äußere Gestalt eines „Opus operantium", deren innerer Gehalt ein dem Menschen inmitten seines Tuns geschenktes „Opus operatum" sei. Und weiterhin wurde gesagt, die Fähigkeit zum kultischen Handeln hänge davon ab, daß zwischen dieser Handlungsart und unserer alltäglichen Arbeit eine Entsprechung besteht, die es uns gestattet, auch unser werktägliches Wirken im Lichte des feiertäglichen Kultus neu zu verstehen. Auch unser Werktagswirken ist die äußere Gestalt für die Gabe dessen, der „macht, daß wir etwas machen können", für die transzendentale Bedingung also, die alle kategoriale Kausation erst möglich macht.

Eine solche Entsprechung ist nicht nur aus psychologischen Gründen erforderlich, weil wir die „Feiertagshandlung" verlernen, wenn die Werktagsarbeit uns eine Handlungsart angewöhnt, die zum kultischen Tun in keiner Verwandtschaft mehr steht. Daß zwischen Werktag und Feiertag Entsprechung bestehe, ist überdies auch von der Sache her durch die Eigenart kultischen Handelns gefordert. Nicht zufällig gebietet jenes Gebot, das wir gewöhnlich als das dritte zählen, die Ruhe des siebten Tages und die Arbeit der sechs Tage zugleich. Die Heiligung des Sabbat ist dazu bestimmt, auch die werktägliche Arbeit aus dem Knechtsdienst (Abodah) zur Sendung (Melachah) werden zu lassen (so der Sprachgebrauch des entsprechenden atl Textes). Und das gilt keineswegs nur für das spezielle Verständnis des Kultus in der Religion der Juden und Christen. In den schon erwähnten „heidnischen" Kulten der Fruchtbarkeit und des staatlichen Lebens tritt dieser Zusammenhang womöglich noch deutlicher hervor. Wohl hebt sich immer der Festtag als ein Tag besonderer Art von der Stereotypie des Alltages ab — aber nicht, um durch seine Sakralität den Alltag zu profanieren, sondern gerade, um ihn zu „heiligen". Es läßt sich zeigen, daß eine Reihe von sonst schwer verständlichen Reinheitsvorschriften gerade diese Entsprechung von Kulthandlung und All-

---

[14] Dieser Zusammenhang besteht freilich auch in umgekehrter Richtung. In dem Maße, in dem die Praxis des Kultus uns nicht mehr daran gewöhnt, uns inmitten unseres „Opus operantium" mit dem „Opus operatum" beschenken zu lassen, schwindet auch im Alltag die Fähigkeit, das „geglückte" Werk, das aus der Mühe der Wirkenden hervorgeht und sie dennoch qualitativ überbietet, wie eine Gabe zu empfangen. Vgl. dazu *R. Schaeffler*, Fähigkeit zum Glück, Zürich 1977.

tagsverhalten garantieren soll[15]. Man kann, um mit Paulus zu sprechen, nicht kultisch vom „Tisch des Herrn" essen und alltäglich vom „Tisch der Dämonen"[16]. Gerade die werktägliche Arbeit aber ist es, die ohne Zweifel historischen Veränderungen unterliegt. Hängt also die Kultfähigkeit davon ab, daß zwischen Kulthandlung und Werktagsarbeit eine erkennbare Entsprechung besteht, dann ergibt sich daraus die Gefahr, daß durch die historische Veränderung der Arbeit diese Entsprechung gestört wird und so auch die Kultfähigkeit verlorengeht.

Ist unsere werktägliche Arbeit (so läßt sich fragen) noch heute von solcher Art, daß sie durch Zuordnung zu den Feiertagshandlungen des Kultus „geheiligt" werden kann? Bezeichnenderweise hat unsere Rede von der „Heiligung der Arbeit" gewöhnlich etwas Metaphorisches an sich. So, wie diese Redewendung gewöhnlich gebraucht wird, bezieht sie sich nicht eigentlich auf das Werk, das wir tun, sondern auf die „gute Meinung", in der wir es verrichten, und auf die Treue, mit der wir durch diese Verrichtung eine Pflicht erfüllen. Der Inhalt der Arbeit selbst bleibt demgegenüber beliebig und austauschbar. Dann entsteht der Anschein, nur der Gottesdienst habe im Gegensatz dazu eine eigene Würde, die größer ist als der Wert der freilich auch hier erforderlichen guten Meinung und treuen Pflichterfüllung. Hier nämlich ist es der Inhalt dessen, was getan wird, selber, der die Würde der Handlung ausmacht: die Gegenwart der göttlichen Heilstat in der Gestalt kultischer Handlungen von Menschen. Und so wird sogar dort, wo ausdrücklich von der „Heiligung der Arbeit" gesprochen wird, durch das geläufige Verständnis dieser Redewendung die Entsprechung von Kultus und Alltagswerk im Grunde bestritten.

Natürlich geschieht es nicht ohne Grund, daß wir nicht das, was wir arbeitend objektiv hervorbringen, sondern nur die Gesinnung, in der wir subjektiv diese Arbeit verrichten, gewöhnlich der „Heiligung" für fähig halten. Gemeinhin wird dafür die „technische Rationalität" unserer Arbeit verantwortlich gemacht, d. h. die Art, wie wir den Einsatz von Kräften und Mitteln nach einem Kalkül einrichten, das den erstrebten Erfolg auf vorhersehbare Weise garantiert. In diesem Zweck-Mittel-Kalkül (so sagt man) bleibe kein Raum für die Erfahrung unverdient empfangener Gabe, für die zu danken oder die gar zu feiern wäre. Und in dem Maße, in dem der Alltag uns an solche im wörtlichen Sinne „gnaden-lose", für die Erfahrung unverdienten Empfanges keinen Raum lassende technische Rationalität gewöhnt, werde die Festfeier zur „Ausnahmehandlung", zu einem beziehungslosen Fremdkörper in unserer Erfahrungswelt[17].

Indessen kann es wohl nicht allein darauf beruhen, daß es heute zunehmend schwerer wird, verständlich zu machen, was im Begehen eines Festes geschieht. Das zweckrationale Handeln war auch früheren Zeiten nicht ganz fremd und hat dennoch damals die Kultfähigkeit der Menschen nicht gemindert. Das römische Imperium etwa war gewiß mit technisch-rationaler Perfektion durchorganisiert; und dennoch konnten die Römer die Ermöglichung ihres eigenen politischen Handelns in ihren Säkularfeiern sehr wohl kultisch begehen.

Ein anderer Erklärungsversuch liegt in dem Hinweis darauf, daß unsere Arbeit auf weite Strecken hin aus „geistlosen" Verrichtungen besteht, die keinen Zusammenhang mehr erkennen lassen zu der „Tiefe an Sinngehalt", den die Kulthandlung für sich in Anspruch nimmt. Aber auch solche „Geistlosigkeit" der Alltagsarbeit ist kein Spezifikum unseres Zeitalters. Die Technik hat uns im Gegenteil einen großen Teil der geistlos wiederkehrenden Routinearbeit abgenommen. Immerhin

---

[15] Vgl. *R. Schaeffler*, Kultisches Handeln (s. Anm. 1), 27–30 und 36–38.

[16] 1 Kor 10, 21.

[17] Die Frage, ob die Alltagserfahrung des technischen Zeitalters den Menschen kultunfähig mache, wurde mir in einem Interview gestellt, das in der HerKorr 1976, Nr. 12, unter dem Titel „Kult im Zeitalter technischer Rationalität" veröffentlicht wurde.

ist der Ausdruck „Tretmühle", den wir für solche Tätigkeiten gebrauchen, heute eine bloße Metapher, während in früheren Zeiten Menschen ganz wörtlich in einem Laufrad Schritt vor Schritt setzten, ohne von der Stelle zu kommen, um dadurch z. B. einen Lastenaufzug oder eine Wasserpumpe in Gang zu halten. Und dennoch haben im alten Orient Menschen, die diese Tätigkeit ausübten, durchaus gewußt, was es heißt, eine wasserspendende Quellnymphe kultisch zu verehren.

Näher ins Zentrum des Problems trifft der Hinweis: durch die fortschreitende Arbeitsteilung werde dem einzelnen arbeitenden Menschen nicht mehr die Erfahrung vermittelt, wie aus der Mühe der Wirkenden schließlich das Werk entspringt. Und gerade die Erfahrung davon, daß das gewirkte Werk, wenn es gelingt, die Mühe der Wirkenden glückhaft überbietet und deshalb von ihnen selbst wie ein Geschenk empfangen werden kann (nicht zufällig spricht man davon, ein solches Werk sei „geglückt"), ist jene Alltagserfahrung, die per analogiam verständlich macht, was in religiösen Zusammenhängen der Überschuß des „gewirkten Werkes" (opus operatum) über die „Mühe der Wirkenden" (opus operantium) bedeutet. Wo diese Erfahrung fehlt, schwindet daher zumeist das Verständnis für das, was im Kultus geschieht, und infolge davon geht alsbald auch die Fähigkeit verloren, kultische Handlungen zu vollziehen[18].

Mit der fortschreitenden Arbeitsteilung aber hängt eine zweite Veränderung der historischen Bedingungen unseres „Werktagswirkens" zusammen: das Auseinandertreten von Produktion und Konsum. Das scheint ein rein ökonomisches und soziales Problem zu sein. Und doch bedroht auch diese Veränderung die Möglichkeit, zwischen kultischem Handeln und werktäglicher Arbeit eine Analogie zu erfahren. Darum muß auch auf diesen Sachverhalt hier eingegangen werden.

Wir produzieren nicht unmittelbar die Güter, die wir brauchen, sondern jene, die „der Markt" uns abnimmt; und wir konsumieren nicht unmittelbar, was wir hervorbringen, sondern das, was „der Markt" hergibt. Auf diesem Markt hat das Geld als abstraktes Tauschmittel und zahlenhafter Wertmaßstab längst den Tausch der Güter bzw. Dienstleistungen abgelöst, und eben der Wert dieses Geldes hängt von Mechanismen ab, die der einzelne nicht durchschaut und die sich seinem Einfluß entziehen. Was er leisten muß, um ein gewünschtes Gut zu erhalten, und was er sich leisten kann, wenn er gearbeitet hat, wird also von Kräften bestimmt, die er weder kennt noch beherrscht. Zwischen das Geben und das Nehmen, zwischen das Leisten und das Empfangen ist so das Zusammenspiel undurchschauter und von einzelnen unbeherrschbarer Kräfte getreten. Es ist bekannt, daß auf diesem Sachverhalt die Erfahrung der ökonomischen und sozialen „Entfremdung" beruht. „Entfremdete" Arbeit, d. h. eine Tätigkeit, in der wir uns von anonymen Mächten zu Produktion und Dienstleistung genötigt sehen, und „entfremdeter" Konsum, in dem die Güter, die wir empfangen, uns von anonymen Mächten gewährt oder auch verweigert werden, bilden nun aber keine erfahrbare Analogie mehr zu jenem Tun, in dem die „Mühe der Wirkenden" die sichtbare Gestalt ist für die empfangene Gabe des „gewirkten Werkes". Denn dazu wäre erfordert, daß wir zugleich und in einem erfahrbaren Zusammenhang die Wirkenden und die Empfangenden sind.

Ja noch mehr. Zwischen der Erfahrung entfremdeter Arbeit und entfremdeten Konsums auf der einen Seite und der Weise, wie kultisches Verhalten verstanden sein will, auf der anderen Seite besteht nicht nur Analogielosigkeit, sondern Kontrast. Die Tatsache nämlich, daß die „Mächte", die uns für Produktion und Dienstleistung in Anspruch nehmen und über unsere Möglichkeiten zum Konsum entscheiden, anonym bleiben, erzeugt ein Unbehagen. Nicht zufällig sprechen wir von „Konjunkturen" und benützen also einen Ausdruck aus der Sterndeuterei, um die Unverfügbarkeit der Mächte

[18] S. Anm. 14.

anzudeuten, von denen wir wirtschaftlich abhängen. Dieses Unbehagen aber verlangt danach, den „Feind", der uns hier im Verborgenen um unsere Selbstbestimmung betrügt, zu Gesicht zu bekommen und zu benennen. Popularisierte Ergebnisse aus der Ökonomie und Soziologie werden dazu verwendet, diesen „Feind" zu entlarven. So entsteht die Vorstellung vom „Klassenfeind", der dort, wo wir uns als fremdgesteuert erfahren, „die Drähte zieht". Während also der Kulthandelnde von der Überzeugung getragen wird, daß er inmitten seines Tuns der Beschenkte ist, macht der „Entfremdete" die Erfahrung, sowohl im Leisten wie im Empfangen der Beraubte und Betrogene zu sein.

4. Ein Beispiel für den Kontrast der Erfahrungen: Der Tausch und das Opfer

Um den Kontrast der Erfahrungsweisen deutlich zu machen, die es unter den ökonomisch-sozialen Bedingungen von heute so sehr erschweren, kultisches Handeln zu begreifen, lohnt sich erneut ein Blick auf die Kultpraxis fremder Religionen. Denn die Erfahrung, daß wir unser eigenes Leben nie wie einen festen Besitz in Händen halten, daß wir es vielmehr stets neu empfangen müssen, ist keineswegs jung. Und ebenfalls seit ältesten Zeiten ist bekannt, daß zur Lebenserhaltung und Lebenserneuerung Arbeit nötig ist, und daß wir durch unsere Arbeitsleistung nicht unmittelbar unser Leben reproduzieren, sondern zunächst nur äußere Güter hervorbringen, die wir aus der Hand geben müssen, ehe wir das Lebensnotwendige empfangen können. Mag die Erfahrung der „Entfremdung" sich heute besonders deutlich aufdrängen, die Erfahrung von der Notwendigkeit der „Entäußerung" wurde zu allen Zeiten gemacht.

Die Ernte des Bauern folgt nicht unmittelbar auf die Saat. Der Handwerker muß für seine Produkte erst Käufer finden, ehe er für sie eintauschen kann, was er braucht. Stets also tritt zwischen Produktion und Konsum eine Phase der „leeren Hände", in der wir schon losgelassen haben, was wir hervorbrachten, aber noch nicht empfangen haben, wonach wir ausgreifen. Und stets bemerken wir in dieser Phase der leeren Hände, daß wir „uns selbst" in die Güter und Leistungen hineingegeben haben, die uns nun aus den Händen genommen sind. Aber nicht zu allen Zeiten wurde diese Erfahrung als „Entfremdung" gedeutet, und schon gar nicht entstand zu allen Zeiten der Eindruck, daß dafür ein „Schuldiger" gesucht und verantwortlich gemacht werden müsse. Jahrtausende hindurch galt die Phase der leeren Hände vielmehr als die Weise, wie der Mensch die Selbstentäußerung eines Gottes mitvollzieht, der sich hingegeben hat, damit die Welt lebe. Eben dies aber, daß Gott in diese Güter hinein seine Lebenskraft hingegeben hat, galt als der Grund dafür, daß äußere Güter, die wir empfangen, uns unser eigenes Leben zu schenken und zu erneuern vermögen.

So galt, um ein besonders häufig auftretendes Beispiel zu nennen, in vielen Religionen die rote Erde des Ackers als das äußere Zeichen für die Hingabe des göttlichen Blutes, dessen Lebenskraft es möglich macht, daß auf diesem Acker Nahrung und also Leben für die Menschen wachsen kann.

Hätte nicht ein Gott, sich entäußernd, seine Lebenskraft in die Dinge der Welt hineingegeben, so könnte aller Erwerb uns zwar reich machen an Gütern, und würde uns doch arm lassen an unserem Leben. Es ginge uns wie dem König Midas der griechischen Sage, der verhungern mußte, weil alles, was er berührte, unter seinen Händen zu Gold wurde: äußerer Besitz, nicht Reichtum des eigenen Lebens. Um aus den äußeren Gütern das eigene Leben empfangen zu können, dazu wird der Mensch, der hier geschilderten Deutung gemäß, nur dadurch fähig, daß er zuvor in seinem Geben und Leisten die Selbstentäußerung des Gottes mitvollzieht. Und dies geschieht gerade in der „Phase der leeren Hände" zwischen dem Hingeben unserer Produkte und Leistungen und dem Empfangen der lebensnotwendigen Güter.

Diesem Verständnis des alltäglichen Produzierens und Konsumierens, Leistens und Empfangens entspricht nun die feiertäglich-kultische Handlung des Opfers[19]. Denn auch dort sind es die „leeren Hände", die anzeigen, daß der Opfernde, der die Gabe aus seinen Händen gibt, sich selbst losgelassen hat, um eben dadurch fähig zu werden, die Lebensgabe des Gottes zu empfangen. So wird in der kultischen Opferhandlung jener Möglichkeitsgrund „begangen", auf dem auch im Alltag alles Geben und Nehmen beruht. Denn in der Gemeinschaft mit der Selbsthingabe des Gottes, die in der Hingabe des Opfers kultisch vergegenwärtigt wird, wird jener Möglichkeitsgrund wirksam, der den Menschen befähigt, in seinen Produkten und Leistungen „sich selbst" hinzugeben, aber auch in den empfangenen Gütern „sich selbst" neu zu gewinnen. Und eben diese Fähigkeit ist es, die der Mensch im kultischen Handeln gewinnen muß, wenn der werktägliche Tausch der Güter und Leistungen nicht nur äußeren Besitz vermehren, sondern das Leben erneuern soll. So begründet das Opfer alle „Ökonomie" — während wir Heutigen vorschnell meinen, die Gewohnheit des Güter- und Leistungstausches habe die Möglichkeit des Opfers begründet.

So ist es gerade die „Phase der leeren Hände", an welcher der Kontrast der Erfahrungen besonders deutlich wird. Gilt sie in einer kultisch ausgelegten Welt als Gemeinschaft mit dem sich für die Welt hingebenden Gott, so ist sie in der Erfahrung „entäußerten" Produzierens und Konsumierens nichts anderes als das Zeugnis dafür, daß der Produzierende nicht für sich selbst, sondern für den „Ausbeuter" produziert hat und daß er auch als der Konsumierende nicht das empfängt, was seiner Leistung entspricht, sondern nur das, was „der Markt" ihm zukommen läßt. In einem Weltbild, das durch diese Erfahrung geprägt ist, erscheint sogar das kultische Opfer wie ein „Tauschgeschäft mit dem Himmel", wie ein ins Überirdische projizierter Widerschein der „Marktabhängigkeit" unseres Lebens. Und von hier aus ist es nicht weit zu der marxistischen Auffassung, das „religiöse Elend" sei nichts anderes als die Spiegelung des „ökonomischen Elends", in dem die wirtschaftlichen Verhältnisse uns gefangenhalten.

5. Gründe der Bedrohung — und Chancen der Wiedergewinnung?

Von den beiden eingangs gestellten Fragen hat also die erste eine (vorläufige) Antwort gefunden. Es wurde gefragt, ob und wie ein Typus von Handlungen, der in der bisherigen Geschichte der Menschheit stets eine bedeutende Rolle gespielt hat, wenigstens in Verdacht geraten könne, „unvollziehbar" geworden zu sein. Die gefundene Antwort lautet: Kultisches Handeln ist nicht nur in den Verdacht, sondern in die reale Gefahr der Unvollziehbarkeit geraten; diese Gefahr beruht darauf, daß der Kultus als festliche Begehung nicht nur zum Fest, sondern auch zum Alltag in einer konstitutiven Wechselbeziehung steht; gerade diese doppelte Beziehung aber kann

---

[19] Zwar ist schon in der Antike die Meinung vertreten worden, der Sinn des Opfers bestehe in einer Gabe an die Gottheit. (Vgl. *G. v. d. Leeuw*, Phänomenologie der Religion 1933, 393 ff; *ders.*, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: AR 20 [1920/21] 241 ff). Dann freilich entsteht der Einwand, wie es möglich sein sollte, der Gottheit etwas zu „geben", was sie nicht immer schon besäße, da doch der Mensch mit all seinen Gütern immer schon im Eigentum der Gottheit stehe. Dieses Problem löst sich, wenn der Sinn des Opfers nicht in einer „Eigentumsübertragung" gesehen wird, aber auch nicht, wie v. d. Leeuw meint, in einem „Ingangsetzen eines Kräftekreislaufes", sondern im Mitvollzug einer Selbsthingabe des Gottes für das Leben der Welt. Unter den vielen Zeugnissen der Religionsgeschichte, die für diese Deutung sprechen, sind besonders eindrucksvoll die Kulttexte der Inkas, deren grausame Menschenopfer als kultisch-abbildhafte Wiederholung der Selbsthingabe eines Gottes verstanden wurden. Gerade deshalb erschienen sie den Missionaren wie eine „teuflische Karikatur" des Kreuzestodes Jesu. Und damit hängt es zusammen, daß die entsprechenden Kulttexte erst 1829 in Europa veröffentlicht werden konnten. Vgl. *Bernhardino de Sahagun*, Historia general de las cosas de Nueva Espagna, 1829.

gestört werden, wenn der Alltag mit seinen „profanen" Verrichtungen sich so verändert, daß seine Zuordnung zum Fest und zu seiner Feier nicht mehr gelingt. Diese Antwort auf die erste Frage sei in ihren einzelnen Elementen noch einmal zusammenfassend erläutert.

Der Kultus steht zum Fest in einer konstitutiven Wechselbeziehung. Denn er wird durch das Fest möglich gemacht und macht durch seinen Vollzug das Fest erst wirklich. Das Fest ist der apriorische Möglichkeitsgrund der Feier; die Feier ist die aposteriorische Aktualisierung des Festes. Dieses wechselseitige Verhältnis von Fest und Feier ist darin begründet, daß das Ereignis, das festlich begangen wird und in der Feier des Festes sein „Heute" findet, die je neue Gegenwart dessen ist, was darin „wirkt", daß es uns Menschen zum Wirken ermächtigt.

„Das Fest", sagt M. Heidegger, „ist das Ereignis des Grußes, in welchem das Heilige grüßt und grüßend erscheint"[20]. Und dieser „Gruß", d. h. eine Zuwendung, in der das Heilige uns nahekommt und doch zugleich seine Distanz und Vorbehaltenheit wahrt, ist wie ein „Anruf", den wir dadurch vernehmen, daß er uns zur Antwort fähig macht. Wort und Handlung des Kultus, so dürfen wir interpretieren, sind Antwort auf diesen Gruß; sie sind die gesprochene und tätig vollzogene „Homologie", in der wir Menschen antwortend „das gleiche sprechen", das uns im Gruß des Heiligen zugesprochen worden ist. So ist, wie oben gesagt wurde, die Kulthandlung, in der das Fest gefeiert wird, ihrer Gestalt nach „Wirken und Mühen der Wirkenden", ihrem Inhalte nach aber die Gabe des „gewirkten Werkes".

Aber nicht nur zum Fest, sondern auch zum Alltag (so ist deutlich geworden) steht die kultische Handlung in einer konstitutiven Wechselbeziehung. Denn die ermächtigende Macht des Heiligen, wie die Kultfeiernden sie verstehen, beschränkt sich nicht darauf, Menschen zu jener Sonderklasse von Handlungen zu befähigen, die im Kult vollzogen werden. Die Hoffnung, daß kultisch-sakramentale Handlungen nicht nur etwas bedeuten, sondern auch etwas bewirken, schließt die Erwartung ein, daß diese Wirksamkeit nicht beim Übergang vom Festtag zum Alltag zu Ende sei. Das setzt voraus, daß das Ereignis des Festes zugleich die neue und erneuernde Mächtigkeit jenes Grundes vermittle, der auch im Alltag „macht, daß wir etwas machen können". Feiernd „begehen" wir jenen Grund, der auch unser alltäglich-werktägliches Dasein und Tätigsein trägt und zu jener Gestalt werden läßt, in der dieser Grund selber ermächtigend am Werke ist. Auch dort also, inmitten unseres alltäglichen Wirkens, soll unsere Leistung sich als die „Mühe der Wirkenden" erweisen, in der die Gabe des „gewirkten Werkes" uns geschenkt wird.

Gerade diese Entsprechung aber (so zeigte sich drittens) ist gestört, wenn unsere alltägliche Arbeit die Gestalt eines „entfremdeten" Produzierens und Konsumierens angenommen hat, das uns nicht mehr die Erfahrung vermittelt, daß und wie die Mühe der Wirkenden umschlägt in die empfangene Gabe des Werkes. Diese Störung des Verhältnisses zwischen der Kulthandlung und der alltäglichen Arbeit hat einerseits psychologische Folgen, sofern sie subjektiv das Verständnis kultischen Verhaltens erschwert. Sie hat aber auch und vor allem objektive Folgen, sofern unter diesen Bedingungen der Kultus auch dann, wenn er noch vollzogen und sogar verstanden wird, nicht mehr den „Sitz im Leben" hat, den er beansprucht. Denn weil er nicht mehr in Analogie zu den Erfahrungen der alltäglichen Arbeit steht, wird er zum „Ausnahmeverhalten", statt als Erneuerung unserer gesamten individuellen und gemeinschaftlichen Existenz erfahrbar zu sein. Statt den Werktag zu „heiligen", d. h. auch ihn auf jenen Grund zu stellen, der unser Werk zur Gabe verwandelt, „profaniert" der Kultus nun die werktägliche Arbeit, d. h. läßt er sie als den bloßen Gegensatz zum

[20] *M. Heidegger*, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951, 99.

sakralen Tun erscheinen und räumt uns nur noch die Möglichkeit ein, die Innerlichkeit unserer Gesinnung, nicht mehr das „Äußere" der Handlung zu „heiligen".

Die Gründe, die zu einer Bedrohung der Kultfähigkeit geführt haben, sind insoweit sichtbar und auch verständlich geworden. Doch wurde eingangs noch eine zweite Frage gestellt: Wovon hängt es ab, ob die Mühe um die Wiedergewinnung einer verlorenen Art von Handlungsfähigkeit sinnvoll oder prinzipiell aussichtslos ist? Ob man sich um die Wiedergewinnung der bedrohten und weithin schon verlorenen Kultfähigkeit bemühen *solle*, diese Frage (so wurde gesagt) bleibt den Theologen anheimgestellt — obgleich dem Philosophen die Bemerkung gestattet sein darf, daß der Verlust der Fähigkeit zu einer Klasse von Handlungen, auch rein anthropologisch gesehen, immer eine Verarmung darstellen würde, der entgegenzuwirken eine Aufgabe im Dienste der Humanität sein kann. Hier jedoch steht die andersgeartete Frage zur Diskussion, ob die verlorene Kultfähigkeit wiedergewonnen werden *könne*, oder ob der, der solches versucht, seine Mühe an eine a priori unlösbare Aufgabe verschwendet. Auf diese Frage scheinen zwei Antworten möglich (und doch wird zu zeigen sein, daß keine von ihnen zureichend ist). Die erste, nächstliegende Antwort besagt: Weil es die „Entfremdung" des Produzierens und Konsumierens ist, die den „Menschen von heute" weithin zum Kultus unfähig gemacht hat, ist die Kultfähigkeit nur dadurch wiederzugewinnen, daß zuvor die ökonomisch-soziale Entfremdung beseitigt wird. Der Feiertag mit seiner kultischen Begehung wird nicht eher wieder möglich werden als dann, wenn der Werktag wieder menschlich geworden sein wird. Während also Karl Marx die Religionskritik (der Links-Hegelianer) durch die Kritik an der Ökonomie ersetzen wollte[21], weil das ökonomische Elend immer neu die religiösen Wunschprojektionen erzeuge, müßte nach der hier vorgetragenen Auffassung umgekehrt die Kritik an der Kult-Unfähigkeit (und damit weithin an der Religions-Unfähigkeit) der heutigen Menschen durch die Kritik an den ökonomischen Verhältnissen ersetzt werden, weil die ökonomische Entfremdung die religiöse Handlungsfähigkeit behindert. Beseitigung des ökonomischen Elends macht nach Auffassung von Marx die Religion überflüssig und läßt sie von selber absterben; Beseitigung des ökonomischen Elends macht nach der hier skizzierten Antwort umgekehrt Religion erst wieder möglich, weil erst der menschlich gewordene Werktag die Fähigkeit zur festlichen Begehung des Feiertages wieder entstehen läßt.

Eine zweite Antwort dagegen widerspricht dieser ersten. Sie geht von der Feststellung aus, es führe kein Weg zur vor-arbeitsteiligen Gesellschaft zurück; auch wenn eine solche Hoffnung sich beim jungen Marx ausgesprochen findet[22], sei dies ein unrealisierbarer Traum. Deshalb, so wird nun gefolgert, wird stets zwischen Produktion und Konsum eine lange Reihe, ja ein kompliziertes System von Mittelgliedern treten, deren Unüberschaubarkeit und Unbeherrschbarkeit dem je einzelnen das Gefühl der Entfremdung vermittelt. Darum führt dieser Auffassung gemäß auch kein Weg dorthin zurück, wo zwischen kultischer Feiertagshandlung und Werktagsarbeit jene Analogie

---

[21] „Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik"; *Karl Marx*, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW I, 379.

[22] „Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will — während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden" (*K. Marx / F. Engels:* Die deutsche Ideologie, Vorrede, MEW III, 33).

besteht, die notwendig ist, wenn der Kult so gefeiert werden soll, wie es seinem eigenen Anspruch gemäß ist.
Diese zweite Antwort ist gegenüber der ersten insofern im Recht, als die Verflechtung aller unserer Tätigkeiten in immer umfassendere, darum für die Beteiligten immer weniger überschaubare und beherrschbare Zusammenhänge zweifellos einen unumkehrbaren Prozeß darstellt. Alle Vermenschlichung der Arbeitswelt, so notwendig sie ist, hebt insofern die Erfahrung der Entfremdung nicht auf, die sich bei veränderten Wirtschaftssystemen vielmehr stets in veränderter Form wiederherstellt. Die sozialistischen Systeme sind dafür das deutlichste Beispiel.
Dieses Argument scheint zu beweisen, daß es vergeblich ist, sich unter den Bedingungen der Industriegesellschaft um die Wiedergewinnung der Kultfähigkeit zu bemühen. Dem steht jedoch die Beobachtung gegenüber: Gerade in sozialistischen Ländern, in denen der Kontrast zwischen Programm und Realität, zwischen dem Versuch, Entfremdung zu überwinden, und der Erfahrung, daß sie sich in veränderter Form wieder herstellt, besonders schmerzlich erfahren wird, entstehen Formen eines kultähnlichen Verhaltens wieder. Die „Prozessionen" der Demonstrationszüge, die dabei rezitierten „Litaneien" der Sprechchöre, die mitgeführten „Ikonen" der verstorbenen Parteigründer und der lebenden Spitzenfunktionäre lassen sich nur aus dem Funktionsgesetz des Kultus angemessen verstehen. Menschen „begehen" den Grund, der ihr gegenwärtiges gesellschaftliches Leben trägt und ihnen einen Weg in die Zukunft möglich machen soll.
Zweifellos steht dieses Verhalten (und vor allem seine staatliche oder parteiamtliche „Veranstaltung") unter dem Verdacht der Ideologie, d. h. der Indienstnahme zur Stabilisierung und zur sakral-überhöhenden Rechtfertigung von Machtverhältnissen. Und mit guten Gründen mag man hier von „Ersatzhandlungen" (Surrogaten) sprechen, die eine Lücke ausfüllen, die entstanden ist, als der christliche Kultus seine öffentliche Bedeutung verlor oder gar gewaltsam unterdrückt wurde, sogar von „Fehlbildungen" (Pseudomorphosen), die in verfälschender Weise nachahmen, was im christlichen Kultus einmal seine wahre Gestalt gehabt hat. Aber die „Lücke" würde nicht als solche empfunden, „Surrogate" würden nicht erstrebt und ließen sich deshalb auch nicht ideologisch ausnutzen, und selbst die „Pseudomorphosen" fänden keinen Beifall, wenn nicht immer noch (oder schon wieder?) ein Bewußtsein davon wirksam wäre, was es bedeutet, Möglichkeitsgrund und Hoffnungsziel des gesellschaftlichen Lebens in festlicher Begehung gegenwärtig zu setzen und als wirksam zu erfahren.

6. Kampfritualien — Die Kultform unseres Jahrhunderts?

Die kulthaften Begehungen, wie sie bei den politischen Feiern in sozialistischen oder auch faschistischen Ländern zu beobachten sind, scheinen eine besondere Art zu sein, wie die Erfahrung der gesellschaftlich-ökonomischen Entfremdung, die auch dort keineswegs fehlt, beantwortet wird. Dieser Praxis nämlich scheint folgende Überlegung zugrunde zu liegen. Die „Märtyrer der Revolution", sei es der sozialistischen oder faschistischen, haben den Kampf gegen den „Klassenfeind" bzw. den „Volksfeind", dem man die Schuld für die erfahrene Entfremdung anlastet, am eigenen Leibe leidend erfahren. Sie haben damit jene Selbsthingabe vollzogen, aus der die kommenden Generationen der „Bewegung" die Kraft gewinnen, das neue Leben einer neuen Gesellschaft von morgen zu empfangen. So wird ihr Sterben *an* der Welt von heute zur fortwirkenden Kraft *für* die Welt von morgen[23]. In diese bessere Welt

[23] Die Frage, auf welche Weise ein Tod, den die Gottheit erlitten hat, häufig sogar in einem Konflikt mit anderen weltbeherrschenden Mächten, dennoch für die Welt zum Ursprung der Lebenskraft werden konnte, ist der Gegenstand vieler religiöser Erzählungen, die die Einsetzung des Opferkultes verständlich machen wollen. Eindrucksvolle Beispiele dafür finden sich bei *Adolf Ellegard Jensen*, Die getötete Gottheit — Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1966.

aber kann nur der eingehen, der mit ihnen den Akt der Selbstentäußerung vollzieht. Dies geschieht nun, da die Herrschaft der Feinde schon gebrochen ist, nicht mehr im Leiden unter ihrer Gewalt, sondern durch die Selbstlosigkeit einer Kampfdisziplin, durch welche die Anhänger der Bewegung sich der Macht des eigenen Apparates unterwerfen. In dieser selbstlosen Solidarität mit den Nachfolgern der Helden der Revolution begreifen sie jene Entfremdung, die auch ihnen nicht erspart bleibt, als Gemeinschaft mit der Selbsthingabe derer, von denen die Bewegung ihren Ausgang nahm. Denn auch der Anhänger der revolutionären Bewegung muß mit dem Tod der Märtyrer „verwachsen" sein (ganz so wie der Christ mit dem Kreuz), wenn er hoffen will, aus der Kraft des damals hingegebenen Lebens zur Teilhabe am Leben einer kommenden, besseren Welt befähigt zu werden.

Und eben dieser Zusammenhang ist es, der nach festlicher Begehung und kultischer oder doch kultähnlicher Feier verlangt. Denn nur so wird die Tatsache, daß der Zustand der Entfremdung noch immer andauert, nicht etwa zu einem Anzeichen der Vergeblichkeit, sondern vielmehr zu einem Angebot „kultischer Gleichzeitigkeit". Denn die Stunde des „letzten Gefechts" ist „je jetzt"[24]; die Heroen der Revolution haben zwar dieses letzte Gefecht schon ein für allemal durchgekämpft, aber es muß gleichwohl von ihren Erben immer neu durchlitten werden, damit auch sie Anteil gewinnen an jener radikalen Selbstentäußerung, durch die sie und die vielen Namenlosen fähig werden, sich selbst neu in einem neuen Leben zu empfangen. Es mag sein, daß hier nicht nur von „Surrogat" oder „Pseudomorphose" gesprochen werden muß, sondern von „blasphemischer Karikatur" dessen, was aus der Geschichte der Religionen als kultisches Opfer bekannt ist. Aber selbst dann sind Kategorien des Kultus notwendig, um die Eigenart solcher Feiern und ihre Zuordnung zum werktäglichen Alltag — in diesem Falle zum Kampf gegen den Klassen- und Volksfeind — verständlich zu machen.

Läßt sich aus dieser Beobachtung Auskunft darüber gewinnen, auf welche Weise unter den Bedingungen der Industriegesellschaft nicht nur ein Bedürfnis nach kultischem Verhalten, sondern auch die Fähigkeit dazu wiedergewonnen werden könnte? Von dieser Fähigkeit war im hier vorgetragenen Gedankengang unter einem einschränkenden Gesichtspunkt die Rede, weil diese Perspektive geeignet erschien, die besonderen Schwierigkeiten besonders deutlich zu machen: Kultfähigkeit schließt die Fähigkeit ein, sich inmitten des eigenen Wirkens mit dem „gewirkten Werk" wie mit einer Gabe beschenken zu lassen. Diese Fähigkeit, so wurde weiterhin deutlich, bewährt sich insbesondere darin, jene Phase zwischen Leistung und Empfang (zwischen Produktion und Konsum), die wir im Alltag als die „Phase der leeren Hände" erfahren, auf eine spezifische Weise zu begreifen: als Mitvollzug der „Selbstentäußerung" dessen, der sich hingegeben hat, damit wir in den äußeren Gütern, die wir uns aneignen, zugleich uns selbst, unser eigenes Leben empfangen können. Diese Fähigkeit ist es, die in der kultischen Handlung des Opfers zum Ausdruck kommt. Deshalb ist der Kult in seinem Zentrum stets Opfer gewesen. Und aus eben diesem Grunde hängt die Kultfähigkeit davon ab, ob Menschen auch im Alltag jene Phase zwischen Leistung und Konsum aus dem Zusammenhang der Opferhandlung zu begreifen vermögen. Dies geschieht (so hat sich gezeigt) sogar noch in jenen oft erschreckenden kultähnlichen Feiern der politischen Feste und in der dort vollzogenen „Heiligung" jenes Leidens an der Entfremdung, das im Kampf der Klassen bzw. Völker ertragen wird, in der Hoffnung, so gleichsam in das Leben einer besseren Welt „eingeweiht" zu werden.

Aber ist dies die einzige uns heute noch verbleibende Möglichkeit kultischen Handelns? Läßt sich in der industriellen Gesellschaft, in der wir die Erfahrung der Entfremdung

[24] Vgl. den Refrain der „Internationale".

machen, nur noch der Kampf gegen den „Klassen-" bzw. „Volksfeind" in solcher Weise als ein „Leiden im Dienste des Lebens der Welt" kultisch begreifen und auf solche Art „heiligen"? Ist, um die gleiche Frage politisch zu wenden, nur noch die sozialistische oder faschistische Revolution fähig, in Festen kultischer oder doch kultähnlicher Art begangen zu werden? Muß im Gegensatz dazu in der „bürgerlichen" Welt das Fest zur harmlosen „Fête" entarten, die die Beziehung zum Alltag verliert und nur noch „Entlastungsfunktion" erfüllt?

Unzweifelhaft scheint zu sein: Die Erfahrung der Entfremdung ist nicht rückgängig zu machen, auch nicht durch die sozialistische oder faschistische Revolution. Jede Hoffnung, die sich darauf gerichtet hat, ist durch die Erfahrung der Revolutionen enttäuscht worden. Die Welt, in der wir im Alltag leben, sieht nirgendwo so aus, als sei sie voll von der Lebenskraft, die ein Gott, sich selbst entäußernd, in sie hinein gegeben hätte und die deshalb allenthalben unsere „leeren Hände" zu füllen vermöchte. Die „Phase der leeren Hände" wird, wenn wir mit unseren Alltagsgeschäften befaßt sind, weithin mehr als ein erlittener Raub erfahren, in dem uns das Unsrige entrissen wird; und wenn wir dann wieder etwas zu fassen bekommen, erscheint es uns nicht als Gabe, die uns geschenkt wird, sondern wie eine Beute, die wir den widrigen Weltverhältnissen abgerungen haben. Es ist in einer solchen Welt der Entfremdung verständlich, daß das revolutionäre Kampfritual zur auffälligsten Form kultischer Begehungen wird. Denn diese Art von Feier ist tauglich, auch das alltägliche Verhältnis zu der als feindlich erlebten Welt zu „heiligen": als „Heiligung" des alltäglichen Kampfes gegen den „Klassen- und Volksfeind" durch die revolutionäre Disziplin, deren Selbsthingabe die Gestalt ist, in der die Selbsthingabe der „Martyrer" neue Gegenwart gewinnen und dadurch den Weg in eine bessere Zukunft garantieren soll.

Diese Situation ist nun freilich nicht so neu wie sie scheint. Schon die Verfasser ntl Schriften haben sie gekannt. Dafür seien an dieser Stelle einige Verse aus dem Römerbrief des Apostels Paulus als Beispiel herangezogen. Auch dort nämlich erscheint die Welt, wie sie alltäglich erfahren wird, feindlich. In einer feindlichen Welt aber, so lehrt es der erste Augenschein, wird das Wort „Hingabe" zur Metapher für die Bereitschaft zum Risiko, kämpfend unterzugehen. Hingabe des Lebens im wörtlichen Sinne aber, als Übereignung dieses Lebens an eine geliebte Welt, gar noch als Nachvollzug einer göttlichen Liebe zu ihr, scheint dieser Welt nicht angemessen zu sein. Denn nur „für das Gute (den Guten?) mag einer geschwind zu sterben bereit sein, mit Mühe noch für einen Gerechten" (Röm. 5, 7) — aber, so erwartet der Leser nun zu hören, für einen bösen Menschen und eine böse Welt stirbt weder ein Mensch noch ein Gott. Es ist genug, wenn einer bereit ist, *an* ihr und ihrer Bosheit zu sterben. Und doch liegt der Skopos der hier zitierten Stelle in dem Satze: „Als wir noch Sünder waren, ist Christus für uns gestorben [...] Als wir noch Feinde waren, wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes" (Röm. 5, 8 u. 10). Das bedeutet im hier erörterten Zusammenhang: Gewiß führt kein Weg zurück zu jener Art von Hingabe an die Welt, in der die Menschen früherer Zeiten überall göttliche Lebenskräfte am Werke sahen und daraus die Fähigkeit zum Vertrauen gewannen, sich selber gleichsam loszulassen, um sich von diesen göttlichen Lebenskräften der Welt tragen zu lassen. Aber die Ritualien des politisch-revolutionären Kampfes beweisen, daß diese Situation die Bedingungen kultischen Handelns keineswegs beseitigt, wohl aber verändert hat. Die Frage lautet nicht, *ob* unter diesen Bedingungen kultisch gehandelt werden kann, wohl aber, *welcher* Kultus sich an unserer Welterfahrung bewährt und darum in Analogie zu unserer Alltagspraxis vollziehbar bleibt: das Kampfritual der revolutionär-politischen Feiern allein? Oder auch und vor allem der Kultus der Versöhnung?

7. Fähigkeit zum christlichen Kultus – Fähigkeit zur Versöhnung

Die Fähigkeit zum Kultus, so hat sich gezeigt, geht in dem Maße verloren, in dem die Feier des Festes darauf abzielt, eine bloß feiertägliche Ausnahmewelt aufzubauen, zu der religiöse Ausnahmehandlungen solcher Art gehören, daß sie zum Alltag und seinen werktäglichen Verrichtungen in keiner Analogie mehr stehen. Mit diesem Hinweis soll nun keineswegs die Sonderstellung des Festes gegenüber dem Alltag, des Kultus gegenüber der werktäglichen Arbeit in Frage gestellt sein. Im Gegenteil. Gerade dem Alltag wird schlecht gedient, wenn dem Feiertag sein spezifischer Inhalt geraubt wird, wenn der Gottesdienst nur die alltägliche Mühe um die Gestaltung der Welt auf eine vermeintlich „feierliche" Weise wiederholt. Nicht selten ist dort, wo die vermeintliche „Kultunfähigkeit" der heutigen Menschen beklagt wird, weit mehr der schwindende Mut zum Fest zu beklagen, der sich darin äußert, daß der feiernden Gemeinde im Grunde nichts anderes angeboten wird als ein „Werktag mit anderen Mitteln". Der Alltag selber braucht das Fest, weil das Werk des Alltags seinerseits mehr sein soll als der bloße Knechtsdienst (Abodah), und sei es der notwendigste, pflichteifrigste Knechtsdienst an den Notwendigkeiten unseres Lebens. Auch und gerade die alltägliche Arbeit muß, wenn sie nicht nur Güter erzeugen und vermitteln, sondern Leben erneuern will, zur Sendung (Meladah) werden, und sie wird es nur, wenn sie auf jenen Möglichkeitsgrund gestellt wird, den wir in der Feier des Festes „begehen". Dies verlangt die Sonderstellung des Festes gegenüber dem Werktag; aber es verlangt ebensosehr die Beziehung zwischen beiden.

Das gilt (so hat sich gezeigt) auch unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute, auch in einer Welt, die uns die Erfahrung der „Entfremdung" vermittelt und deshalb als feindlich erscheint. Sogar der Kampf mit der feindlichen Welt (so zeigen die politisch revolutionären Kampfritualien) eröffnet nur dann die Hoffnung auf das neue Leben in einer neuen Welt, wenn die selbstlose Disziplin der Kampfgenossen als jene „Selbsthingabe" begriffen wird, in der die Selbsthingabe der Revolutionshelden abgebildet und gegenwärtig gesetzt werden kann. Ob die Menschen der Industriegesellschaft mit ihren Entfremdungserfahrungen *nur noch* zu diesen politischen Kampfritualien fähig sind, ob sie die Fähigkeit zum spezifisch christlichen Kultus bewahren oder verlieren, hängt also davon ab, ob jene spezifischen Inhalte, die in diesem Kultus „begangen" werden, einen neuen Grund und Boden bereitstellen, der inmitten dieser feindlichen Welt ein „Stehen und Gehen" spezifischer Art möglich macht. Verlust oder Wiedergewinnung der Kultfähigkeit hängt also weit weniger (als man gemeinhin denkt) von bloß religionspsychologischen oder religionssoziologischen Bedingungen oder religionspädagogischen Bemühungen ab. Diese entscheiden (so hat sich gezeigt) vielmehr darüber, welche Art von Kultus den Menschen von heute „vollziehbar" erscheint. Der christliche Kult wird dann vollziehbar bleiben, wenn seine Inhalte als die Einräumung eines Möglichkeitsgrundes für eine spezifische Bewältigung dieser Weltsituation erfahren werden. Darum ist zu fragen: Welches ist das „gewirkte Werk", mit dem sich, inmitten der „Mühe der Wirkenden", der Christ beschenkt weiß?

Es scheint kein Zufall zu sein, daß im Corpus der paulinischen Schriften dort, wo von Versöhnung die Rede ist, bevorzugt die Sprache des Kultus verwendet wird. Wenn der Apostel das Wort der Versöhnung ausspricht, so spricht er „in der Maske Christi" (2 Kor 2, 10) – so wie bei manchen Kultprozessionen der Liturge, in dessen Gestalt der Gott in die Stadt einzieht, die Maske des Gottes trägt[25]. Und wenn er Christus als den Gekreuzigten predigt, dann gilt ihm das dort vergossene Blut seines Herrn als die „Versöhnung mit Gott" (Röm 5, 10), zugleich aber, wie eine deuteropaulinische Schrift durchaus sinngemäß fortfährt, als das Niederwerfen der „Trennmauer" zwi-

[25] Vgl. R. *Schaeffler*, Kultisches Handeln (s. Anm. 1), 23; *ders.*, Vom Sinn der Wallfahrt (s. Anm. 6) 32–34.

schen den Menschen (Eph 2, 14). Der Tod als Stiftung des Friedens zwischen Gott und den Menschen, aber auch des Friedens der Menschen untereinander, diese Deutung nimmt uralte Begriffe des Kultus wieder auf. Denn gewiß ist Christus *an* dieser Welt und ihrer Bosheit gestorben, und insoweit bestand das „Werk der Wirkenden" darin, ihn getötet zu haben. Aber das darin „gewirkte Werk" war von anderer Art. Es war die „Tötung der Feindschaft" (Eph 2, 10), welche die Menschen von Gott getrennt und untereinander entzweit hatte. Nicht zufällig ist die Unterscheidung zwischen dem Opus operantium und dem Opus operatum, die für die Sakramentenlehre so wichtig wurde, von den Theologen zunächst entwickelt worden, um die Passion Jesu zu deuten, die als Werk der Wirkenden eine Sünde, als gewirktes Werk aber das Heil der Welt gewesen ist[26].

Dies also ist der Grund, den die christliche Gemeinde in ihrem Kultus „begeht" und der es ihr möglich macht, ihren Weg in die Zukunft zu gehen. Darum braucht sie in ihrem feiertäglichen Tun die werktägliche Erfahrung der Entfremdung weder zu vergessen noch vor ihr in eine Ausnahmewelt des Feiertages zu fliehen. Vielmehr gewinnt sie in der kultischen Begehung des Todes Jesu die Fähigkeit, sich nun auch ihrerseits an eine als feindlich erfahrene Welt so hinzugeben, daß sie nicht nur *an* ihr und ihrer Bosheit zugrundegeht, sondern *für* sie und ihre Versöhnung tätig wird. Wie die revolutionären Kampfritualien den werktäglichen Kampf gegen den „Klassen- bzw. Volksfeind" heiligen sollen, so heiligt die kultische Feier des Kreuzestodes Jesu die werktägliche Selbsthingabe der Gemeinde für die Versöhnung der Welt. Auf diese Weise aber wird jene Entsprechung von Fest und Werktag, von kultischer Begehung und werktäglicher Sendung wiedergewonnen, die durch die Erfahrung der „Entfremdung" verlorenzugehen drohte und von der es noch abhängt, ob die „Fähigkeit zum Kultus" wiedergewonnen werden kann.

Kultus (so wurde an früherer Stelle gesagt) beruht auf der Erfahrung, daß auch unser alltägliches Wirken die „äußere Gestalt" ist, in der das Werk, wenn es glückt, uns als Gabe geschenkt wird: Opus operatum, das alles Opus operantium qualitativ überbietet. Gerade dies aber, so darf nun hinzugefügt werden, wird nirgendwo deutlicher erfahren als dort, wo Versöhnung gelingt. Eine feindlich gewordene Welt, in der alles dafür zu sprechen scheint, daß sie vom Menschen nichts anderes als den Kampf der Völker und Klassen verlangt, macht das Werk der Versöhnung ebenso nötig, wie sie es dem ersten Augenschein nach unmöglich macht. Wir sind mit all unseren Mühen für dieses Werk in Anspruch genommen, denn es kann nicht anders geschehen als in der Gestalt unseres Wirkens. Aber wir wissen, daß dieses Werk nur gelingen kann, wenn es uns als das „gewirkte Werk" als Gabe geschenkt wird, für das die „Mühe der Wirkenden" nur die äußere Gestalt bereitstellen kann.

Kultfähigkeit (so wurde gesagt) ist die Fähigkeit, in feiertäglichen Gottesdiensthandlungen jenen Grund zu „begehen", der im Alltag den Weg einer Sendung zu tragen vermag. Sollte die Fähigkeit zum christlichen Kultus sich nicht darin bewähren, daß die Feier des Herrentodes uns jenen Boden unter die Füße gibt, der uns befähigt, im alltäglich-werktäglichen Mühen jenen Weg der Versöhnung zu gehen, auf den wir als Diener des Kreuzes gesandt sind?

---

[26] „Denn Gott wollte nicht die Aktion der Juden, die böse war, wohl aber die Passion [Christi], die gut war" (*Petrus Lombardus* Lib. I Sent. dist. 48, cap. 2). „So billigt Gott die Passion Christi [. . .] die das Opus operatum der Juden war, nicht aber [. . .] die Aktion, durch die sie diese Passion bewirkt haben" (*Petrus von Poitiers* Sent. Lib. I cap. 16).

ANGELUS A. HÄUSSLING

Heute Feste feiern?

Zu einigen Schwerpunkten heutigen Verständnisses der kirchlichen Feste

Weniges im kirchlichen Leben ist des Studiums so wert und der pastoralen Sorge so empfohlen wie das Fest, die Festfeier. Denn, überspitzt gesagt: das Fest ist nichts typisch Religiöses, sondern etwas Urmenschliches; im Feiern von Festen sind alle Menschen einig und erreichbar, und das Fest müßte darum auch in Zeiten schwindender Religiosität zum Bleibenden gehören. Das Fest gehört ins Dasein des Menschen wie das Schlafen zum Wachen, wie der Tod — und die Gefährdung zum Tode — zum Leben. In der Feier von Festen bildet sich die tragende Kommunikation, so wie (das Beispiel schlechthin) allenthalben ohne eine Ausnahme, gleich welche Kultur und Epoche befragt wird, die lebenslange Ehe aus der Hochzeit existiert. In der Feier von Festen lebt auch die Gemeinde Christi, findet sie in sich selbst die unerläßliche Kommunikation, und in der Feier von Festen kann sie sich auch jenen gewinnend öffen, die ihr fremd und entfremdet gegenüberstehen.

Für die meisten Leser haben wir jetzt schon zu viel behauptet; unsere Sätze schmecken nach Triumphalismus, und den wollen wir zu Recht nicht mehr. Doch sei dem Schreiber noch die Frist gegönnt, das Behauptete in größerem Kontext zu erklären und zu erhärten[1].

Keine Menschen ohne Fest

Fest, Feier (wir werden beide noch unterscheiden) gibt es überall, wo Menschen leben, auch dort, wo die Menschen (präsumptiv oder gar faktisch) areligiös leben. Und wenn es auch die äußerste Perversion von Menschenleben ist, die ausbeuterische Knechtschaft in Unfreiheit, die (wie man immer wieder hören kann) so perfekt der Kapitalismus (aber nicht minder perfekt seine extreme Umkehrung) betreibt: auch dort muß der Leistungsdruck von Frist zu Frist gelockert werden, zu einer Regenerationspause, wie man sie schließlich auch Maschinen schuldig ist — eine Perversion des Festes, gewiß, aber auch ein Erweis, daß ohne die Momente des Transzendierens der Leistungsalltag schließlich leerläuft.

Noch eindrucksvoller demonstrieren die politischen Heilbringer, wo immer sie die Macht ausüben, auch wenn sie noch so gottfern und areligiös sich gebärden, daß das Fest zum Menschendasein gehört. Sie erweisen sich selbst den mit der Machtübernahme erreichten angeblichen Heilszustand mit aufwendigen Feiern und Festen, die die Zeit neu messen und den Daseinsraum ins Vollendete weiten[2] — bis hin zu einer neuen Perversion des Festes, daß nämlich dem, der solches ideologisiertes Heil nicht akzeptieren kann (weil er den Trug durchschaut), der heilige Krieg angesagt und aufgezwungen wird, der totale Sieg- oder Untergangskrieg, der dann selbst zum Fest schlechthin

---

[1] Über das Fest gibt es aus den letzten Jahren einige lesenswerte Literatur. Wir nennen zwei Titel, denen wir viel verdanken, die ihren Ansatz weit voneinander entfernt nehmen und sich darin gut ergänzen: *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963, und: *G. M. Martin*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes. Stuttgart 1973 (Urban-TB, 604). In: Lexikon der Pastoraltheologie. Freiburg 1972 (HB der Pastoraltheologie, 5), haben wir in den Artikeln „Kirchenjahr", „Tag", „Woche", „Zeit" unseren eigenen Ansatz näher ausgeführt. Vgl. auch *A. Häußling*, Solange Gott Heil anbietet, gibt es seine Feste. Vom Sinn des Kirchenjahres, in: LS 20 (1969), 205—210.

[2] Eindrucksvoll dargestellt von *J. Pieper*, o. c. 111—119, an der Geschichte des 1. Mai in den Ideologien des Nationalsozialismus und leninistisch-stalinistischen Marxismus; s. auch unsere in Anm. 21 genannte Arbeit.

wird: Daseinshöhepunkt, Daseinstranszendierung für die Krieg Feiernden und sich im Krieg Opfernden. Eine Analyse, was 1914 den Nationalisten aller Fahnen „der gerechte Krieg" bedeutete, was 1939 dem „Volk ohne Raum" als „entscheidender Kampf ums Dasein" suggeriert wurde, was dem waschechten Kapitalisten (wenn's ihn noch gibt) der Konkurrenzkampf auf dem angeblich „freien Markt" bringt, was den Marxisten aller Konfessionen der Klassenkampf und, soweit man dann oben mit das Sagen hat, die „Diktatur des Proletariats" wert ist, eine Analyse dessen also würde zeigen, daß solcher Krieg das Gegen-Fest geworden ist, wie eben die soziopolitischen Heilslehren unserer Zeit tatsächlich die wahren Gegen-Kulte und Anti-Religionen sind[3].

Fest heißt: Unheil ist doch schon überwunden

Das Fest gehört deshalb zum Dasein des Menschen, weil es im Menschen den Tod gibt, die existentielle Gefährdung durch alle Zeitmomente hindurch auf das Ende hin, und dies für den einzelnen Menschen wie auch für alle menschlichen Gemeinschaften — und weil es daneben und darin, aus Erinnerung und Hoffnung, auch die Verheißung, ein Angeld des Grenzenlosen gibt, des Heilszustandes, da die Drohung des Todes zusammenbricht, die Grenzen der Freiheit, die uns so fesseln, zergehen, das Recht auf Gerechtigkeit sich erfüllt. Und die Zeitstellen, wo sich beides trifft: Leben trotz Tod, Heil trotz Bedrückung, Freude trotz Unrecht, Befreiung trotz Sorge, Bruderschaft trotz Gesellschaftszwang, diese Zeitstellen sind die Feste der Menschen. Und das Verhalten des Menschen an ihnen nennen wir Feier.

Da ist jetzt gleich anzuhalten: weil in der Feier von Festen Tod, Bedrückung, Unrecht, Sorge, Hierarchie zurücktritt, gehört auf der einen Seite so etwas wie der Exzeß einfach zum Fest: man genießt selbstvergessen, mit der Unvernunft des neu erfahrenen Urvertrauens, man lebt über die realistischen Verhältnisse, stimuliert sich noch in die Überfreude hinein. Der Druck des Alltags ist nicht mehr allherrschend; er zählt jetzt nicht. Wer hat das nicht schon beobachtet, bei anderen und bei sich selbst? Auf der anderen Seite liegt hier die Gefahr des Feierns und der Ansatz für die mehr oder weniger geschickten Propagandisten, mit Festen einen unwahren Schein zu suggerieren und die Menschen, voran sich selbst, zu betrügen. Es wird ideologisch so manipuliert, als gäbe es nicht mehr Tod, Bedrohung, fundamentales Unrecht, und all das andere, oder als seien das nur noch unerhebliche Restbestände einer prinzipiell schon überwundenen unaufgeklärten Vorzeit, als ließe sich das alles ohne weiteres in Kürze mit Geschick und Fleiß ändern — und wie gern ist der bedrohte Mensch bereit, das zu glauben, das Schein-Fest des (Selbst-)Betrugs mitzufeiern; wie gern hintergeht er sich selbst und flieht vor Tod und Not, die psychischen und materiellen Drogen konsumierend, die die Härte der Welterfahrung auflösen und für die nächsten Momente in Feierstimmung bringen, auch wenn es eigentlich nichts zu feiern gibt. Man braucht nicht lange nach Beweisen für das Gesagte zu suchen; die Drogenszene, als Extremfall, ist in unser aller besorgtem Bewußtsein.

Das Fest der Kirche: die Passion des Herrn

Damit wäre schon ein erstes Postulat konstatiert, dem ein richtiges Fest genügen muß: es muß die ganze Realität des Menschendaseins erfassen, unter Einschluß seiner steten Bedrohung. Kein „Als ob" eines Dolce vita — und dann muß doch einsam gestorben werden, und am Unrecht in Gesellschaft und Politik hat sich nichts geändert, es

[3] Der Krieg, bekanntlich „der Vater aller Dinge" (Heraklit), als Gegen-Fest verdient eingehende Beachtung; gelegentliche Bemerkungen dazu bei J. Pieper.

herrscht weiterhin[4]. Auch die Feste der Kirche, von denen wir eigentlich reden sollten, müssen diesem Postulat der Wirklichkeitsnähe genügen.

Und sie erfüllen das Postulat: immer geht es in ihnen um Tod. Denn die Feier der Feste der Kirche ist die ewig gültige Passion ihres Herrn. Ein Tod, der aller Menschen Schicksal teilt; ein Tod, der durch die Auferstehung in die Endgültigkeit gebracht wird, so daß dieser Jesus jedem zum Tod Vorgehenden Bruder sein kann, sofern dieser Jeder das Fest der Gemeinde Jesu mitfeiert. Kein anderes Fest kann die Kirche feiern als das Pascha-Mysterium, wie es das Konzil wieder benannte[5], das Osterfest also[6], weil nur diese Feier realistisch und weltbezogen ist. Tatsächlich feiert die Kirche immer nur Ostern: an jedem Sonntag, am Jahresostern, an den Feiern derer, die die Gnade Gottes erwählte und durch den Tod hindurch bewahrte, an den Festtagen der Gemeinde selbst; immer heißt es auf dem Höhepunkt der Feier: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst (in Herrlichkeit)"[7]. Als keine Flucht in eine vermeintlich heile Welt, die in trautem Kreis noch gerettet werden sollte; auch kein derart eine Vergangenheit nachspielendes Zurückwenden zu Jesus, als ginge es nicht um ihn als den im Tod Lebendigen morgen und heute, trotz des vertieft erkannten Anamnesecharakters aller kirchlichen Gottedienstfeier; aber natürlich auch nicht ein Belassen im Pferch unserer tristen Endlichkeit, als glaubten wir nicht an die Auferstehung unseres Herrn, sondern möchten alles durch die eigene Leistung ins rechte Lot bringen wollen.

Konkret heißt das, daß das Fest der Kirche zwar durchaus in den Kategorien von Freude angesiedelt ist, auch der ästhetischen Schönheit nicht entbehren wird und darf (was wir heute, unsicher im Lebensstil wie wir sind, zweifellos zu wenig pflegen)[8], daß unser Fest aber sich durch Nüchternheit auszeichnet, durch die rationale Kontrolle über den wahren Grund und Anlaß des Feierns. Es ist kein gutes Zeichen, wenn in einer Gemeinde von Christen Feste nicht anders denkbar sind als mit intensiverem Konsum von Stimulantien. Die alte Kirche war stolz auf die „ebrietas sobria", die „nüchterne Begeisterung" ihrer Feste. Auch in der Umwelt unserer Tage können sich unsere Feste durch ideologische und materielle Konsumkritik auszeichnen. Die Feste „draußen" gelingen doch darum nicht mehr, weil in die Feier keine Quadragesima des willigen Verzichtes mehr integriert ist.

Auch Weihnachten ist ein Osterfest

Ein konkreter Prüfstein, ob die Festfeier der Gemeinde diesem Postulat genügt, ist unsere Verkündigung an Weihnachten, dem gerade in der abendländischen Kirche so beliebten und darum problematischen Fest, überdies jetzt noch tüchtig von unseren

---

[4] Die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" hat das Verdienst, im Beschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit" (verabschiedet 22. 11. 1975), vor allem in I. 3, ein klares Kriterium gegenüber allen Ideologien mit dem Satz aufgestellt zu haben, daß es keine Gerechtigkeit (man kann auch sagen: kein endgültiges, wahres Fest) gibt, wenn nicht das vergangene Leiden der Toten dem Vergessen entrissen und mit Sinn erfüllt bleibt. Bekanntlich hat hauptsächlich J. B. Metz diesen Gedankengang entwickelt.

[5] So nicht nur in der Liturgiekonstitution (Sacrosanctum Concilium 5 f. 61. 104. 109), sondern auch in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes 22. 38) und, besonders eindrucksvoll, im Missionsdekret (Ad gentes 5. 13. 14 [an den beiden letzten Stellen dem Inhalt nach]), als Inhalt der Missionspredigt und Ziel des Christ-Werdens.

[6] Die klassische Studie ist immer noch *O. Casel*, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW 14 (1938), 1—78.

[7] Ordo missae des Missale Romanum von 1969, Akklamation nach der Konsekration („in Herrlichkeit" nur in der deutschen Fassung).

[8] Ein Beleg dafür ist das fast völlige Fehlen der früher selbstverständlichen theologischen Ästhetik in der zeitgenössischen Theologie. Die große Ausnahme ist das umfangreiche Werk von *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln 1961 ff (zuletzt, in teilweise 2. Aufl., in 7 Teilbänden).

Konsumdiktatoren mißbraucht. Ist das in unser Festverständnis schon wieder integriert, daß auf dem Höhepunkt dieses Festes die memoria passionis verkündet wird? Weil (wie bei jeder Geburtstagsfeier) es nicht eigentlich um das factum brutum des Geborenwordenseins geht, sondern um den lebenden Menschen, dessen Existenz in unserer Welt gut und deshalb einer Feier wert ist[9], die Existenz Jesu Christi aber wahrhaft gut, heilspendend, endgültig nur kraft seiner Passion verkündet werden kann. Nur weil es Ostern gibt, kann die Kirche Weihnachten feiern[10].

Das Fest fordert Einheit in die Weite

Ein zweites Postulat an die heutige Festfeier der Kirche fügt sich gleich an. Feste kann feiern, wer, aus der existentiellen Not gerettet, das Dasein in dieser Welt von neuem als gut erfährt. Die Befreiung, an die die Kirche glaubt, ist indes keine für die Einzelseele, sondern, insofern Rettung aus dem alle bedrohenden Ende, eine Befreiung zur universalen Bruderschaft der Geretteten. Die Feste der Kirche schließen nicht eine sektenhafte Feiergruppe ab, sondern entgrenzen die Ortsgemeinde in die Weite der Weltkirche und in die Weite der Menschheit. Das Fest der Kirche ist aus sich selbst eschatologisch: erst *das* Osterfest wird richtig gefeiert, wenn der Herr einmal die volle Zahl der Brüder geladen haben wird, kurz zuvor, ehe er kommt. Das hat man natürlich immer schon gewußt. Man legte Wert auf einen einheitlichen Termin der Hauptfeste (vom Sonntag schon gar nicht zu reden), und stritt sich einige Male heftig um den richtigen Ostertermin[11].

Man bereitete sich auch auf die großen Feste vor, indem man dem Bruder in Not Hilfe bereitstellte, übrigens gerade für die Ostervorbereitung der römischen Kirche ein typischer Zug. Auch der fromme Volksbrauch wußte um die integrative, vereinende Kraft der Feste[12] und bezog sogar das liebe Vieh mit ein, dem auch sein Festessen gegönnt wurde. Heute sind wir noch empfindlicher geworden, weil das soziale Unrecht weltweit bewußter geworden ist. Die Gemeinde der Frommen darf weniger als früher für sich allein feiern. So etwas wie Misereor, Adveniat, Bruder in Not (oder wie sonst die ähnlichen Aktionen heißen) gehören notwendig zu den Festen der Großkirche, und ohne ein Ähnliches sollten auch die Ortsgemeinden keine Feste mehr feiern. Daß diese Aktionen schon in kurzer Frist sich so verwurzeln konnten, gehört zu den Zeichen dafür, daß der Glaube in der Kirche unserer Tage wohl doch stärker wurzelt, als unser skeptischer Sinn das zunächst meint.

---

[9] J. Pieper nimmt die Geburtstagsfeier zu Recht als Modell des Festes. S. auch unsere in Anm. 21 genannte Arbeit.

[10] S. dazu *R. Berger*, Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres, in: ALW 8, 1 (1963), 1—20. Es empfiehlt sich von daher, das „Kirchenjahr" (übrigens ein recht junger Begriff) nicht übermäßig zu systematisieren, gar als wolle es eine Kurzfassung des Lebenslaufes Jesu bieten. P. Parsch, immerhin ein kompetenter Beurteiler, nannte das „Kirchenjahr" einmal rundweg „eine Schulkonstruktion, die in den liturgischen Büchern keinen Widerhall findet . . . (es gibt dort) bloß Festzeiten und ein tempus per annum" (Bibel und Liturgie 14 [1939/40] 53). Der Sache nach stehen sicher die Feste vor dem „Kirchenjahr".

[11] Die Kirchengeschichte kennt zwei Osterfeststreite. Leider haben die Bemühungen, in Ost- und Westkirche zu einem einheitlichen Ostertermin zu kommen, noch nicht zum Ziel geführt (immerhin ist der Sonntagstermin noch in der ganzen Christenheit gewahrt). Vgl. auch 2. Vatikanum, Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium, Anhang.

[12] In den meisten Landschaften wurden die großen Familienfeste (Hochzeit, Primiz) von der ganzen Dorfgemeinschaft mitgefeiert, oft unter Beteiligung der Gäste an den Kosten. Daß die Sozialkomponente heute mehr als früher auch bei den liturgischen Segnungen beachtet werden muß, ist allgemein bekannt; es ist etwa untragbar, Arbeitsinstrumente zu segnen (z. B. Fischerboote), wenn die soziale Gerechtigkeit nicht gegeben ist. Zahlreiche Hinweise dazu etwa in *J. Baumgartner* (Hg.), Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche. Zürich 1976.

Ein rituelles Zeichen der Einheit in der Gemeinde

Das Konzil hat da übrigens die Chance einer Festfeier gegeben, die in der Mehrzahl der Gemeinden noch auffallend wenig wahrgenommen wird. Das wahre Fest (jeder weiß das) hat eine einende Macht; Klassen- und Funktionsunterschiede sind über dem Feiern bruchlos relativiert: der Direktor sitzt schließlich neben dem Hausmeister, ohne Gesichts- und Autoritätsverlust. Auch in der Kirche eint das recht gefeierte Fest; alle fühlen sich schließlich als die eine Gemeinde Christi, gleich welchen Dienstrang der einzelne in ihr einnimmt. Nur so ist das ja auch richtig, denn die Gabe des Festes ist für alle die eine und selbe: Christus der Herr. Intensive Gestalt dieser einen und einenden Gabe ist das Sakrament der Eucharistie.

Nun brachte eine fatale Entwicklung in der abendländischen Kirche gerade hier eine differenzierende Uneinheit: die Vollgestalt des Sakramentes, die Brot- *und* Kelchkommunion, blieb dem Klerus vorbehalten, so daß mit dem Zurücktreten der zeitbedingten Gründe dieser Regelung es so ausschauen möchte, als sei der Klerus aus sich selbst der einen Heilsgabe des Festes in bevorzugter Weise teilhaftig. Wir haben uns so sehr an diese Praxis gewöhnt und durch die Konkomitanzlehre schon so lange theologisch abgesichert, daß wir kaum mehr merken, wie sehr diese Weise des Sakramentenempfanges gegen den Sinn der Festfeier ist, dort schon Einheit zu stiften, wo fürs erste noch Unterschiedenheit waltet. Das Konzil hat das rigorose Verbot der Kelchkommunion aufgehoben. „Die Wiederherstellung der Kommunion unter beiden Gestalten darf man als großes Ereignis der Kirchengeschichte bezeichnen ... Sie kam als reife Frucht, als Gabe der Liebe Gottes und der Mutter Kirche"[13]. Gerade darum ist die Kelchkommunion, diese „volle Zeichenhaftigkeit" der Kommunion[14], eine Gabe des Festtages, vom Sakrament aus die *eine* Gemeinde auch im Ritus des Empfanges aufbauend; ein unguter, die Einheit der Festgemeinde störender Klerikalismus schwindet. Eigentlich wunderlich, daß noch so wenige Gemeinden diese Chance eines festlichen Zeichens realisieren. Sind die äußeren Schwierigkeiten so groß?

Das Fest geht vor die Kirchentüren

Es ist nun eigentlich nicht mehr nötig, darauf zu verweisen, daß in der Gemeinde Christi das Fest nicht nur für das Gotteshaus Einheit stiftet und die Feier auch vor der Kirchentüre weiterwirken soll, und daß das Fest doch auch im Leben der Gemeinde Ausdruck finden muß. Der ernste Nordländer, der so gesammelt wie pflichtbewußt am Gottesdienst teilnimmt, wirkt nicht nur auf den Gastarbeiter aus dem Süden unfestlich; er ist es wohl auch wirklich. Zwar hat sich schon viel liturgische Steifheit gelockert. Aber so wie unseren Ahnen[15] ist es uns, in unseren nun anderen Verhältnissen, noch nicht gelungen, die Feste der Gemeinden in noch anderen Räumen unserer Existenz auszufeiern. Muß die Volkskirche noch mehr schrumpfen, bis notgedrungen den wenigen Gebliebenen die Agape das Fest der Eucharistie weiterführt und das Fest wieder wird, was es von sich aus ist: ganze Feier, „Kult" den ganzen Menschentag über?

Das Besondere des Festes der Kirche: das Ende der „heiligen Zeit"

Das Fest (sagten wir eingangs) ist nichts typisch Religiöses, es sei denn, man verstehe (was man mit einigen Gründen tun dürfte) ein Leben aus der getätigten Meditation der Urgründe des Menschen als ein religiöses Leben. Gerade weil die Formen des Feierns ambivalent sind, noch mehr: wenn, wie die bittere Erfahrung

---

[13] *Th. Schnitzler*, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier. Freiburg 1976, 200.

[14] Institutio generalis Missalis Romani (1970), n. 240; ebd. n. 242 über den theologischen Sinn der Vollkommunion, und bis n. 252 die Detailregelungen.

[15] Über den oft exzentrischen Festbrauch des Mittelalters („Osterlachen", „Narrenfest") handelt verschiedentlich *G. M. Martin* (s. Anm. 1).

lehrt, mit Formen festlichen Feierns propagandistischer Betrug getrieben werden kann, gerade darum muß das Fest der Kirche und in der Kirche heute sein Proprium eindeutig markieren. Es liegt (wir sagten es schon) im Heilshandeln Gottes jetzt wie einst, gewirkt in Tod und Erhöhung unseres Herrn. Das Fest der Kirche ist Stiftung Gottes, erwiesen in seinen Wohltaten an uns. Die alte Kirche war unbefangener als spätere Zeiten, Wohltaten Gottes auch im Leben des einzelnen und von Gruppen zu sehen und darin ein Fest gestiftet zu finden; man feierte so selbstverständlich den Geburtstag[16] wie den Todestag, Jubiläen und Kirchweihen, zur Freude und zum Trost. Das neue Missale hat auch hier in den vermehrten, mit überraschenden Perikopen versehenen Ritualmessen alte katholische Traditionen bestärkt; es rechnet in den Gemeinden offenbar mit mehr „privaten" und lokalen Festen und Feiern als die Pfarrer und Liturgieausschüsse.

Das alles ist gut zu bedenken, denn es scheint einen dritten Schwerpunkt zu bilden, den unser Festverständnis heute geklärt haben muß: das kirchliche Fest ist prinzipiell nicht aus sich selbst termingebunden. „Heilige Zeit" ist seit Christi Passion immer[17]; die alten Feste der Naturreligionen, gebunden an die Termine, da die Gottheiten ansprechbar, wohlgesonnen, gar schwach und somit verrechenbar waren, diese Feste gibt es nicht mehr[18]. Es ist Absprache und Regelung innerhalb der Gemeinde, wann die Memorien der Großtaten Gottes zur Glaubensstärkung und zum Zeugnis zu feiern sind[19]. Eine gleichsam „zeitmagische" Qualität hat das Fest nicht, es sei denn, man subsumiere unter das Modeschreckwort „magisch" auch die soziale Eingebundenheit des einzelnen in die Bruderschaft, die seinem Belieben auch das Feiern entzieht, ihm dafür aber auch den Rückhalt des Glaubens in der gemeinsam gehörten Verkündigung und im gemeinsamen Zeugnis schenkt und auf diese Weise die Festtage zu Heilsangeboten macht, selbst noch und gerade dort, wo äußere, gar glaubensfeindliche Gewalt die Festfeier hindern will[20]. Daß dabei die Kontinuität der Kirche, getragen vom Leben des Auferstandenen, auch die Brüder vor uns und nach uns umgreift und somit, sachlich sekundär, die Feste traditionell zu fixen Kalendertagen werden, die der einzelne nicht negieren kann, ist einfach mit der Geschichtlichkeit des Menschen mitgegeben[21].

---

[16] Dazu *W. Dürig*, Geburtstag und Namenstag. Eine liturgiegeschichtliche Studie. München 1954.

[17] Daß jeder Tag des Christen eigentlich Festtag ist, wird von den Kirchenvätern, besonders von den frühen Alexandrinern, oft gesagt. Die leicht esoterische Note (nur der Pneumatiker kann das erfassen) braucht hier, weil sachlich unerheblich, nicht zu stören.

[18] Wir vereinfachen hier gewiß einen komplexen Sachverhalt, insofern auch in vielen Naturreligionen die Mysterienkulte der Feste die Erhaltung der Existenz im ganzen gewähren. Aus der Platonschule ist jedenfalls die klassische Definition des Festes überkommen: „heilige Zeit entsprechend den (heiligen) Gesetzen" (Horoi, Platon-Werk 415 A 10). d. h. in numinosem (vielleicht: Geheim-) Wissen bekannte Frist der Gottnähe und -schwäche.

[19] Daß so etwas möglich ist, mag der fast banale Hinweis auf die offizielle Feier des Geburtstages der englischen Königin zeigen, der ja, da Staatsfeiertag, vom ungünstigen gegebenen Termin (April) auf den Sommer verschoben ist, ohne daß die Sache selber Schaden nimmt.

[20] Auch hier findet sich wieder die gleiche Problemlage wie bei den liturgischen Segnungen (s. Anm. 12): auch die Segnung wäre magisch mißverstanden, wenn sie ihrem Objekt eine neue Qualität zusprechen sollte. Sie ist im Kontext der Glaubensgemeinde sinnvoll, die im exhibitiven Wort die Sinnbestimmung des Objekts für die herbeizuführende Ankunft des Reiches Gottes ausspricht. Der gemeindliche Sozialbezug tritt vor den Sachbezug.

[21] Am Beispiel des weltweiten Neujahrsfestes (als Menschheitsgeburtstagsfest) und des 1. Mai zeigten wir das anderswo auf: *A. Häußling*, Das termingebundene Fest. Anläßlich einer bedeutenden Heortologie, in: LJ 24 (1974), 209—219.

Einfaches Aussteigen aus dem Kontinuitätszusammenhang des kirchlichen Zeugnisses in der Sonn- und Festtagsfeier wäre ebenso unverständig wie unkritisches Festhalten an traditionellen Terminen, an denen im Wandel der soziokulturellen Verhältnisse der Christenheit das Glaubenszeugnis einfach nicht mehr möglich ist[22]. Sicher ist: Je mehr die Zeit zu Prozeßfristen verrechnet wird und sie somit (gewiß zur Gefahr und zum Schaden der Humanitas) entsakralisiert erscheint, desto mehr muß der Anschein vermieden werden, es gäbe nach Christi Auferstehung noch an sich unheilige und heilige Zeit. Der Glaube und der Unglaube der Christen, der Menschen, ist es, der fortan die Zeit in Feste des Heils und heillose Fristen des selbstischen Menschen scheidet.

Das bleibende Fest in Armut

Wenn es aber nicht Mächte der Natur, nicht Kalenderdrucker, nicht Konsumdiktatoren, nicht Ideologen und Propagandisten sind, die das wahre Fest bereiten, sondern die Brüder, die, um des Herrn willen beisammen, einander lieben und ihn so erwarten, dann braucht die Kirche keine festlosen, weil äußerlich arme und der Freiheit bare Gezeiten zu fürchten. Dann können ihr in den Kalendern viele und traute Festtermine gestrichen werden; es mag dann wenig mehr geben, was festlichem Überschwang Ausdruck gibt: solange die zwei und drei da sind, die sich in seinem Namen versammeln (vgl. Mt 18, 20), bereiten diese, auch in äußerster Armut, einander das Fest: der Herr mitten unter ihnen, trotz Tod lebend, den Weg mitgehend, das Wort der alten Verheißung und Hoffnung erklärend, das Brot brechend (vgl. Lk 24, 13—35). Dieses Fest bleibt gewiß, solange es Kirche gibt. Denn es ist *der* Tag des Herrn — gleich, wann sein Termin ist.

---

[22] Die nachkonziliare Liturgiereform hat zu Recht auch Feste zurückgestuft oder abgeschafft, eher zu wenige als zu viele. Wie anderswo, sind auch hier die gut gemeinten, aber geschmäcklerisch vorbelasteten Frömmigkeitsmotivationen dem größten Verschleiß ausgesetzt. Was sollte man ernsthaft mit einem „Herz-Mariä-Fest" in der Verkündigung anfangen? Zur (inkonsequenten) Reform des Festkalenders s. das kritische Referat von *Ph. Harnoncourt* in: Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet. Trier 1975 (Nachkonziliare Dokumentation. 29), bes. 217—229.

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

PAUL-GERD MÜLLER

„Jesus ja — Kirche nein"

Die Frage im Licht neuerer exegetischer Methodik

I. Die pastorale Aktualität der Frage

Daß sich breite Schichten der Jugend in Mitteleuropa von den christlichen Großkirchen entfernt haben und sich ihnen gegenüber weiter entfremden, ist eine eindeutige Feststellung neuerer religionssoziologischer Untersuchungen[1]. Ähnliche Beobachtungen liegen bezüglich des Verhältnisses Erwachsener zu den Kirchen vor. Nun heißt aber Entfremdung von den institutionellen christlichen Großkirchen zunächst noch keineswegs Entfremdung vom Christentum als solchem[2]. Es zeigt sich vielmehr in manchen Kreisen Jugendlicher und Erwachsener die Tendenz, parallel zur Entfremdung von der Institution „Kirche" ein spürbares Wachstum an persönlicher und gruppenhafter Jesus-Frömmigkeit zu erleben, indem in kleinen Zellen und überschaubaren Kommunitäten versucht wird, christliche Religiosität in Form einer ausgeprägten Jesus-Hingabe und Nachfolge Jesu zu leben, freilich an der konkreten Kirche vorbei und ohne sie[3]. Unter diesen Bewegungen *kirchenloser* Religiosität befindet sich auch eine Strömung, die ihr religiöses Glaubensprogramm in die Kurzformel „Jesus ja — Kirche nein" gefaßt hat und die zunehmend als latente Strömung noch innerhalb der Kirche oder bereits als offene Strömung neben und zuweilen gegen die Kirche auftritt.

Beinhaltet die Absage an die Institution „Kirche" vorerst lediglich den Willen, christlichen Glauben und Jesus-Frömmigkeit *ohne* Kirche leben zu wollen, so ist damit keine ausgesprochene Opposition gegen die Kirche verbunden. Aber das scheinbar konfliktlose Vorbeileben an der konkreten Kirche führt doch über kurz oder lang zum Streit wider die Kirche, sei es, weil der Jesus-Fanatismus gegen die Kirche kämpfen zu müssen glaubt, sei es, weil die Institution „Kirche" den Alleinvertretungsanspruch als Hüterin des wahren Jesus-Glaubens erhebt. So wird aus dem neutralen Vorbeileben an der Kirche dann meist eine ausgeprägte Tendenz zur Anti-Kirche, eine aggressive Haltung gegen jede an die Institution verwiesene Frömmigkeit.

---

[1] Diesen Gesichtspunkt betonen die Untersuchungen von *Roman Bleistein*, Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg 1970; *ders.*, Die jungen Christen und die alte Kirche, Freiburg 1975; *ders.*, Kirchliche Jugendarbeit, Düsseldorf 1976, ebenso wie *L. Zinke / K. Wegenast / R. Bleistein*, Kirchliche Jugendarbeit, in: *E. Feifel* u. a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 3, Gütersloh 1975, 293—336, und der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1976, 288—311.

[2] Auf diesen Unterschied verweist auch *A. Exeler*, Neue Ansätze der Glaubensbildung in der Jugendarbeit, in: KatBl 102 (1977) 111—119; vgl. dazu *W. Trutwin* (Hg.), Neues Bewußtsein und neue Religiosität, Düsseldorf 1973; *Johannes Lang*, Kirchenlose Religiosität — Zur religiösen Situation der Jugend heute, München 1975; *H. Giesecke*, Die Jugendarbeit, München 1971; *B. Bierhoff*, Theorie der Jugendarbeit. Zur Begründung einer kritisch-emanzipativen Theorie und Praxis der Arbeit mit Jugendlichen, Gießen 1974. Zum hier angesprochenen Jugend-Begriff selbst vgl. *P. Müller*, Der Begriff „Jugend" und die Definition ihrer Situation, in: KatBl 101 (1976) 664—676; 102 (1977) 308—319.

[3] Zu dieser Form von christlicher Religiosität vgl. aus systematischer Sicht *W. Kasper / J. Moltmann*, Jesus ja — Kirche nein?, Zürich 1973. Zur Begründung vgl. schon *Dorothee Sölle*, Kirche ist auch außerhalb der Kirche, in: Deutscher Evang. Kirchentag Köln 1965, Dokumentarband, Stuttgart 1965, 294 ff. Über die Ursachen des Widerwillens gegen Kirche und Theologie vgl. *Gerhard Ebeling*, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: *ders.*, Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 3—28.

Das psychologische Motiv dieser Flucht aus der Kirche hin zu Jesus ist meistens eine ganz gezielte Kritik an der unbefriedigenden Verwirklichung des „Christlichen" in der konkreten Institutionenkirche, ein frustrierter Jesus-Idealismus, der in und mit der konkreten Kirche zu geringe Heilserfahrungen zu machen glaubt, und der sich daher aus der von allzu viel Legalismus eingeengten Großkirche befreit, um freie Jesus-Nachfolge zu versuchen. Das Bekenntnis „Jesus ja — Kirche nein" wirkt daher oft gerade auf dynamisch Glaubende, ideal gesinnte Hingabefähige und religiöse Enthusiasten attraktiv. Nun ist diese Kurzformel ihrem inneren Anliegen nach keineswegs neu. Wenn auch die Formulierung erst aus der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil stammt und im Milieu der Pfingstbewegungen geboren wurde, so ist die Geschichte der kirchenfreien Jesus-Devotion weitaus älter und hat ihre theologiegeschichtlichen Wurzeln nicht nur in der Christentums-Diskussion des 18. und 19. Jh., sondern auch in der exegetischen Diskussion um die Begründung und Entstehung der Kirche und um ihren Bezug zum irdischen Jesus, wie sie in den letzten hundert Jahren geführt wurde. Daher ist ein kurzer Blick auf die exegetische Problemgeschichte des Verhältnisses Jesus-Kirche als Vorgeschichte des Programms „Jesus ja — Kirche nein" angebracht.

II. Zur Problemgeschichte der Frage

Seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode in der Exegese wurde der Zusammenhang von Jesus mit der Kirche diskutiert. Es ging um die Fragen, ob der irdische Jesus eine Kirche gewollt und gegründet hat, wann und wie er die Kirche gestiftet hat, ob er diese Kirche wollte oder eine andere Kirche, oder ob die konkrete Kirche ihre jetzige Organisation oder überhaupt ihre Existenzberechtigung auf den irdischen Jesus zurückführen könne. Freilich muß in diesem Zusammenhang zunächst auch noch eine andere Frage angesprochen werden, die dem Programm „Jesus ja — Kirche nein" von der Sache her vorgelagert ist, nämlich die von der radikalen Kritik behandelte Frage, ob denn der Mensch Jesus von Nazaret überhaupt existiert habe. Hat nämlich der Mann von Nazaret historisch nachweisbar gar nicht gelebt, dann fällt das Programm „Jesus ja — Kirche nein" von selbst der Kritik zum Opfer. Seit Anfang des 19. Jh. gab es aber immer wieder Wissenschafter, die die historische Existenz Jesu leugneten und die gesamte Vita Jesu für eine propagandistische Fiktion urchristlicher Machtinteressen, für eine der Machtinstitution „Kirche" zweckdienliche historische Lüge hielten[4]. Diese Leugnung der historischen Existenz Jesu war eine Frucht des aufklärerischen Skeptizismus und hat heute kaum mehr ernstzunehmende wissenschaftliche Vertreter, findet sich aber noch häufig in journalistischer Populärliteratur. Jedenfalls sollte auch in einer Epoche blühender Jesus-Frömmigkeit in manchen Kreisen an die einst entwickelte Hypothese erinnert werden, daß Jesus von Nazaret nie gelebt hat, sondern die personalisierte Idee der erregten Schwärmerfantasie messianischer Gruppen der Zeitenwende ist. Hat aber Jesus nie gelebt, dann ist auch „Kirche" nur etablierte Geschichtslüge und Machtapparat organisierter Irreführung glaubender Massen. Obwohl von einem ganz anderen Ansatz her, wird auch hier „Kirche" als totale Verfremdung gesehen, diesmal freilich ohne Jesus. Die Nähe zum Programm „Jesus ja — Kirche nein" ist dennoch dadurch gegeben, daß die Kirche als Verfremdungserscheinung vom historischen Jesus radikal losgerissen und, in sich isoliert betrachtet, abgewertet wird.

Heute rechnen die meisten christlichen und nichtchristlichen Exegeten mit der historischen Existenz Jesu von Nazaret. Sie versuchen, durch die Texte des NTs zur Person des irdischen Jesus vorzustoßen, indem sie in form- und redaktionskritischen Rück-

[4] Vgl. zur Leugnung der Existenz Jesu *O. Chwolson*, Über die Frage, ob Jesus gelebt hat, Leipzig 1929, zur exegesegeschichtlichen Einordnung der Position siehe *Albert Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Hamburg-München, 1966 (Siebenstern-Taschenbuch) 77—80.

wärtsanalysen den Rekurs zum irdischen Jesus unternehmen. Die Bultmannschule verstand die Texte des NTs so ausschließlich als Texte der Kirche, daß sie hinter diesen Texten nur das „Daß" eines historischen Jesus erkennen konnte, nicht aber ein „Was" Jesu, d. h. es wurde mittels der faktischen Texte des NTs auf die historische Faktizität Jesu geschlossen und gleichzeitig behauptet, daß über die ursprünglichen Absichten dieses Jesus von Nazaret kaum mehr Klarheit zu gewinnen ist, weil alle Jesusaussprüche im NT letztlich als Kerygma der Kirche gewertet werden müssen. Zudem wurde festgestellt, daß die älteste Schicht der synoptischen Evangelien, die Logienquelle Q, eigentlich keine Ekklesiologie enthält, also auch die Primatsverheißung in Mt 16, 18 kaum auf die Kirche hin zu interpretieren ist. Hat aber der irdische Jesus wahrscheinlich keine Kirche gewollt, gar nicht daran gedacht, eine Kirche zu gründen, dann bleibt offen, in welchem Verhältnis die faktisch heute vorhandene Kirche oder die Kirchen zum irdischen Jesus stehen. Es stellte sich in aller Schärfe die Frage, ob die faktische Kirche legitime Konsequenz der Wirkgeschichte des Jesus von Nazaret ist, oder ob sie Verfälschung, Verfremdung und Perversion der „ipsissima intentio" Jesu ist[5].

Diese Frage nach dem historischen und theologischen Bezugsverhältnis zwischen Jesus und der Kirche wurde in der kritischen Exegese der letzten hundert Jahre mit starkem Interesse verhandelt. Es wurde eine Reihe Fragen gestellt, die teilweise bis heute noch nicht befriedigend beantwortet sind. Wann entstand die Kirche und wie sah die früheste Kirche nach Ostern aus? Wie waren die hellenistischen Gemeinden vor und neben Paulus organisiert? Wie vollzog sich der Übergang von der judenchristlichen Kirche Palästinas zur heiden-christlichen Universalkirche? Ist die Entwicklung und Etablierung der „alten Kirche" in der Phase des „Frühkatholizismus" eine konsequente und legitime Konsolidierung oder eine Dekadenzerscheinung der Kirche? Ist die Institution „Kirche" ein Abfall von der reinen Reich-Gottes-Predigt Jesu? Auf der Suche nach gültigen Antworten auf all diese Fragen wurde eine große Zahl von exegetischen Rekonstruktionshypothesen entworfen, die den Zusammenhang Jesus–Kirche sachlich zu bestimmen suchten. Innerhalb dieser zahlreichen exegetischen Hypothesen zur Verhältnisbestimmung Jesus–Kirche lassen sich folgende sechs Hauptlinien herausschälen, die in sich natürlich wiederum vielfache Nuancierungen aufzeigen:

1. Jesus von Nazaret predigte und erwartete das Reich Gottes, die Kirche aber entstand aus einem tiefen Mißverständnis der Predigt und des Anliegens Jesu. Daher ist die Kirche eine klare Fehlentwicklung und somit ohne direkten Sachbezug zum irdischen Jesus und seinen Absichten. Am Ursprung dieser Fehlentwicklung hin zur Kirche steht vielmehr die Erlösungslehre des Paulus, der daher als eigentlicher Kirchengründer in Frage kommt. Anstelle eines Christentums wäre besser von einem Paulustum zu sprechen[6].

---

[5] Speziell zur ekklesiologischen Konzeption R. Bultmanns siehe die umfassende Arbeit von *Hermann Häring*, Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule, Freiburg 1972, wo die 6 Bultmann-Schüler H. Braun, G. Ebeling, E. Fuchs, G. Bornkamm, E. Käsemann, H. Conzelmann mit ihren Kirchenbildern behandelt werden, nachdem die Ekklesiologie Bultmanns breit dargestellt ist. Dazu noch *René Marlé*, Die Kirche in Bultmanns Exegese und Theologie, in: *Jean Giblet* (Hg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum, Wien 1966, 239–251. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Bultmann'schen Konzeption vgl. *Gerhard Heinz*, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, Mainz 1974.

[6] Zum folgenden vgl. den großen Überblick bei *O. Linton*, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung, Uppsala 1932 und *ders.*, Art. Ekklesia, in RAC 4 (1959) 905–921. Die hier genannte Auffassung vertreten *R. Sohm*, Wesen und Ursprung des Katholizismus, Darmstadt 1967 (Nachdruck Leipzig - Berlin 1912); *P. Wernle*, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen ²1904; *W. Wrede*, Paulus (1904), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. *K. H. Rengstorf*, Darmstadt ²1969, 1–97. Die beiden letztgenannten betrachten Paulus als den eigentlichen Kirchengründer.

2. Jesus predigte das Reich Gottes, diese Predigt beinhaltete aber bereits Ansätze zu einer notwendigen Institutionalisierung der Jüngerbewegung. Nach Ostern entfalteten sich also Strukturen, die schon in der Predigt des irdischen Jesus angelegt waren und die in der Kirchenentstehung eine legitime Entfaltung erleben. Nach dieser Auffassung enthält das Evangelium Jesu Elemente einer soziologischen Struktur, die auf religiöse Gemeinschaft des Typs „Kirche" hintendiert. Die Kirche kann daher als soziales Korrelat der mit Jesu Lehre und Person gemachten neuartigen religiösen Erfahrung gelten. Diese Ansicht hat A. Loisy in seinem vielzitierten und ebenso viel mißverstandenen Satz ausgesprochen: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qu'est venue"[7]. Loisy wollte hiermit nicht ironisch die Kirche als Zufallsprodukt der Reich-Gottes-Predigt Jesu abtun, so als ob Jesus selbst über die Erscheinung der Kirche höchst überrascht gewesen wäre, sondern Loisy wollte gegen Adolf von Harnack den traditionell katholischen Standpunkt verteidigen und die legitime soziologische Verbindung zwischen der Reich-Gottes-Predigt Jesu und der Kirchenentstehung hervorheben[8].

3. Die Kirche ist das Produkt der Synthese aus galiläisch-hellenistischem und jerusalemisch-judenchristlichem Urchristentum, das Ergebnis eines großen Jüngerkompromisses auf dem Hintergrund divergierender Jesus-Interpretationen. Am Anfang der Kirche steht somit eine Vielfalt heterogener Jesusbewegungen, die sich zu dem politischen Agglomerat „Urchristentum" verschmelzen. Die Kirche ist eine kulturgeschichtliche Synthese, die nur locker mit dem irdischen Jesus zusammenhängt[9].

4. Die Kirche ist von Jesus gewollt, und zwar als messianisches Gottesvolk des Neuen Bundes, als Neues Israel, das das alte Israel der Juden ablöst. Im Abendmahl hat Jesus diese Kirche gestiftet. Die Kirche ist somit eine direkte Stiftung des irdischen Jesus[10].

5. Die Kirche ist das Resultat der Absage Israels an Jesu Predigt und Person. Zuerst habe Jesus das Reich Gottes nur an Juden verkünden wollen, erst als sich die Mehrzahl der Juden von Jesus abwandte, habe die Jüngerbewegung (nicht Jesus!) eine pragmatische Wende vollzogen, die Naherwartung Jesu aufgegeben und mit der Missionierung

---

[7] *Alfred Loisy*, L'Évangile et l'Église, Bellevue [2]1903, 155. Vgl. dazu *G. Heinz*, Das Problem der Kirchenentstehung, 122–140.

[8] Unter diese Auffassung fallen *A. Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910; *ders.*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig [3]1915; *ders.*, Das Wesen des Christentums, München - Hamburg 1964 (Siebenstern-Taschenbuch 27); ebenso *E. Troeltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, in: *ders.*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, München-Hamburg 1969 (Siebenstern-Taschenbuch 138), 132–162; *ders.*, Art. Kirche, in RGG[1] III 1147–1155; aber auch *M. Goguel*, Jésus et l'Église, in: RHPhR 13 (1933) 197–241; *ders.*, Le problème de l'Église dans le christianisme primitif, in: RHPhR 18 (1938) 293–320; *ders.*, Unité et diversité du christianisme primitif, in: RHPhR 19 (1939) 1–54; *ders.*, La naissance du christianisme, Paris 1946; *ders.*, L'Église primitive, Paris 1947; *ders.*, Les Premiers temps de l'Église, Neuchâtel-Paris 1949.

[9] Vertreten von *R. Schütz*, Apostel und Jünger. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums, Gießen 1921; *E. Lohmeyer*, Galiläa und Jerusalem, Göttingen 1936 (FRLANT NF 34); *G. Schille*, Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte, München 1966 (BEvTh 43); *ders.*, Erwägungen zur urchristlichen Kirchenbildung, in: Theologische Versuche, hg. v. *P. Wätzel / G. Schille*, Berlin 1966, 66–83.

[10] Diese Auffassung wurde traditionellerweise auch von den meisten kath. Exegeten vertreten. Protestantischerseits vgl. *F. Kattenbusch*, Der Quellort der Kirchenidee, in: FS A. v. Harnack z. 70. Geb., Tübingen 1921, 143–172; *ders.*, Die Selbstauffassung und Gestalt der Urkirche, in: ThStKr 105 (1933) 97–116; *K. L. Schmidt*, Die Kirche im Urchristentum, in: FS A. Deissmann, Tübingen 1927, 258–319; *ders.*, Art. ekklesia, in: ThWNT III 502–539; *A. Schlatter*, Die Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926; *H. D. Wendland*, Die Kirche als göttliche Stiftung, Leipzig 1938; *O. Cullmann*, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, Zürich [3]1950; *A. Oepke*, Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950.

der Heiden begonnen. Die Kirche entstand somit infolge des Sich-Versagens der Juden und ist daher von ihrem Gründungswesen her eine Anti-Juden-Bewegung, eine prinzipielle Heidenkirche. Manche Exegeten betonen zwar, die Zwölf hätten mit der Schaffung der Institution nur „kirchengründende Akte" des irdischen Jesus expliziert, wobei sie vor allem an die Abendmahlsworte denken, aber andere Exegeten sehen erst in der Auferstehung Jesu und in der Geistsendung die eigentlichen Primärgründe, die zum kirchenstiftenden Handeln der Zwölf und der Jünger führten. Hier gehen manche Exegeten weiter und sagen, daß die Kirche zwar Folge der Osterereignisse gewesen ist, daß sie aber ihre prophetisch-charismatische Grundstruktur fallen ließ und sich durch den in ihr aufblühenden Frühkatholizismus zu einer Institution entwickelte, die ihre Ursprungsidentität verloren hatte[11].

6. Die Kirche ist das Produkt der Verschmelzung von eschatologischem Volk Gottes mit weltlich-sozialer Institution, was in sich eine unlösbare Paradoxie darstellt. Denn das eschatologische Selbstverständnis Jesu und der ersten Jünger sah von sich aus keinerlei Gebilde wie „Kirche" vor, aber die immer stärker werdende Vergeschichtlichung der urchristlichen Gemeinde führte zu einer strukturellen Verfestigung der Kirche, die schließlich im Frühkatholizismus erstarrte. Daher wird nach R. Bultmann die Kirche nicht als soziale Größe adäquat definiert, sondern als die Gemeinschaft der vom Kerygma betroffenen Glaubenden. Der entscheidende Gestaltungsfaktor für Kirche ist nach Bultmann das eschatologische Selbstverständnis der Glaubenden in der Welt, die sich hier und heute dem Wort des Kyrios aussetzen und angesichts des Kerygmas von Kreuz und Auferstehung die Entscheidung im Glauben an Gottes Macht treffen[12].

Überblickt man diese Hauptlinien der exegetischen Verhältnisbestimmung Jesus–Kirche, dann spürt man die starke Tendenz, den irdischen Jesus und die institutionelle Kirche auseinanderzureißen und sie jeweils zu isolieren. Das ist aber derselbe Vorgang, der dem Programm „Jesus ja – Kirche nein" vorausgeht. Der Verdacht, daß die Kirche als Institution eine Abfallerscheinung gegenüber der reinen Reich-Gottes-Predigt Jesu ist, daß die frühkatholische Kirche den eigentlichen „Jesus" verloren habe und sich selbst, mit ihren Dogmen und Sakramenten, mit ihren Gesetzen und ihrem Kult an die Stelle des Reiches Gottes setzte, ist der unterschwellige Vorwurf in vielen dieser erwähnten Hypothesen. Auf dieser Basis wird dann auch die Opposition des Paulus gegen den irdischen Jesus überstark herausgestrichen, ja Paulus zum eigentlichen Kirchengründer erhoben. Diese antithetische Auffassung bezüglich Jesus–Kirche führt aber von sich

---

[11] Daß die Jünger mit der Gründung der Kirche „kirchengründende Akte" des irdischen Jesus expliziert haben, vertreten, jeweils mit beträchtlichen Differenzierungen, *E. Peterson*, Die Kirche, in: Theol. Traktate, München 1951, 409–429; *ders.*, Die Kirche aus Juden und Heiden, ebd., 239–292; *W. Michaelis*, Täufer, Jesus, Urgemeinde, Gütersloh 1928; *W. G. Kümmel*, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Göttingen, ²1968; *ders.*, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Zürich ²1953; *ders.*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes, Göttingen 1969; *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth, Stuttgart ⁶1963 (Urban-Taschenbuch 19); *E. Schweizer*, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich ²1962 (AThANT 35); *ders.*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München - Hamburg 1968 (Siebenstern-Taschenbuch 126); *L. Goppelt*, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1962; *K. Kertelge*, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972; *J. Ratzinger*, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche, in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf ²1970, 75–89; *ders.*, Art. Kirche, in: LThK² VI 173–183; *A. Vögtle*, Jesus und die Kirche, in: Begegnung der Christen, hg. v. *M. Roesle / O. Cullmann*, Stuttgart 1959, 54–81; *ders.*, Die Urgemeinde, in: Ökumenische Kirchengeschichte I, hg. v. *R. Kottje / B. Moeller*, Mainz 1970, 25–36; *ders.*, Art. Urgemeinde, Urchristentum, Urkirche, in: LThK² X 551–555.

[12] So *W. Marxsen*, Der „Frühkatholizismus" im Neuen Testament, Neukirchen ²1964 und allgemein die Bultmannschule, vgl. dazu *H. Häring*, Kirche und Kerygma, Freiburg 1972.

aus zur Forderung, „Jesus" könne, ja müsse sogar außerhalb von Kirche gehabt werden, insofern innerhalb von „Kirche" immer nur ein depravierter „Jesus" zu erfahren ist. Die historische Sachopposition Jesus–Kirche gibt nach dieser Auffassung den Weg frei, beide Größen gegeneinander auszuspielen. Vor allem unter der reformatorischen Kirchenkritik Luthers bildete sich der massive Verdacht, daß der irdische Jesus etwas ganz anderes gewollt habe, als mit der etablierten Kirche, der Catholica, gekommen ist. Der labile Zusammenhang zwischen Ekklesia und Jesus führte daher zu dem protestantischen Programm, das „Solus Christus" als kirchenkritisches Prinzip gegen die Institution „Kirche" einzusetzen, wobei aber das Verhältnis des „Solus Christus" zum irdischen Jesus vorerst ungeklärt blieb. Die rechte Christusfrömmigkeit als Korrektiv in und an einer dekadenten Institutionenkirche ist ein Postulat, das zweifellos maßgeblich zur Formel „Jesus ja – Kirche nein" beigetragen hat. So sehr „Jesus" und der Basistext über ihn, das NT, auch immer ihre Funktion als theologie- und kirchenkritische Instanz behalten werden – und darin liegt das Recht und die Notwendigkeit des lutherischen „Solus Christus" und „Sola Scriptura" –, so wenig darf damit das unreflektierte Postulat eines sich in Jesus-Frömmigkeit zurückziehenden antikirchlichen Affekts, wie es sich im Programm „Jesus ja – Kirche nein" formuliert, abgedeckt werden. Aus diesem Grund soll im folgenden eine kritische Reflexion darüber angestellt werden, wie der Zusammenhang Jesus-Kirche wohl entwicklungsgeschichtlich gesehen werden kann und soziologisch-sprachgenetisch verstanden werden muß, wobei methodische Ansätze der linguistischen Kommunikationsanalyse verwendet werden.

III. Methodische Reflexionen zur Relation Jesus–Kirche

Wir gehen davon aus, den irdischen Jesus konsequent als soziales Wesen in seinem sprachlich-kommunikativen Milieu zu betrachten. Wir gehen also wie Bultmann vom „Daß" des historischen Jesus aus, um Stufe für Stufe in die sprachliche Wirkgeschichte dieses Jesus zu „prozessieren". Denn anders als für Bultmann ist Jesus für eine soziologisch-sprachgenetische Betrachtungsweise kein stummes Etwas, sondern ein in seinem Milieu redender, verstehender und verstanden wordener Mensch. Und dieser Mensch Jesus löste eine sprachliche Wirkgeschichte aus, die von vor Ostern bis über Ostern hinaus zu Predigt und Theologie der Kirchengeschichte führte, die Anlaß zur Textwerdung im NT, zur Kanonfestlegung durch die Kirche und zum heutigen Reden über Jesus von Nazaret wurde. Umgekehrt wie beim formgeschichtlich-redaktionsgeschichtlichen *Rekurs* zurück zum irdischen Jesus soll hier keine Rückwärtsanalyse durch die Texte hindurch bis hin zum Ereignis „Jesus", das notwendigerweise *vor* den Texten liegen muß, betrieben werden, sondern eine Vorwärtsanalyse vom Faktum der Historizität und Sozialität Jesu aus bis hin in die letzten Textschichten des NTs und von da weiter bis zum gegenwärtigen Sprechen über Jesus in Verkündigung und Theologie. Anstelle des Rekurs-Ansatzes der Formgeschichte soll hier der Prozeß-Ansatz der Kommunikationsanalyse durchgeführt werden, wobei sich beide Ansätze ergänzen.

Wird der irdische Jesus in seinem sozialen „Daß" ernstgenommen, dann muß er, um mit J. Habermas zu formulieren, ein „homo loquens" gewesen sein, ein sich in soziales Milieu sprachlich-dialogisch vermittelnder Mensch, der mittels Sprache und ihrer Wirkgeschichte zum Inhalt von Geschichte wurde. Jesus von Nazaret unterlag als Mensch allen Gesetzen der sprachlichen Kommunikation wie alle Menschen. Er war, wie die Evangelien zeigen, Mißverständnissen, Nichtverstehen, Fehldeutungen und allen sprachlichen Verstehensbarrieren ausgesetzt, wie jeder sprechende Mensch. Schon vor Ostern war daher dieser Jesus „mehrdeutig", insofern es schon im vorösterlichen Zeugenkreis verschiedene Interpretationen Jesu gab, verschiedene Reaktionen von Anhängern und Gegnern, von Jesus Folgenden und ihn Ablehnenden.

Die soziale Gruppe, in die sich Jesus zeitlebens sprachlich hineinvermittelte, überdauerte aber seinen frühen Tod und wurde Zeuge und Formulierer der Osterwiderfahrnis. Diese soziale Gruppe von Jüngern, den Frauen und den Zwölf bildet die soziologische Kontinuität von vor Ostern bis nach Ostern[13]. Da sie Jesus nicht mehr bei sich haben, erfahren sie durch den Geist, den Paraklet, was der irdische Jesus nicht mehr gesagt hat. Die soziologische Kontinuität über den „garstigen Graben" von Ostern hinaus bedeutet aber auch sprachliche Kontinuität, bedeutet Jesus-Tradition. Konnte schon vor Ostern im Kreis der Zeugen nicht willkürlich über Jesus gesprochen werden, so kann erst recht nach Ostern, wo man ja Jesus nur noch in Sprache und Text hat, nicht willkürlich über ihn erzählt werden. Die Primärzeugen verhindern vielmehr willkürliches Reden über Jesus und seine Bedeutung, denn die soziologische Kontinuität impliziert auch gezielte Sprachkontrolle der Primärzeugen und ihrer Folgegenerationen. Das heißt aber, daß es vor wie nach Ostern immer eine soziologische Kontrollfunktion darüber gab, was Identität der „ipsissima intentio" Jesu ist oder nicht. Bei der Frage nach der Sinnidentität der Predigt und Absicht Jesu kann also das soziologisch-sprachliche Moment der autoritativen Sprachkontrolle nicht ausgeklammert werden. Die autoritative Sprachkontrolle der Jesus-Tradition stellt aber den eigentlichen ekklesialen Faktor im Traditionsprozeß dar: Die ersten Jesus-Zeugen und in ihrer Folge die Kirche als Institution überwachen, was über Jesus erzählt wird und wie seine Absichten ausgelegt werden. Die konsequenten Aktionen dieser kirchlichen Sprachkontrolle sind: Sammlung der Logienquelle, Entwurf des ersten Evangeliums, Schaffung von Amtsstrukturen zur autoritativen Kontrolle, Abgrenzung des Kanons, Bewahrung der „Sprache des Anfangs", Überwachung der Sinnidentität Jesu in Lehre und Predigt durch das Lehramt. Die Überlieferung dessen, was eigentlich „Jesus" ist, kann nicht ohne den Faktor „Kirche" gedacht werden, weil dieser „Jesus" als Inhalt der Jesustradition nur durch die Bewahrung der Kirche, durch das ekklesiale Interesse an „Jesus" erhalten blieb. Einen „Jesus" ohne oder außerhalb von Kirche gab es nie und kann es auch letztlich nie geben, weil mit dem Verlust von „Kirche" auch jene Instanz verlorengeht, die allein imstande ist zu bezeugen, was überhaupt „Jesus" ist und bedeutet. Denn alle Sprache des NTs über Jesus ist „Zeugensprache", selbst die Logien Jesu. Wer aber nicht auf diese ekklesiale Zeugensprache hinhört, hört „Jesus" auch nicht.

Der primäre soziologische Gestaltungsfaktor der Institutionalisierung von Kirche ist also die Aufgabe, die Sinnidentität der Absicht Jesu zu bewahren. Zu diesem Zweck schafft sich die 2. und 3. Folgegeneration der Verantwortlichen eine Reihe von Texten, in denen sie die Sinnidentität Jesu von Nazaret wiederzuerkennen glaubt, sie sammelt diese Texte im Kanon des NTs und bündelt sie zur neuen „Schrift". Dieser Kanon in sich heterogener Jesusinterpretationen ist das folgerichtige Ergebnis der vorösterlichen wie nachösterlichen „Mehrdeutigkeit" Jesu. Das Paket der urchristlichen Jesustradition war von Anfang an semantisch polyvalent interpretierbar und bedurfte

---

[13] Die soziologische Kontinuität über Ostern hinaus betonen auch *H. Schürmann*, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: *ders.*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39—65; *O. Kuss*, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, ThQ 135 (1955) 28—55; 150—183; *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg ²1963; *ders.*, Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Mysterium Kirche, hg. v. *F. Holböck / T. Sartory*, Salzburg 1962, 89—199; vgl. dazu auch *K. H. Müller* (Hg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche, Würzburg 1972; *J. Hainz* (Hg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München 1976; *Ferd. Hahn / A. Strobel / E. Schweizer*, Anfänge der Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1967; sowie die Forschungsberichte von *D. Lührmann*, Erwägungen zur Geschichte des Urchristentums, in: EvTh 32 (1972) 452—467; *T. Holtz*, Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums, in: ThLZ 100 (1975) 321—332.

immer der sprachlichen Kontroll- und Entscheidungsinstanz ekklesialer Zeugenkompetenz. D. h. die Jesusüberlieferung mußte von Anfang an kirchlich kontrolliert, verwaltet, bewahrt und ausgelegt werden, damit „Jesus" nicht subjektiver Willkürhermeneutik ausgesetzt und damit geschichtlich verfremdet wird[14].

Die frühkirchlichen Strukturentwürfe zur Bewältigung des in sich äußerst komplizierten und schwierigen Traditionsprozesses dessen, was Jesus wollte und wirkte, waren soziologisch unumgängliche Versuche zur Erhaltung und Weitergabe der Sinn-Identität Jesu im Kerygma und Zeugnis der Kirche. Ämter, Sukzession und Primat sind Funktionen einer um die Sinnidentität Jesu sprachlich und soziologisch ringenden Kirche, ebenso Konzile, Theologie und Lehramt. Nur in und über Kirche kann die sprachlich-soziologische Kontinuität zum Anfang „Jesus" gefunden werden, nur die Kirche kann als die den Text der Schrift produzierende und verwaltende Gruppe diesen Text durch ihr Zeugnis aus der literarischen Fiktionalität erlösen und ihn zum Basistext existentialer Auslegung erheben. „Jesus" als sozial-sprachliche Sinndeutung von Existenz kann daher nur in der Kirche und durch die Kirche aus dem Basistext der Schrift vermittelt werden, nicht ohne die Kirche oder an der Kirche vorbei. Der Faktor „Kirche" kann im Traditionsprozeß der Intention Jesu nicht einfach eliminiert werden, um einen kirchenfreien „reinen Jesus" herauszudestillieren. Die soziologisch-kommunikationsanalytische Prüfung des jesulogisch-christologischen Traditionsprozesses zeigt deutlich, daß die Kurzformel „Jesus ja — Kirche nein", radikal verstanden, unhaltbar ist. Diese Kurzformel gibt nämlich keine Antwort auf die entscheidende Frage, woher denn Jesus ohne und außerhalb von Kirche gehabt werden soll, und wer entscheiden soll, ob der richtige „Jesus" oder eine Jesus-Fiktion gehabt wird. Ein antikirchlicher Jesuspietismus muß die kritische Anfrage an die sprachlich-soziologischen Voraussetzungen seines Jesusbildes und dessen Identität mit dem irdischen Jesus gestatten[15].

IV. Katechetisch-didaktische Konsequenzen

Aus diesen methodischen Reflexionen ergeben sich ganz praktische Hinweise für die Seelsorge, die Verkündigung und die Schule:

1. Wenn versucht wird, Jesus außerhalb und ohne Kirche zu haben, dann ist der Schrifttext, aus dem „Jesus" gewonnen wird, nicht gegen die Gefahr literarischer Fiktionalität abgesichert, wovor nur die „ekklesiale Referenz" den Schrifttext bewahren kann.

2. Jesu Sinnidentität lebt nur im Bezeugtwerden durch die soziologisch-sprachliche Kontinuität der den Primärzeugen von vor Ostern und nach Ostern in der Kirche Glaubenden.

3. Der Text der Hl. Schrift als sprachliches Substrat der Sinnidentität Jesu kann nur dann als kirchenkritisches Prinzip eingesetzt werden, wenn er in der Kirche durch die Kirche selbst ausgelegt und hermeneutisch aufgeschlüsselt wird, weil die Auslegung der Sinnidentität Jesu nicht außerhalb des hermeneutischen Zirkels stattfinden kann. Jesus kann nicht von der Kirche getrennt oder gegen sie ausgespielt werden, weil nur die ekklesiale Kontinuität für die Sinnidentität Jesu bürgt.

---

[14] Zu den soziologisch notwendigen institutionellen Mechanismen der Traditionsbewahrung und der Identitätserhaltung vgl. *H. Schelsky* (Hg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf ²1973; *L. Dullaart*, Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff der gegenwärtigen systematischen Theologie, München 1975; *J. Beutler*, Glaube und Institution im Neuen Testament, in: ThPh 52 (1977) 1—22; zur sprachlich-kommunikativen Funktion des Überlieferungsvorgangs vgl. *P.-G. Müller*, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens im Neuen Testament (Habil.-Schrift, Regensburg 1976 masch.).

[15] Das wird betont von *W. Kasper*, Jesus der Christus. Mainz ⁵1976, 23 ff.

4. Die Kirche selbst muß ständig „am Text bleiben", muß sich in dauerndem kritischem Rekurs der Kritik des normativen Anfangs stellen, muß sich selbst von der Schrift sagen lassen, worin die Identität mit der Intention Jesu liegt. In dieser kirchenkritischen Funktion der Schrift liegt die Berechtigung des „sola scriptura", gleichzeitig aber auch seine Beschränkung, weil die Schrift allein ohne Kirche keinen Zeugniswert hat.

5. Der Begriff „Kirche" ist ökumenisch zu fassen und umfaßt auch die Randgruppen der Institution, weil gerade diese oft den Großkirchen sagen können, wer „Jesus" ist, weil gerade in ihnen oft der Geist wirkt und sie korrigierend den Prozeß der Jesustradition mittragen[16].

6. Im Unterricht wie in der Predigt muß deutlich werden, daß „Jesus" seit Ostern nur noch im sprachlichen Traditionsprozeß des Kerygmas existiert und daß deswegen „Jesus" nur von der die Tradition verantwortenden, sie bezeugenden, bewahrenden und auslegenden Kirche vermittelt werden kann. Es ist nicht möglich, sich „Jesus" gleichsam an der konkreten Institution Kirche vorbei oder ohne sie zu besorgen.

7. Die Erkenntnis der Formgeschichte, daß der Text über Jesus und selbst die Jesuslogien von der Kirche geprägt sind, muß dahingehend vermittelt werden, daß der Jesus-Fromme einsieht, der Gefahr einer Jesus-Fiktion zu erliegen, wenn er seine Jesustradition nicht von der die Kontinuität mit dem „Anfang" und die Identität mit den Primärzeugen verbürgenden Institution „Kirche" absichern läßt.

8. Es muß auf die Legitimität des relativen „sola scriptura" verwiesen werden, den Text des NTs und mit ihm „Jesus" als kirchenkritisches Prinzip einzusetzen. Der Jesus der Schrift darf mit Recht gegen die Kirche eingesetzt werden, wenn sie sich von ihrer Jesus-Identität entfernt.

9. Verfechter des Programms „Jesus ja — Kirche nein" müssen zum „Bleiben" in der Kirche eingeladen werden, zur Opposition aus Liebe *innerhalb* der Kirche. Der hermeneutische Zirkel des Bleibens in Sympathie-Gemeinschaft als Voraussetzung kritischen Verstehens dessen, was „Jesus" heißt, ist durchsichtig zu machen.

10. Das Programm „Jesus ja — Kirche nein" ist so lange pädagogisch akzeptabel und zu dulden, als es eine an „Jesus" und dem NT orientierte Frömmigkeit *innerhalb* der verfaßten Kirche, selbst als Randgruppe, meint; ein ausschließlich kirchenfreier Jesus-Pietismus ist von seiner illusionären Traditionsvorstellung ebenso zu befreien wie von seinem unreflektierten Anti-Kirchen-Komplex, so als ob die Kirche grundsätzlich „Jesus" verdunkle. Bei allem Dunkel und aller Sünde in der Kirche leuchtet „Jesus" doch nirgends klarer auf als im Zeugnis eben dieser Kirche. Daher kann Bejahung „Jesu" letztlich nur als „Bleiben in der Kirche" realisiert werden[17].

---

[16] So zu Recht *W. Kasper / G. Sauter*, Kirche — Ort des Geistes, Freiburg 1976.

[17] Diese Notwendigkeit des „Bleibens" in der Kirche, um „Jesus" zu haben und zu hören, war spätestens schon bei Lukas erkannt, vgl. Lk 10, 16: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich"; sie wurde von Johannes Ende des 1. Jh. durchgehend thematisiert. Zur joh. Hermeneutik des „Bleibens in der Kirche" vgl. *F. Mußner*, Die johanneische Sehweise, Freiburg 1965 (Qu. Disp. 28), 69—72. Zum Zusammenhang von Jesusüberlieferung und Kircheninstitution vgl. jetzt *Medard Kehl*, Kirche als Institution, Frankfurt 1976 (FThSt 22); *F. Klostermann*, Kirche — Ereignis und Institution, Freiburg 1976, die beide die Problematik einer kirchenfreien Jesus-Frömmigkeit aufzeigen.

RUDOLF SCHWARZENBERGER

Der priesterlose Sonntagsgottesdienst

Erfahrungen – Bedeutung – Probleme

I. Situationsbericht

Dem Priesterrat der Wiener Erzdiözese lag für die Sitzung am 27. März 1973 ein Antrag vor, der ein für die nächste Zeit pastoral bedeutsames Anliegen zum Gegenstand der Beratung machte: „Wortgottesdienst mit Kommunionspendung anstatt der sonntäglichen Eucharistiefeier"[1]. Veranlaßt wurde diese Beratung durch eine zweifache Sorge, die *Sorge um die Priester* und die *Sorge um die* (vor allem kleineren) *Gemeinden.*

Der immer spürbarer werdende Priestermangel stellt die Mitbrüder vor immer größere Anforderungen. Da Aushilfen für sonntägliche Eucharistiefeiern immer schwerer erreichbar werden, war es vielen Priestern nicht mehr möglich, jährlich einen kontinuierlichen Urlaub zu machen. Um sowohl den Priestern einen wenigstens drei Wochen andauernden Urlaub zu ermöglichen, als auch in den Gemeinden (vor allem dort, wo ein Priester für mehrere Pfarren die Verantwortung trägt) trotz Priestermangels den Sonntagsgottesdienst für längere Zeit nicht ausfallen zu lassen, hat der Wiener Erzbischof nach Beratung mit dem Priesterrat folgende Richtlinien als eine Art „Notverordnung" erlassen:

1. Im Bestreben, den Priestern eher als bisher die Möglichkeit zu einem wenigstens drei Wochen dauernden, ununterbrochenen Urlaub zu gewähren, und bedingt durch den immer größer werdenden Priestermangel, werden künftig häufiger in manchen kleinen Pfarren an Sonn- und gebotenen Feiertagen Eucharistiefeiern entfallen müssen. In solchen, aber auch in anderen, unvorhergesehenen Notsituationen (z. B. Krankheit des Priesters, Schneeverwehungen usw.) können unter den im weiteren angeführten Bedingungen Wortgottesdienste mit Kommunionspendung anstelle von sonntäglichen Eucharistiefeiern gehalten werden.

2. Für die Urlaubszeit müßten die Priester eines Dekanates oder auch darüber hinaus langfristig ihre Urlaube aufeinander abstimmen und die Meßzeiten in den Nachbarpfarren auf eine bestmögliche Nachbarschaftsaushilfe hin abstimmen. Gemeinsam sollte auch überlegt werden, welche Reduktionen von Sonntagsgottesdiensten gemacht werden können.

3. Wenn nötig, müßte auch rechtzeitig eine Seelsorgeaushilfe direkt oder über das Referat für Priesteraushilfen im Ordinariat gesucht werden.

4. Sollte trotz aller Versuche keine Aushilfe zu bekommen sein, ferner alle verantwortbaren Reduktionsmöglichkeiten in den benachbarten Pfarren ausgenützt sein und trotz einer Vorabendmesse dann dennoch ein Priester am Sonn- und Feiertag mehr als drei Messen feiern müssen (bei kranken und älteren Priestern wird man nicht einmal die Trination erwarten können), kann ein vom Bischof ausdrücklich Beauftragter einen Wortgottesdienst mit Kommunionspendung halten, durch den alle Gläubigen, die sonst nicht leicht anderswo die Eucharistie mitfeiern können, auch ihre Sonntagspflicht erfüllen.

5. In solchen Fällen ist zunächst zu trachten, daß in jeder Gemeinde, wo sonst mehrere Messen gefeiert werden, nach Möglichkeit wenigstens *eine* Eucharistiefeier gehalten wird, und nur anstelle einer anderen sonst üblichen ein Wortgottesdienst angeboten wird.

6. Sollte in einer Gemeinde schließlich doch nur ein Wortgottesdienst möglich sein und die Notsituation länger dauern, müßte man so abwechseln, daß nicht öfter hintereinander in ein und derselben Gemeinde die Eucharistiefeier entfällt.

7. Zur Leitung eines solchen Wortgottesdienstes ist eine ausdrückliche Beauftragung durch den Bischof erforderlich. (Die in unserer Diözese schon vielen Laien erteilte Vollmacht zur Kommunionspendung allein genügt hiefür nicht!) Zur Beauftragung kann in erster Linie ein Diakon vorgeschlagen werden, ein Priesteramtskandidat, wenn er schon mit den Dienstämtern eines Lektors und Akolythen betraut ist, ferner ein Laienkatechet, ein Absolvent der Wiener theologischen Kurse, ein mit dem Dienstamt des Akolythen oder einfach zur Kommunionspendung Beauftragter oder sonst ein auf Grund seines Glaubenslebens und

[1] Vgl. Protokoll des Wiener Priesterrates v. 27. 3. 1973, S. 8.

Glaubenswissens geeigneter Laie, Mann oder Frau, wenn er wenigstens das 25. Lebensjahr (diese Altersgrenze gilt nicht für die Priesteramtskandidaten) vollendet hat.

8. Je nach ihrer Ausbildung kann diesen auch die Vollmacht gegeben werden, während des Wortgottesdienstes eine Homilie zu halten. Dies trifft vor allem für Diakone, Priesteramtskandidaten, Laienkatecheten und Absolventen der theologischen Kurse zu, wenn sie neben ihrer theologischen Ausbildung noch eine praktische Einführung in Homiletik bekommen haben. Jene, die keine entsprechende theologische Ausbildung haben, könnten ein mit dem zuständigen Seelsorger vorbereitetes schriftliches Wort zur Schrifterklärung verlesen.

9. Die Genehmigung für solche Wortgottesdienste, bei denen die Gläubigen auch die Sonntagspflicht erfüllen können, erteilt zunächst für jeden Einzelfall das Erzbischöfliche Ordinariat. Eingaben sind über den zuständigen Herrn Dechant zu machen.

10. Nach Maßgabe der Meldungen werden eigene Ausbildungskurse an Wochenenden angeboten werden.

11. Da die angegebenen Notsituationen wohl in erster Linie nur in Landpfarren auftreten werden, sollte man trachten, im Lauf der Zeit möglichst für jedes Dekanat auf dem Lande eine geeignete Person zur Leitung solcher Wortgottesdienste ausbilden und beauftragen zu lassen.

12. In Pfarren (Dekanaten), in denen gemäß dieser Richtlinien Wortgottesdienste mit Kommunionspendung abgehalten werden, müßten die Gläubigen über Sinn und Zweck, aber auch über die Legitimität dieser Gottesdienste unterrichtet werden[2].

Aus den zitierten Weisungen wird deutlich, daß diese Sonntagsgottesdienste in erster Linie für *Notsituationen* gedacht sind. Der Wiener Priesterrat war sich damals bei seiner Beratung bewußt, wie sehr gerade das II. Vatikanum die vielfachen Bezüge von Kirche und Eucharistie herausgestellt und betont hat. Erst wenn die Möglichkeit der Vorabend- bzw. Abendmesse genützt und Reduktion von Meßfeiern in einer Pfarre bzw. im Dekanat vorgenommen wurde, wenn rechtzeitig angemeldete Seelsorgeaushilfen unerreichbar sind und die langfristige Planung des Urlaubs der Priester in einem Dekanat es dennoch nicht möglich macht, in jeder Pfarre bzw. Teilgemeinde an den Sonntagen die Eucharistie zu feiern, dann soll (sozusagen als ultima ratio) ein vom Bischof ausdrücklich Beauftragter einen Wortgottesdienst mit Kommunionspendung feiern, durch den die Gläubigen sinngemäß das kirchliche Sonntagsgebot erfüllen[3].

Bei Berücksichtigung all dieser Kautelen wird man sich schwerlich der Meinung anschließen können, es vollziehe sich hier „ein qualitativer Umschlag", der Gefahr für das Leben der christlichen Gemeinden bedeute. Denn „hinter dem Recht der einzelnen christlichen Gemeinden auf die regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier steht ja nicht nur einfach eine Tradition, zu der die kirchlichen Amtsträger einmal die Christen unter schwerer Sünde verpflichten und ein andermal, zu Zeiten des Priestermangels, großzügig entbinden könnten"[4].

Wie sehr diese „Priesterlosen Sonntagsgottesdienste" zu einer pastoralen Notwendigkeit auch in den Missionsländern und der Diaspora geworden sind, zeigt u. a. der Artikel im offiziösen Organ der Röm. Gottesdienstkongregation „Notitiae"[5]. Darin wird von der schon weitaus länger zurückliegenden Praxis im Gebiet der DDR und der positiven Aufnahme dieser priesterlosen Gottesdienste durch die Gläubigen berichtet. Freilich verstehen sich auch in den genannten Gebieten solche Gottesdienste als Ersatzlösung in einer Notsituation, wobei gerade hier, sowohl in den Missions-

---

[2] Wiener Diözesanblatt (WDzBl) 111 (1973) 84. In der Diözese Limburg trat eine ähnliche „Urlaubsregelung für Geistliche" schon 1971 probeweise in Kraft. Vgl. dazu Gottesdienst 4 (1970) 169.

[3] Bischofswort von Kardinal König, WDzBl 115 (1977) 83.

[4] Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester (ungezeichneter Leitartikel): Diakonia 8 (1977) 218.

[5] *Reiner Kaczynski*, De liturgia dominicali sacerdotibus deficientibus celebrata: Notitiae 78 (1972) 375—382. *Ders.*, Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten. Gottesdienst 7 (1973) 105.

ländern wie in der Diaspora in der DDR[6], der *sonntäglichen Versammlung besondere Bedeutung* zukommt.

Der Hirtenbrief des verstorbenen Kardinals Döpfner[7], der sein letzter an die Gemeinden seiner Diözese sein sollte, hat im Sommer 1976 das Problem der sonntäglichen Gemeindegottesdienste ohne Priester wieder in den Mittelpunkt des Interesses bzw. der innerkirchlichen Diskussion gerückt. Ausgehend von der Tatsache des Priestermangels, kommt Döpfner zur Frage vieler: „Wie wird es weitergehen . . .? So schmerzlich es ist, man wird sagen müssen, daß es in absehbarer Zeit nicht mehr möglich sein wird, in jeder Gemeinde der Diözese an allen Sonn- und Festtagen die hl. Eucharistie zu feiern"[8]. Mit Hinweis auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, auf die hier erst später eingegangen wird, hat der Kardinal den priesterlosen Sonntagsgottesdienst als einen der Notlage gemäßen Ersatzgottesdienst für die sonntägliche Eucharistiefeier seinen Diözesanen empfohlen.

Im Sommer 1977 hatten Kardinal König[9] und der Linzer Diözesanbischof Zauner mit Weihbischof Wagner[10] in einem Bischofswort erneut auf die Bedeutung priesterloser Wortgottesdienste als „Notform" der Sonntagsfeier hingewiesen. Ebenfalls im Sommer 1977 hat Bischof Stein von Trier für die Dauer von drei Jahren — m. E. typisch für eine „Notverordnung" — in einem „Wort an die Gemeinden" Bestimmungen für einen „Wort- und Kommuniongottesdienst" erlassen[11].

II. Die liturgierechtlichen Voraussetzungen

Ausgangspunkt für diese gottesdienstliche Praxis in Notsituationen, die durch den zunehmenden Priestermangel bedingt sind, ist die bekannte Empfehlung des II. Vatikanums, selbständige Wortgottesdienste zu halten, „an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, *besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht;* in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten"[12]. Dieser Artikel ist bekanntlich damals durch die Intervention argentinischer Bischöfe, offenkundig aus ihrer Missionserfahrung, in die Liturgiekonstitution aufgenommen worden. Was man zunächst „nur" für die Missionsländer als notwendige Maßnahme ansah, ist sehr bald, wie der Situationsbericht ausgewiesen hat, u. a. im deutschsprachigen Raum als Hilfe in der vom Priestermangel gekennzeichneten konkreten pastoralen Gegenwart aufgegriffen worden.

Die erste Instruktion zur Liturgiekonstitution „Inter Oecumenici" vom 26. 9. 1964 führte diese konziliare Bestimmung weiter und gab solchen priesterlosen Gottesdiensten ein erstes Formprinzip:

Dieser Wortgottesdienst *habe in etwa* die Form des Wortgottesdienstes in der Messe: Im allgemeinen lese man, und zwar in der Muttersprache, die Epistel und das Evangelium aus der Tagesmesse. Gesänge, besonders aus den Psalmen, sollen vorausgehen und eingeschaltet werden. Ist der Leiter ein Diakon, so halte er eine Homilie. Wenn er nicht Diakon ist, so verlese er eine vom Bischof oder vom Pfarrer angegebene Homilie. Die ganze Feier schließe mit dem ‚Allgemeinen Gebet' (‚Gebet der Gläubigen') und mit dem Gebet des Herrn"[13]. Mit diesen Bestimmungen war wohl die

---

[6] Laien spenden Eucharistie im Wortgottesdienst. Ein Erfahrungsbericht. Hg. v. Seelsorgereferat des Bischöflichen Ordinariates Berlin, 1968. *Hugo Aufderbeck*, Sonntagsgottesdienst ohne Priester: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hg. von *Th. Maas-Ewerd / Kl. Richter*, Einsiedeln 1976, 91—96.

[7] Pastorales Forum f. d. Seelsorger im Erzbistum München-Freising, 16 (1976) 3 ff.

[8] Ebd. 3. [9] WDzBl 115 (1977) 83. [10] Linzer DzBl. 123 (1977) 102.

[11] Sonntägl. Gemeindegottesdienst ohne Priester: Gottesdienst 11 (1977) 117.

[12] CSL 35, 4. [13] I Oe 37.

Möglichkeit zu priesterlosen Wortgottesdiensten gegeben worden, doch „zur vollen Sonntagsfeier gehört das heilige Mahl"[14].

Die Instruktion „De cultu mysterii eucharistici" vom 25. 5. 1967 hat ja den Empfang der Kommunion außerhalb der Eucharistiefeier aus gerechtem Grund gestattet und für diesen Fall einen Wortgottesdienst im Sinne des zitierten Artikels 37 der Instructio „Inter Oecumenici" empfohlen[15]. Solange jedoch die Spendung der eucharistischen Speise durch Laien nicht erlaubt war, war die Feier priesterloser Sonntagsgottesdienste mit Kommunionspendung nur dort möglich, wo ein Diakon diesen Gottesdienst leitete. Dies änderte sich jedoch mit der zunächst einzelnen Teilkirchen[16] „ad experimentum" gewährten Erlaubnis, Laien als Kommunionhelfer auszuwählen und durch den zuständigen Bischof zu beauftragen. Diese zunächst von Rom durch Reskripte erteilten „Sondergenehmigungen" wurden schließlich durch die Instruktion „Immensae Caritatis" vom 29. 1. 1973 in die Vollmacht der Ortsordinarien, ja sogar durch diese einzelnen Priestern für einen bestimmten Einzelfall bei einer wirklichen Notlage überantwortet[17]: Nach all dem dürfte es wohl klar sein, daß die „priesterlosen Sonntagsgottesdienste" vom liturgierechtlichen Standpunkt aus voll und ganz *Liturgie,* Gottesdienst der Kirche sind, wenngleich in einer besonderen Ausnahmesituation[18].

Haben verschiedene Diözesansynoden[19] im Anschluß an die Liturgiekonstitution die Feier eigener Wortgottesdienste empfohlen, so blieb es erst der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD[20] vorbehalten, eingehend zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst ohne Priester Stellung zu nehmen. Entsprechend der pastoralen Notwendigkeit einerseits und der gegebenen liturgischen Praxis andererseits bittet sie: Die Diözesanbischöfe sollen „ausdrücklich empfehlen, daß ein Diakon oder Laie am Sonntag einen Wort- und Kommuniongottesdienst hält, wo keine Eucharistiefeier sein kann". Die Synode versteht selbstverständlich die Möglichkeit dieser Gottesdienste als Praxis in einer Notsituation . . .

III. Liturgie- und gemeindetheologische Bedeutung und Verantwortbarkeit priesterloser Sonntagsgottesdienste

Sind all diese Bemühungen, die durch die nachkonziliaren liturgischen Instruktionen Schritt für Schritt ermöglicht worden sind, von denen — man denke an die vorbildlichen

---

[14] Vgl. Anm. 6: Laien spenden Eucharistie . . ., S. 8.

[15] De cultu mysterii eucharistici, 33: Communio extra missam. Inzwischen sind verschiedene Handreichungen zur Feier priesterloser Gottesdienste erschienen. Wegweisend können m. E. die Stationsgottesdienste aus der DDR bezeichnet werden. Das Gebet- und Gesangbuch für den gesamten Deutschen Sprachraum „Gotteslob" bietet unter Nr. 370 Struktur und Gebete der Kommunionfeier. Der Synodenbeschluß „Gottesdienst" der gesamtdeutschen Synode 2. 4. 3 betont: „Für die Gestaltung dieser Versammlungen, die als Wortgottesdienst vom liturgischen Recht weniger festgelegt sind, empfiehlt es sich, die dafür möglichen Elemente der Meßfeier zu übernehmen: Schriftlesung des Tages, Auslegung durch einen zur Predigt Bevollmächtigten oder einen verlesenen Text, Gesänge, Gebet, Fürbitten, Vorbereitungs- und Abschlußgebet zur Spendung der Eucharistie." Mit Recht hat R. Kaczynski in bezug auf die Studienausgabe „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung" bemerkt, — man vermißt „ein ausdrückliches Wort zur Kommunionspendung durch Laien an Sonntagen in Gemeinden, in denen die Eucharistie nicht gefeiert werden kann. Hier vor allem wird die Anpassung dieses ersten Kapitels auf der Ebene des deutschen Sprachgebietes einsetzen müssen": Eucharistieverehrung. Eine Studienausgabe, die Aufmerksamkeit verdient: Gottesdienst 10 (1976) 110.

[16] Ebd., S. 9 f, u. a. WDzBl. 107 (1969) 70. Vgl. auch *R. Kaczynski,* Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten: Gottesdienst 7 (1973) 105 ff.

[17] Immensae Caritatis, 1: De ministris extraordinariis s. Communionis distribuendae.

[18] Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 4. 3. „. . . So ist auch in dieser Feier der Herr gegenwärtig, es wird wirklich Liturgie gefeiert."

[19] So z. B. Leben und Wirken der Kirche von Wien, Handbuch der Synode 1969—1971, S. 78 ff.

[20] Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 4. 3.

Bemühungen in der DDR — manche schon über ein Jahrzehnt in Erprobung sind, wirklich „verstümmelte" Gottesdienste, welche „die Bedeutung der Eucharistiefeier als Mitte von Gemeinde und Kirche aus dem Bewußtsein schwinden lassen"[21]? Sind sie Scheinlösungen rein pragmatisch orientierter Amtsträger, die Notsituationen kaschieren, statt Wege aus Not zu suchen und damit den Gemeinden, der Kirche schaden? Sind priesterlose Gottesdienste am Sonntag von der Theologie her zu verantworten?

W. Dürig hat vor einiger Zeit im Hinblick auf den oben zitierten Beschluß der Gesamtdeutschen Synode die liturgietheologische Relevanz des Sonntags untersucht und betont:

„Die Eucharistiefeier war von den ersten Tagen der Kirche an die Hochform der gottesdienstlichen Zusammenkunft. Trotzdem muß man betonen, daß der Sonntag in seinem Wesen als Auferstehungstag, oder, wie die Väter der Frühzeit gerne sagen, als Tag, den der Herr gemacht hat (Ps 117, 24), nicht durch die Eucharistie konstituiert, wohl aber durch sie ganz besonders adäquat und sinnvoll ausgezeichnet wurde und wird. Die aus der Sache selber, d. h. aus dem Wesen des Herrentages erwachsende innere Verpflichtung, den Sonntag zu feiern, bleibt auch dann bestehen, wenn es in Notsituationen nicht möglich ist, Eucharistie zu feiern, und dadurch in dichtester Form, in der Hochform, zu bezeugen und zu leben, daß die Gemeinde der an den Herrn Glaubenden ihrem innersten Sinn und Wesen nach immerwährende Paschagemeinschaft ist"[22].

Die Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung betonen die Schriften des NT[23] wie die Zeugnisse der frühen Kirche[24]. Das heißt m. E. jedoch nicht, daß jede gottesdienstliche Versammlung am Sonntag auch schon die Hochform, nämlich die Eucharistiefeier war bzw. sein muß[25].

Zweifellos ist das Wort Gottes ebenso wie das Sakrament nach der Heilsökonomie ein bedeutendes gemeindestiftendes und -aufbauendes Element[26]. Der bekannte Exeget Eduard Schweizer hat vor langem schon auf die Tatsache hingewiesen, wie sehr im NT gottesdienstliche Termini das „Moment des Zusammenkommens" beinhalten, ja wie die Redewendung „zum gleichen zusammenkommen" (ἐπὶ τὸ αὐτό) nahezu ein liturgischer Terminus technicus für die gottesdienstlichen Versammlungen geworden ist[27]. Um dieses gemeindestiftende Element der Versammlung unter dem Gottes-Wort, um seinen Wert und seine Bedeutung für die Gemeinde, geht es doch vor allem bei den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester. Die Versammlung der Gläubigen ist für das Leben der Gemeinde unerläßlich[28]. Auf diesen lebenswichtigen

---

[21] *H. G. Koch*, Priestermangel und Sicherung der Seelsorge: HerKorr 31 (1977) 308.

[22] *W. Dürig*, Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester: Heiliger Dienst 30 (1976) 142.

[23] Z. B. Hebr 10, 25.

[24] *Hippolyt*, Traditio Apostolica 41; ed. Botte 88; Didascalia II, 59, 1—2; ed. Funk 170.

[25] In einer beachtenswerten Studie hat *A. Heinz* Beispiele aus der Geschichte Deutschlands im 16.—18. Jhdt. für diesen Sachverhalt nachgewiesen: *A. Heinz*, Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse. Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik: TThZ 86 (1977) 11 ff.

[26] *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde, Wien 1965, 43 ff.

[27] *E. Schweizer*, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, Zürich 1959, 201 (mit bibl. Belegstellen).

[28] Vgl. Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 3: „Der einzelne Christ kann aber auch in seinem Glauben nur bestehen und wachsen, wenn er immer wieder das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu mitfeiert. Zudem braucht der einzelne, um glauben zu können, das Zeugnis des anderen und der Gemeinde. Denn jede menschliche Gemeinschaft lebt nicht nur von der Idee und von den Absichten, die sie bestimmen, sondern auch von den konkreten Zusammenkünften, in denen man sich seiner Sache versichert und sie öffentlich darstellt."

Umstand hat seinerzeit auch Kardinal Döpfner in seinem Hirtenwort nachdrücklich hingewiesen[29].

War es nicht in der „Notsituation" Israels, im babylonischen Exil, auch so: Das altbundliche Gottesvolk konnte keine Opfergottesdienste im Tempel mehr feiern, so versammelte es sich im Exil um das Gotteswort zum Hören, Bitten, Danken und zum Lobpreis Gottes. Die gemeindebildende Kraft (*Synagoge!*) der Gottesdienste in dieser Notzeit ist ein Faktum der Geschichte Israels. Ein Faktum ist auch, daß nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. das religiöse Judentum, dem nun der Tempelkult endgültig unmöglich geworden ist, sich allein durch die Beschäftigung mit dem Wort Gottes als Glaubensgemeinde erfährt und konstituiert[30]. Vom kulttheologischen Standpunkt aus ist diese Situation auch für das Judentum eine Notsituation.

Dieser kurze Exkurs in die atl.-jüd. Geschichte darf jedoch nicht dazu verleiten, sich in der Kirche heute mit der konkreten Notsituation abzufinden und mit Ersatzlösungen zufrieden zu sein. Aber gerade dies betonen alle diesbezüglichen Weisungen und Bischofsworte: *Der sonntägliche Gemeindegottesdienst ohne Priester ist und bleibt ein Ersatzgottesdienst für die sonntägliche Eucharistiefeier*[31]. Die christliche Gemeinde

---

[29] A. a. O., S. 3: „Die Notlage aber, der manche unserer Gemeinden entgegengehen, darf unter keinen Umständen dazu führen, daß sie sich nur noch ein- oder zweimal im Monat oder gar noch seltener zum Gottesdienst versammeln. Das würde zum Zerfall der Gemeinden und des Glaubens führen. Gegen ein solches Sterben müssen wir uns mit allen Kräften wehren. Darum müssen die Gemeinden auch an den Sonntagen, an denen keine Eucharistiefeier möglich ist, sich zum Gottesdienst versammeln, zu einem Wortgottesdienst, den ein Diakon oder beauftragter Laie leitet und in dem auch die Kommunion ausgeteilt werden kann." Vgl. auch *H. Aufderbeck*, Stationsgottesdienst: Laien spenden ... (vgl. Anmerkung 2) S. 33 f.

[30] Dazu wäre zu vergleichen ein Wort aus der Mischna Avot III, 2: „R. HANINA b. TERADJON (gest. um 135 n. Chr.) sagte: wenn zwei dasitzen und Worte der Torah sind in ihrer Mitte, so wohnt die Schechina zwischen ihnen." Vgl. dazu Mt. 18, 20!

[31] Vgl. dazu u. a. Kard. Döpfner: „So schmerzlich es ist, man wird sagen müssen, daß es in absehbarer Zeit nicht mehr möglich sein wird, *in jeder Gemeinde der Diözese an allen Sonn- und Festtagen* die hl. Eucharistie zu feiern. Das ist umso mehr zu bedauern, da ja die Feier der Eucharistie von jeher die Mitte der Kirche und der Gemeinde gewesen ist. Denn von den ersten Zeiten der Kirche an versammeln sich die Christen am Sonntag zur Feier der Eucharistie und erfüllen so den Auftrag des Herrn: ‚Tut das zu meinem Gedächtnis'." A. a. O. S. 3.

Kardinal König: „Ja, es wird da und dort geschehen, daß trotz einer vernünftigen Reduzierung der Zahl der Gottesdienste nicht für jeden ein Priester zur Verfügung steht. Dieses Problem kann sicher nicht dadurch gelöst werden, daß an diesen Tagen immer weniger Priester immer mehr Meßfeiern halten. Nach kirchlicher Vorschrift darf ein Priester an Sonn- und Feiertagen höchstens dreimal die Eucharistie feiern. So wird es Notfälle geben, in denen trotz vorausschauender Aushilfsplanung in der einen oder anderen Gottesdienstgemeinde etwa an einem Feriensonntag keine hl. Messe mehr gefeiert werden kann. In diesem Notfall darf das eine oder andere Mal anstatt der hl. Messe von einem Diakon oder von einem hiefür ausgebildeten und vom Bischof dafür beauftragten Laien ein Wortgottesdienst mit Kommunionspendung gehalten werden. Die christliche Gemeinde versammelt sich also am Tag des Herrn, hört das Wort Gottes aus der Hl. Schrift, betet gemeinsam, empfängt den Leib des Herrn und verbindet sich dadurch auch mit einer früheren Eucharistiefeier." WDzBl. 115 (1977) 83.

Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 4. 3.: Bei all den notwendigen Bemühungen um einen sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester muß deutlich bleiben, daß es sich um eine Notsituation handelt, die alle zur Sorge um genügend Priester aufruft." Für den Charakter dieser Gottesdienste als Ersatz bzw. Notlösung sprechen auch alle diesbezüglichen, zum Teil schon angeführten vorsorglichen Überlegungen, Planungen, Meßreduktionen u. dgl. mehr: Vgl. dazu wieder Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 4. 3, WDzBl. 111 (1973) 84, Gottesdienst 11 (1977) 117.

Ungerecht erscheint es deshalb zu behaupten: „Es ist erstaunlich, *wie leichtfertig* (!) man mitunter auf die Feier der Eucharistie zu verzichten bereit ist." F. *Klostermann*, Wir brauchen Priester, Linz (o. J.) 50. Unverständlich ist aber auch die Stellungnahme des Regensburger Generalvikars F. *Morgenschweiß:* Sollen wir ohne Messe bleiben? Regensburger Bistumsblatt 46 (1977) 1 u. 4.

braucht die sonntägliche Versammlung. Sie lebt vom Wort, „das aus dem Munde Gottes kommt" und vom Brot, „das ihr der Herr reicht und das der Welt das Leben schenkt." Das sollen, wollen und dürfen alle Ersatzgottesdienste[32], wie immer man sie auch bezeichnen mag, nicht verdecken. „Unterscheidungshilfen"[33] sind notwendig und pastoraltheologisch bedeutsam.

(Nach Drucklegung dieses Artikels erschien in Diakonia 9 [1978] 62 ff von Arno Schilson die Glosse: „Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern." — Es war nicht mehr möglich, die bisweilen einseitigen Auffassungen des Autors zu berücksichtigen. Dies wird zu gegebener Zeit nachgeholt.)

---

[32] *H. Aufderbeck*, Gemeinde im Herrenmahl, 94, referiert die bisher üblichen Bezeichnungen wie „Sonntagsgottesdienst ohne Priester", „Priesterloser Gottesdienst", „Laiengottesdienst", „Wortgottesdienst", „Stationsgottesdienst" (in DDR), „Kommunionfeier" (GL 370) und kommt zum Schluß: „Keiner der Ausdrücke überzeugt."
Dem Verfasser erscheint der Terminus *„Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester"*, wie ihn die gesamtdeutsche Synode eingeführt hat, als der geeignetste. Er läßt die *Ausnahmesituation* klar erkennen, dennoch betont er die Bedeutung dieser Gottesdienste als *„sonntäglichen Gemeindegottesdienst"* (= Ersatzgottesdienst für die Hochform, die Eucharistiefeier) und, da schließlich die Gemeinden auf diese Ersatzform vorbereitet sein müssen, wissen sie, daß sie auch in diesen Gottesdiensten Christus begegnen und ihn in seinem Wort und in der eucharistischen Speise empfangen. Vgl. Synodenbeschluß „Gottesdienst" a. a. O.

[33] Vgl. dazu *B. Kleinheyer*, Unterscheidungshilfen. Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Zur Differenzierung von Kommunion- und Eucharistiefeier: Gottesdienst 11 (1977) 57 ff. Neben all den für die Praxis hier aufgezeigten bedenkenswerten Hinweisen, die zwar nicht alle unbestritten sind (vgl. *B. Senger*, Kommunionfeier ohne Priester: Gottesdienst 11 [1977] 160) und bisweilen, so z. B. in Kirchen mit einer eigenen Sakramentskapelle, nicht immer und überall praktikabel sind, bleibt m. E. als wertvollste und unerläßlichste „Unterscheidungshilfe" eine theologisch fundierte Einführung der Gläubigen in das Wesen und die Bedeutung dieser Ersatzgottesdienste. Vgl. dazu Synodenbeschluß „Gottesdienst" 2. 4. 3: „Dazu ist eine Vorbereitung nicht nur der betroffenen Gemeinden unerläßlich. Sie umfaßt sowohl eine Entfaltung der erwähnten theologischen Gründe wie auch eine Vermittlung von Erfahrungen."

HANS SCHINNER

Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral

„Ich verstehe gar nicht, was Sie eigentlich haben, Herr Pfarrer." Völlig verständnislos schaute mich die junge Mutter an, die eben ihr Neugeborenes zur Taufe hatte anmelden wollen, und die unsere Kanzleibeamtin an mich verwiesen hatte, da beide Elternteile des zu taufenden Kindes aus der Kirche ausgetreten waren. Sie begriff nicht, warum man die Anmeldung nicht kommentarlos angenommen hatte, warum man bei ihr, wie sie sagte, Geschichten mache. „Daß wir aus der Kirche ausgetreten sind, hat doch nichts mit der Taufe unseres Kindes zu tun", war ihre Meinung.

Nach meiner Erfahrung muß derzeit ein Priester, der auch nur die Möglichkeit eines Aufschubs der Taufe zur Sprache bringt, zunächst einmal mit Reaktionen der Befremdung und des Unverständnisses rechnen. Er muß es ertragen, als engstirnig und lieblos angesehen zu werden. Da kaum ein Priester so etwas gerne erlebt, und da man bisher ja doch die längste Zeit über alle Kinder, die zur Kirche gebracht wurden, ohne viel Federlesens getauft hat, ist die Versuchung naheliegend, es sich leicht zu machen. Angesichts der erneuerten Taufpastoral und der einschlägigen kirchlichen Weisungen bringt dies für nicht wenige geistliche Mitbrüder Gewissenskonflikte mit sich. Die folgenden Erwägungen wollen in dieser Situation klärend wirken und einen Beitrag zu einer problemorientierten, pastoral recht verantworteten Taufpraxis leisten.

I. Die Situation

Wer Jahr und Tag zwischen Kirche, Pfarrheim, Schule, Friedhof und Pfarrhof hin- und herpendelt, um hier von früh bis spät seinen anstrengenden Dienst zu versehen, ist in großer Gefahr, betriebsblind zu werden. Wenn er hier nämlich hauptsächlich mit glaubenden Menschen zusammentrifft, bzw. mit solchen, die wenigstens in ihrer momentanen Situation relativ dankbar ein kirchliches Service in Anspruch nehmen, kann ihm die nuancenreiche Komplexität modernen Nichtglaubens nicht nur entgehen, sondern ideologisch-antithetisch das Bild einer relativ heilen Glaubenswelt zuwachsen. Wie aber sieht die Realität aus? Und wie versuchen neuere kirchenamtliche Normensetzungen, die gewiß noch nicht überall im seelsorglichen Denken und Handeln integriert wurden, einer solchen strukturell veränderten Wirklichkeit gerecht zu werden?

1) Situation bei den Getauften

Wohl jeder Priester, gleichgültig ob in der Stadt oder auf dem Lande, macht die Erfahrung, daß zu seiner Gemeinde zahlenmäßig zwar viele Getaufte gehören, aber nur wenige das Leben der Gemeinde in Verantwortung mittragen[1]. Darüber hinaus ist überall in unserem Land so etwas wie ein Verfallen der Kirchlichkeit und damit eine gewisse Repaganisierung festzustellen. Es fehlt nicht an statistischem Zahlenmaterial und an wissenschaftlichen Untersuchungen[2], die dies mit diagnostisch-explikativer Akribie dartun. Eine fast logische Folge davon sind die erschreckend ansteigenden

[1] Vgl. Schreiben des Wiener Priesterrates an alle Priester der Erzdiözese, Wiener Diözesanblatt (1977) 137.

[2] Es sei hier nur verwiesen auf: *Paul M. Zulehner*, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Fakten und Imperative (1971); *ders.*, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich (1973).
Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich", bearbeitet und interpretiert von Paul M. Zulehner, hg. v. der Linzer Diözesansynode (1974).
Hugo Bogensberger, Einstellung zu religiösen Wahrheiten und religiös-kirchlichen Normen. Kirche in der Stadt. Grundlegung und Analysen, hg. v. Österreichischen Seelsorgeinstitut 1 (1967) 215—250.
50 Prozent der Wiener sind „Heiden". Religions-soziologische Untersuchung über Kirchenaustritte (Kathpreß v. 21. 10. 1977, 4).

Kirchenaustrittszahlen, die im Jahre 1976 um 13 Prozent über denen des Vorjahres 1975 lagen[3]. 23.423 Österreicherinnen und Österreicher sind 1976 aus der kath. Kirche ausgetreten. Daß hiebei die Austrittszahlen in Wien rückläufig waren[4], zeigt nur die Tendenz, daß der Entfremdungsprozeß nun von der Großstadt Wien auf andere, ländlichere Landesteile übergreift, und daß sich so auch immer mehr Seelsorger in kleineren Pfarren mit den hier beschriebenen Problemen konfrontiert sehen werden. Mithin wird es in Zukunft immer weniger möglich sein, bei Eltern, die eine Taufe anmelden, a priori eine richtige Glaubenseinstellung vorauszusetzen, und die vom Kirchenrecht[5] geforderte Gewähr einer Erziehung des Kindes im Glauben als gegeben zu betrachten. In der Erzdiözese Wien wurden im Jahre 1976 126 Taufen von Eltern angemeldet, bei denen beide Teile, sei es durch Kirchenaustritt oder wegen Zugehörigkeit zu einer anderen Konfession, nicht Mitglieder der kath. Kirche waren[6]. In solchen Fällen liegen die theologischen und pastoralen Schwierigkeiten klar zutage, doch auch bei anderen Personen, die formal-juridisch durchaus der Kirche angehören, können ganz andere Gründe als solche des Glaubens für die Bitte um die Taufe ihres Kindes ausschlaggebend sein. Selten nur wird dabei ein Grund so ausgefallen sein und so klar ausgesprochen werden, wie in einem von einem geistlichen Mitbruder referierten Fall, wo ein Vater die Teilnahme am Taufgespräch mit der Begründung ablehnte: „Stecken Sie sich Ihren Christus auf den Hut! Ich bezahle meinen Kirchenbeitrag und wünsche die Taufe meines Kindes. Mit dieser Taufe will ich übrigens nur meinen jüdischen Schwiegervater ärgern." Sehr häufig begegnet aber z. B. die Begründung, das Kind möge kein Außenseiter werden, in der Schule keine Schwierigkeiten haben. Man könnte hier von Motiven sozialer Integration sprechen. Dazu gehört auch der Wunsch, das Kind einer Gemeinschaft einzuordnen, der man selbst angehört oder wenigstens angehört hat. Diese Gemeinschaft soll das Kind ordentlich, „moralisch", wie sich Leute gerne ausdrücken, erziehen. Andere Gründe scheinen schon eher in die Nähe einer gläubigen Einstellung zu kommen: Durch die Taufe soll mögliches Unheil abgewendet werden, etwas Höheres, „das es ja geben muß", soll das Kind in Schutz nehmen. Hier fällt dann, häufig auch bei recht Kirchenfremden, das Wort von der Erbsünde, von der Befreiung erhofft wird, mit aller Nebulosität, die sich mit dem Erbsünde-Begriff, sicherlich nicht ohne Ursächlichkeit in der bisher gängigen Katechese, verbindet. Am häufigsten und spontansten wurde in den Taufgesprächen, die ich führte, das meist unreflektierte Motiv der Tradition genannt: „In unserer Familie war es immer so."

Was die Motivationen der Eltern hinsichtlich der Taufe ihrer Kinder angeht, gibt es ebenfalls gründliche wissenschaftliche Darlegungen[7], denen dieser Beitrag keine Konkurrenz bieten kann und will. So viel sei festgehalten: Theologisch hieb- und stichfeste Glaubensgründe, die dem Pfarrer das pastorale Herz im Leibe lachen lassen, trifft man nur bei einem kleinen Teil der um eine Taufe Bittenden an. Und normalerweise — aber das ist ja eigentlich selbstverständlich — ist das Motiv, das die Leute auf Befragung hin vielleicht als einziges angeben, in Wirklichkeit nur eines von vielen, die sie — oft unbewußt — beseelen.

---

[3] Angaben des Statistischen Zentralamtes (Kathpreß v. 11. 10. 1977, 4).

[4] Pressedienst der Erzdiözese Wien S/16 (16. 9. 1977).

[5] Vgl. CIC c. 750 § 2 und c. 751.

[6] Lt. Angabe von Univ.-Prof. Dr. Josef Müller beim Theologischen Tag über die Taufpraxis am 6. 10. 1977 in Wien I.

[7] Z. B.: Was bedeutet für sie die Taufe? Soziologische Betrachtungen von J. Potel und religiöse Überlegungen von R. Salaün (*P. Gerbé*, Zulassung zur Taufe, 1969) 34—60. *Johannes Netzer*, Das Taufgespräch in der Gemeinde. Untersuchungen zur praktischen Theologie, hg. v. A. Exeler 4 (1976) 46—55. *P. M. Zulehner*, Heirat - Geburt - Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden (1976) 150—176.

2) Das geltende Recht

Das geltende Recht, gesamtkirchlich und partikular, sucht dieser Situation bei den Getauften gerecht zu werden, was insbesondere in den Weisungen über das Taufgespräch und den allenfalls notwendigen Taufaufschub Ausdruck findet. Dabei zeichnet sich selbst in den wenigen Jahren seit der Inkraftsetzung des im Auftrag des 2. Vatikanums erstellten neuen Ordo Baptismi parvulorum, die am 8. September 1969 erfolgte[8], zumindest bei uns in Österreich eine interessante Entwicklung zu einer, ich würde sagen, größeren Ernsthaftigkeit und Strenge ab.

In den Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe[9], denen präzeptiver Charakter eignet[10], zeigt sich nämlich noch einige Unbestimmtheit. So heißt es hier, es sei von großer Bedeutung, daß die Eltern sich vor der Feier der Taufe auf ein bewußtes Mittun vorbereiten, wofür geeignete Handreichungen bereitgestellt werden sollen. Darüber hinaus soll allen Eltern vor der Taufe ihres Kindes Gelegenheit zu einem Taufgespräch geboten werden. Die Seelsorger sollten darauf hinarbeiten, daß sich keine Familie von diesem Taufgespräch ausschließt, doch sollte dieses (nur) den Charakter eines Angebotes haben, „und es muß in diesem Zusammenhang alles vermieden werden, was nach Bevormundung der Eltern aussehen könnte". Allerdings würde es Fälle geben, in denen man das Taufgespräch zur Bedingung für die Gewährung der Taufe machen muß. Ein solcher Fall läge vor, wenn bekannt ist, daß beide Eltern nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als ungläubig anzusehen sind. Würde die Teilnahme am Taufgespräch in einem solchen Falle abgelehnt, oder verliefe es ergebnislos, so dürfe die Taufe — auch wenn die Eltern bei ihrer Bitte blieben — vorerst nicht gespendet werden, es sei denn, eine fest im Familienverband lebende Person verpflichte sich unter Zustimmung der Eltern, für eine religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen. Eine allfällige Entscheidung auf Taufaufschub dürfe allerdings nur im Einvernehmen mit dem zuständigen Dechanten gefällt werden, wobei der Bischof letzte Instanz bleibt. Mit der betreffenden Familie wäre der Kontakt weiter aufrechtzuerhalten.

Diese Anweisungen geben für eine erneuerte Taufpraxis in unserer Situation keinen genügend sicheren Boden ab. Zunächst muß man fragen, was auf die Dauer aus einem Taufgespräch wird, das man nur anbietet, immer ein wenig mit der Angst, es könnte nach autoritär-manipulativer Bevormundung aussehen, wenn man etwas bestimmter einlädt. In meiner Pfarre würden dann viele ausbleiben (— wie übrigens wohl auch beim Brautgespräch, beim Eheseminar, beim Firmunterricht). Man muß doch auch etwas verlangen dürfen.

Eine solche Unverbindlichkeit könnte aber auch zu einer pastoral-pragmatischen Diskriminierung jener führen, für die laut Vorschrift die Teilnahme am Taufgespräch zur conditio sine qua non gemacht werden muß. Diese Leute wären dann nämlich als ungläubig abgestempelt, womit wir vollends in des Teufels Küche kommen. Auf welche Weise soll denn verläßlich konstatiert werden, wer als ungläubig anzusehen ist? In den großen Pfarreien der Städte kann man nicht einmal mit Sicherheit feststellen, ob jemand die religiöse Praxis aufgegeben hat. Will man nicht alles auf subjektive Eindrücke aufbauen, dann kann man am ehesten noch *nach* einem Taufgespräch zu einer gewissen Klarheit kommen.

Etwas vage ist auch die Bestimmung, das Kind ungläubiger Eltern könne getauft werden, wenn sich eine fest im Familienverband lebende Person verpflichtet, für eine

---

[8] Dekret der S. Congr. pro Cultu Divino, abgedruckt in: Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg (1971) 6.

[9] Ebd. 9—25.

[10] Wiener Diözesanblatt (1974) 60.

religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen. Wie stark muß diese Person in die Familie integriert sein? Genügt eine Großmutter oder eine Tante, die regelmäßig auf Besuch kommt? Und wie groß ist das Gewicht des Einflusses einer solchen Person, wenn man all das erwägt, was Psychologie und Pädagogik über die fast deterministisch dominierende Rolle der Eltern aussagen?

Schließlich wird einer zu großen Strenge noch dadurch ein Riegel vorgeschoben, daß der zuständige Priester für jeden Taufaufschub der Zustimmung des Dechanten bedarf. Daß der Bischof in jedem Fall letzte Instanz bleibt, ist angesichts der strikt hierarchischen Rechtsstruktur der Kirche eigentlich eine fundamentale Selbstverständlichkeit.

In den Weisungen der Österreichischen Bischofskonferenz und in diözesanen Durchführungsbestimmungen zeichnet sich bald größere Bestimmtheit ab. Eine erste Empfehlung der Bischofskonferenz aus dem Jahre 1971[11] klingt noch etwas zwiespältig, wenn darin einerseits das Taufgespräch wenigstens vor der Taufe des ersten Kindes als notwendig bezeichnet, andrerseits aber im selben Absatz der Passus vom (bloßen) Anbotscharakter und der zu vermeidenden Bevormundung der Eltern aus den oben zitierten Vorbemerkungen übernommen wird. Noch sonderbarer mutet hier an, wenn es in bezug auf den Taufaufschub heißt, es sei nicht Sache des Seelsorgers, von sich aus auf Grund des Urteils, das er sich gebildet hat, einen solchen Entschluß nahezulegen.

Im Pastoralschreiben der österreichischen Bischöfe anläßlich der verpflichtenden Einführung der neuen Taufordnung vom 26. Juni 1972[12] wird das Taufgespräch wenigstens beim ersten Kind ganz schlicht und ohne einschränkende Zusätze als notwendig bezeichnet. Erklären sich die Eltern nicht bereit, an Stelle ihres Kindes das Glaubensbekenntnis abzulegen und damit die Pflicht der religiösen Erziehung zu übernehmen, oder verweigern sie die Teilnahme am Taufgespräch, soll ein Taufaufschub überlegt werden. Diese Überlegung muß aber doch wohl — so denke ich — vom Seelsorger ausgehen. Von sich aus werden Eltern, die ein Kind zur Taufe anmelden, kaum darauf kommen. Auch in diesem Pastoralschreiben steht dann die nicht näher bestimmte Formulierung von einer fest im Familienverband lebenden Person, die notfalls die aus der Taufe erwachsenden Elternaufgaben übernehmen könnte.

Auch Diözesansynoden hatten sich mittlerweile dieser Thematik zugewendet. Die Synode der Diözese Gurk-Klagenfurt bestimmt z. B. lapidar: Die Taufe des Kindes ist durch ein Taufgespräch mit den Eltern und Paten vorzubereiten. Das Taufgespräch ist besonders entscheidend, wenn für die christliche Erziehung Bedenken bestehen. Solange diese Bedenken nicht behoben werden können, ist die Taufe aufzuschieben[13]. Die St. Pöltner Synode bezeichnet das Taufgespräch als notwendigen Teil der Taufvorbereitung[14]. Die Wiener Diözesansynode beschließt sogar Glaubensgespräche als Vorbereitung auf die Kindertaufe und empfiehlt, dafür neben dem Priester theologisch gebildete Christen, Pädagogen und Elternpaare heranzuziehen. Auch Fernkurse könnten in besonders gelagerten Fällen diesem Anliegen gerecht werden[15].

In der Erzdiözese Wien erfolgte 1974 eine neuerliche Zusammenfassung und Präzisierung der Richtlinien für die Taufspendung[16]. Nach einem Hinweis auf die schon zitierten Rechtsquellen wird Anwendung größter Sorgfalt auf ein gediegenes Taufgespräch eingeschärft, das nicht nur bei der Anmeldung oder knapp vor der Tauf-

---

[11] Verordnungsblatt Innsbruck (1. 6. 1971) 6.
[12] Wiener Diözesanblatt (1972) 148 f.
[13] Diözesansynode Gurk-Klagenfurt, Taufe 2, 311 u. 313.
[14] St. Pöltner Diözesansynode (1972) 52 Art. 251.
[15] Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969 — 1971 (1972) Nr. 140 f.
[16] Wiener Diözesanblatt (1974) 60 f.

spendung erfolgen darf. Die Taufe, heißt es hier, müßte wohl verweigert oder aufgeschoben werden, wenn die Eltern ausdrücklich ihre Bereitschaft versagen, an Stelle des Kindes den Glauben zu bekennen und die Pflicht der religiösen Erziehung des Kindes zu übernehmen, oder wenn die Teilnahme an einem Taufgespräch auch nach wiederholter Einladung strikte abgelehnt wird. Es solle aber nicht rigoros vorgegangen, sondern vielmehr die pastoral günstige Gelegenheit klug genützt werden. Die Möglichkeit, bei solchen areligiösen und abweisenden Eltern auf eine andere gläubige Person im Familienverband zurückzugreifen, wird in dieser Zusammenfassung wohl absichtlich nicht eigens genannt, in der seelsorglichen Praxis der Erzdiözese wird jedoch auch dieser Ausweg beschritten. Eine Verschärfung bedeutet es ferner, daß in der Wiener Erzdiözese bei Taufaufschüben einerseits nicht die Zustimmung des Dechanten verlangt wird, wie etwa in Oberösterreich[17], andrerseits sogar beim Ordinariat um Tauferlaubnis einzukommen ist, wenn beide Elternteile aus der Kirche ausgetreten sind oder nicht der kath. Kirche angehören. Diese Einreichung verlangt beispielsweise auch die Diözese Eisenstadt[18].

Jüngste Ergänzungen zu den Richtlinien für die Feier der Taufe im Wiener Diözesanblatt vom Jänner 1976[19] betonen, daß der Pfarrer Eltern oder Verwandte gar nicht erst ans Ordinariat verweisen soll, wenn er selber überzeugt ist, die Taufe müsse in einem besonderen Fall aufgeschoben werden. Um eine Umgehung der Wohnpfarre, die (oft) doch besser Bescheid weiß, hintanzuhalten, muß in Wien bei auswärtigen Taufen eine schriftliche Tauferlaubnis des Wohnortpfarrers beigebracht werden. Liegt diese noch nicht vor, soll ein anderer Priester, der um die Taufe gebeten wird, weder Dokumente annehmen, noch einen Tauftermin besprechen, bevor er mit der Wohnpfarre Kontakt gepflogen hat. Das Taufgespräch darf in keinem Fall unterbleiben. Sind beide Elternteile aus der Kirche ausgetreten, sollen die Motive sorgfältig erforscht und der Versuch unternommen werden, den Betroffenen zu einer positiveren Einstellung der Kirche gegenüber zu verhelfen. In Oberösterreich wird in diesem Fall ausdrücklich empfohlen, eine Einladung zur Rückkehr der Eltern oder wenigstens eines Elternteiles zur Kirche auszusprechen[20].

Überblickt man all diese Vorschriften, Richtlinien und Empfehlungen, so legt sich der Schluß nahe, daß die Entwicklung dahin geht, immer mehr von einer voraussetzungslosen und vorschnellen Zulassung zur Tauffeier abzurücken. Der Trend geht zu einer größeren Strenge.

3) Situation in der pastoralen Praxis

Die pastorale Praxis in den Gemeinden scheint hinter dieser Entwicklung nachzuhinken. Gewiß gibt es viele Priester, die die Weisungen sehr ernst nehmen und — oft genug unter großen Mühen — versuchen, einen pastoral verantwortbaren Weg zu finden. Andere wiederum — sie scheinen mir allerdings sehr in der Minderzahl zu sein — sind allzu schnell mit einem Taufaufschub zur Hand. Der größte Teil aber dürfte aus langjähriger Gewohnheit noch bei der alten Praxis stehen. Dies gilt gewiß nicht nur für Wien. In der Diözese Eisenstadt hat es beispielsweise noch keinen konkreten Fall eines Taufaufschubes gegeben[21]. Schlimm wird diese gewiß ideologisch verschränkte Diskrepanz dann, wenn die Glaubwürdigkeit pastoraler Bemühungen dadurch in Frage gestellt wird. Ich darf dazu zwei Beispiele aus unserer Pfarrei bringen.

Eines Tages meldete ein junges Ehepaar sein Kind zur Taufe an. Es stellte sich heraus, daß der Vater aus der kath. Kirche ausgetreten war, während die Mutter, evangelisch

---

[17] Taufordnung der Diözese Linz (1972) 3.
[18] Schreiben des Bischöflichen Ordinariates Eisenstadt vom 21. 9. 1977 an den Autor.
[19] Wiener Diözesanblatt (1976) 4 f.
[20] Linzer Diözesanblatt (1976) 130 Art. 146.
[21] Schreiben des Bischöflichen Ordinariates Eisenstadt vom 21. 9. 1977 an den Autor.

getauft, ebenfalls ihrer Kirche den Rücken gekehrt hatte. Die vorgeschlagene Patin war nur standesamtlich verheiratet. Das Gespräch, das ich mit den beiden führte und in dem ich die obwaltenden Schwierigkeiten darlegte, verlief in einer gelöst guten Atmosphäre. Auf meine vorsichtige Anfrage hin, erklärte sich der Vater spontan bereit, eine Anmeldung zur Wiederaufnahme in die kath. Kirche zu unterfertigen. Da mir das gar zu schnell und zu leicht ging, bat ich ihn, diesen Entschluß noch zu überschlafen und mit seiner Frau zu besprechen. Ich erklärte den beiden vorsichtshalber, daß ich selbst für den Fall, daß sich der Mann nicht oder nicht gleich zum Wiedereintritt entschließen könne, mit ihm und seiner Gattin eine Basis für die Taufe ihres Kindes suchen wolle. Sie versprachen mir, bald Bescheid zu sagen. Ein paar Tage später kam in meiner Abwesenheit eine resolute Dame in unsere Kanzlei, stellte sich als neue Patin des zu taufenden Kindes vor und verlangte energisch eine Tauferlaubnis für eine andere Pfarre. Sie hätten einen Priester, der nicht solche Geschichten macht. Unsere Sekretärin erwiderte der Dame, sie solle wiederkommen, wenn ich da wäre. Sie und die Kindeseltern kamen aber nicht mehr. Ob der andere Priester klug gehandelt hat? Hat er nicht kurzschlüssig gute Ansätze depraviert? Ein anderes Mal meldete eine Mutter ihren vor dem Schuleintritt stehenden Sohn und dessen fünfjährige Schwester zur Taufe an. In solchen Fällen pflege ich die Kinder immer zuerst in die Seelsorgestunden einzuladen. Für Schuleintretende fertige ich eine Bestätigung an die Direktion aus, des Inhalts, daß die Betreffenden Taufschüler seien und am Religionsunterricht teilnehmen sollten. Gegen Weihnachten oder in der Osternacht haben wir mit solchen Kindern schon öfters ergreifende Tauffeiern gestaltet. Freilich suche ich stets die Zustimmung der Eltern zu dieser Vorgangsweise — es handelt sich ja um eine Art von Taufaufschub — zu erreichen. Die Mutter stimmte auch in diesem Falle zu, kam aber nie wieder. Auch die Kinder sahen wir nicht mehr. Als ich nach längerer Zeit bei dieser Familie anrief, um zu fragen, was los sei, erfuhr ich, daß die Kinder in einer anderen Pfarre — sofort nach der Anmeldung — getauft worden waren.

Freilich muß ich auch erwähnen, daß ich einmal mit Auftrag und Bewilligung des Herrn Generalvikars ein Kind getauft habe, dem man in einer anderen Pfarrei — nach unserer Überzeugung unberechtigterweise — die Taufe versagt hatte. Der Pfarrer hatte trotz gegenteiliger Meinung des Ordinariates auf seiner Ablehnung bestanden. In allen diesen und ähnlichen Fällen hätten pastorale und menschliche Klugheit ein einvernehmlicheres Vorgehen nahegelegt.

II. Begründungen für ein verantwortungsbewußtes, doch maßvolles Vorgehen

So dürfte sich für jeden Pfarrer irgendwann einmal die Frage stellen, wie er bei einer bestimmten Taufanmeldung reagieren soll: ohne viele Umstände einfach zu taufen, ebenfalls ohne viele Umstände aus einem Standpunkt der Strenge heraus die Taufe aufzuschieben, oder aber den längeren und mühsameren Weg des wiederholten Gesprächs und der Suche nach einer halbwegs befriedigenden Grundlage für die Feier der Taufe innerhalb absehbarer Zeit zu gehen. In allen Zweifelsfällen möchte ich für den dritten Weg und damit für ein verantwortungsbewußtes, doch maßvolles Vorgehen plädieren. Ein Taufaufschub auf lange Zeit sollte m. E. nur in aussichtslosen Fällen geschehen. Dies ist wohl schon in den bisherigen Ausführungen deutlich geworden. Trotzdem seien hier noch einige bibeltheologische, historische und pastoral-psychologische Gründe zusammengetragen.

1) Bibeltheologische Gründe

Priester, die sich auf den Standpunkt der Strenge stellen, können dafür sicher manche Bibelstelle zitieren: Jesus fordert eindeutig Glauben. Als ihn nach der eucharistischen Rede in Kafarnaum viele seiner Jünger verlassen, sagt er zu den Zwölf: „Wollt auch ihr weggehen?" (Joh 6, 67), worauf Petrus ein klares Glaubensbekenntnis ablegt. Und hatte nicht schon der Vorläufer Johannes einen strengen Messias prophezeit? „Schon

ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen ... Schon hält er die Schaufel in der Hand, um die Spreu vom Weizen zu trennen. Den Weizen wird er in seine Scheune bringen, die Spreu aber wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen" (Mt 3, 10.12). Auch die Worte: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12, 30), hätten hier ihren Platz. Doch gibt es im NT auch andere Stellen, die ebenfalls nicht übersehen werden dürfen. Jesus ist immer wieder der, der sich — besonders des unwissenden Volkes — erbarmt (Mt 14, 14; 15, 32; 20, 34; Mk 6, 34 usf.), der lehrt und hilft. Auf ihn paßt das Prophetenwort (Jes 42, 3): „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen" (Mt 12, 20). Nach Markus läßt Jesus sogar den fremden Wundertäter gewähren mit der Begründung: „Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns" (Mk 9, 40).

Wie immer man diese Stellen im einzelnen deuten mag, eine Spannung zwischen Strenge und Milde besteht schon in der Bibel. Auch wir müssen diese Spannung durchtragen, ohne kurzschlüssig vorschnelle und autoritär fixierende Entscheidungen zu treffen. Nach meiner Sicht des Glaubens müßte sich heute mehr die Barmherzigkeit denn die Strenge des Herrn in unserem Tun widerspiegeln. Sicher hat eine Taufe ohne Glauben keinen Sinn und keine Berechtigung, doch soll der Glaube nicht geprüft, nicht abgefragt, sondern vielmehr geweckt und gestärkt werden[22]. Wahrscheinlich muß das Taufgespräch deshalb noch viel ernster genommen werden, als es bisher der Fall war[23].

2) Historische Gründe

Solche Gründe möchte ich anführen, weil man, wie beim einzelnen Menschen, auch bei der Großgesellschaft Kirche nicht von der geschichtlichen Entwicklung absehen darf. Theologische Wahrheit gibt es nie außerhalb der konkret gewordenen Existenz und Daseinsweise der Kirche. Man mag die Hinwendung zur Kindertaufe für richtig oder falsch halten, Tatsache ist, daß sie sich in der Kirche seit wenigstens eineinhalb Jahrtausenden eingewurzelt hat. Damit hängt sie in einem dichten Geflecht sozialer und psychologischer Bindungen, aus dem sie auch auf Grund noch so richtiger neuerer theologischer Einsichten nicht ohne weiters herausgelöst werden kann[24].

Wer heute plötzlich auf streng schalten und nur noch Kinder von wirklich gläubigen und den Glauben praktizierenden Eltern taufen, sonst aber die Taufe aufschieben möchte, bis das Kind selber entscheiden kann, muß nach so langen Zeiten einer ganz anderen Praxis notwendigerweise auf Unverständnis stoßen. Hier kann nur langsam eine neue Entwicklung angebahnt werden, will man nicht mehr Schaden als Nutzen stiften. Freilich muß diese Entwicklung unverzüglich in Gang gebracht werden!

Seitdem die Kindertaufe über die Erwachsenentaufe gesiegt hat, ist wohl noch nicht genügend realisiert worden, daß Eltern und Paten an die Stelle des früheren Taufbewerbers getreten sind. Sie sind es, die eine Entscheidung fällen, nicht nur über das Kind, sondern vor allem über sich selbst. Nicht das Kind, sondern sie als Eltern und Paten machen sich auf den Weg des Taufgeschehens[25]. Die primäre pastorale Aufgabe bei der Taufe eines Kindes ist daher Erwachsenenkatechese[26].

Manchmal frage ich mich in dem Zusammenhang, ob wir selber überhaupt heute Christen wären, hätte man z. B. bei der Taufe germanischer und anderer Volksstämme so strenge Glaubensmaßstäbe angelegt, wie dies in den ersten christlichen Jahrhun-

---

[22] Schreiben des Wiener Priesterrates a. a. O. 137.
[23] Vgl. *Edmund Schlink*, Die Lehre von der Taufe (1969) 137.
[24] Mehr hiezu bei *Robert Leuenberger*, Taufe in der Krise (1973) 74 f.
[25] *Leuenberger* a. a. O. 93 f.
[26] *Bruno Dreher*, Katechese und Gesamtseelsorge (1966) 76 ff.

derten geschah, und wie es uns heute wieder wünschenswert erschiene. Hätte es dann überhaupt je ein christliches Europa gegeben?

3) Pastoral-psychologische Gründe

Sowohl ein bedingungs- und voraussetzungsloses Taufen von Kindern als auch zu große Strenge, zu große Leichtigkeit im Taufaufschub sind nach dem bisher Erhobenen zu vermeiden. Wäre es nicht interessant, zu erforschen, welche psychologischen Gründe das pastorale Verhalten von Priestern bestimmen, die zu einer dieser beiden Vorgangsweisen neigen? Welche Vorstellung haben sie vom eigenen Leben, vom Leben des Menschen überhaupt? Welches Gottesbild bestimmt ihr Handeln? Welche kirchenpolitischen Gründe stehen im Hintergrund? Welche dogmatischen Auffassungen über die Heilsnotwendigkeit der Taufe kommen, vielleicht unbewußt, ins Spiel?

Neigt einer z. B. dazu, sich das Leben allzu schwer zu machen, besteht die Gefahr, daß er auch an andere zu hohe Erwartungen richtet, neigt einer dagegen zur Bequemlichkeit, wird er anderen gegenüber eher zu geringe Forderungen stellen. Steht bei einem das Bild des Guten Hirten im Vordergrund, wird er als Seelsorger ganz anders reagieren, als ein anderer, bei dem sich eine alttestamentlich-strenge Gottesvorstellung vorfindet. Ist einer begeisterter Anhänger der Volkskirche, so wird seine Taufpastoral anders ausfallen als die eines Priesters, der in der Gemeindekirche seine Ideale verwirklicht sieht. Hängt jemand der überholten Auffassung von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe an, so daß er ein ungetauft versterbendes Kind gleich zur Hölle fahren sieht, wird er sich kaum je zu einem Taufaufschub entschließen können[27]. Kann auch all diesen Motivationen, die im Seelsorger selbst liegen, hier nicht auf den Grund gegangen werden, so könnte eine je persönliche Gewissenserforschung doch einen Beitrag zur Vermeidung von Extremen und zur Verwirklichung einer gesunden Taufpastoral leisten.

Besonders aber auch in Blickrichtung auf die um eine Taufe bittenden Eltern sollten pastoral-psychologische Gründe zu einem verantwortungsbewußt-maßvollen Handeln drängen. Tauft nämlich ein Priester bedenkenlos und ohne viel Vorbereitung jedes Kind, das ihm zur Taufe gebracht wird, so muß bei den Leuten der Eindruck entstehen, der Betreffende könne den Glauben und das Leben aus dem Glauben nicht sehr ernst nehmen. Schließlich haben Eltern und Paten während der Tauffeier sehr wichtige Fragen namens des Kindes ernsthaft zu beantworten und große Verantwortung zu übernehmen. Wie soll das für viele ohne entsprechende Hilfe möglich sein? Umgekehrt hilft aber in einer pastoral schwierigen Lage der schnelle Aufschub der Taufe nicht weiter. Meist werden die Eltern nur verbittert. Sie wandern möglicherweise von der Kirche noch weiter ab oder überhaupt aus. Dem Kind werden auf diese Weise Chancen genommen, wenigstens später in den Lebensraum der Kirche einbezogen zu werden[28]. Nach meiner Beobachtung sind hier ärmere und einfachere Menschen besonders feinfühlig und verletzbar. Ihnen muß man ganz besonders behutsam entgegenkommen.

III. Schlußfolgerungen

Am Ende sei es gestattet, einige Konsequenzen zu ziehen, einige Postulate zu erheben. Nicht alles ist dabei von heute auf morgen zu erreichen.

---

[27] Zu dieser Problematik: *I. Jorissen / H. B. Meyer*, Die Taufe der Kinder (1972) 68 f; *Schlink* a. a. O. 89 ff. *Heribert Schmitz*, Taufaufschub und Recht auf Taufe. Zeichen des Glaubens, Studien zu Taufe und Firmung, FS f. B. Fischer, hg. v. *Hansjörg auf der Maur / Bruno Kleinheyer* (1972) 253–268.

[28] *Zulehner*, Heirat - Geburt - Tod 184.

1) Langfristige Konsequenzen

Schon Augustinus war der Ansicht, ein Kind könnte auf den stellvertretenden Glauben der Kirche hin getauft werden, und seine Ansicht setzte sich durch[29]. Viele Theologen meinen deshalb, die Taufe könne mutig gewagt werden, einerseits im Hinblick auf den Glauben der Gemeinde, in der für den einzelnen die Kirche präsent wird, andrerseits auf die Bereitschaft der Eltern hin, das Kind der Gemeinde zur Erziehung im Glauben anzuvertrauen. So gesehen, wird die Taufe von Kindern zu einer kritischen Herausforderung für unsere Gemeinden[30]. Sind sie stark, lebendig und attraktiv genug, ihre Aufgaben zu erfüllen? Besonders in einer Zeit, da Priesterberufe immer rarer werden, muß alles unternommen werden, damit sich die Gemeinden selbst als lebendige, mitreißende Träger und nicht bloß als Objekte der Seelsorge verstehen lernen.

Eine wichtige Forderung an Fachtheologen, Priester und Glaubende: Es muß in gemeinsamer systematischer Anstrengung gelingen, neue, dem heutigen Verständnis angepaßtere Begründungen des Glaubens zu finden. Gottesbeweise im traditionellen Sinne tragen nicht mehr. Wir brauchen eine neue Sprache und Menschen, die auch Nichtchristen auf das Evangelium neugierig machen können. Es muß wieder besser glücken, aufzuweisen, wie man durch das Wort Gottes zum vollen Sinn des Lebens findet[31].

Seit Jahren gibt es besonders in Frankreich Überlegungen, eine „Taufe in Etappen" zu spenden. Es könnten am Beginn des Lebens eines Kindes Segnung, Einschreibung und Namengebung stehen, denen später die Unterweisung im Glauben und schließlich die über eigenen Wunsch gespendete Taufe folgen[32]. Allerdings gibt es dagegen so viele und so schwere Bedenken, daß es eines gewissenhaften Studiums und eines langen Meinungsbildungsprozesses bedürfte, bevor man entscheiden kann, ob man solchen Modellen nähertreten soll. Hier besteht nämlich die Gefahr, daß ein als problematisch empfundener Ritus durch andere, nicht weniger problematische Riten ersetzt wird[33].

2) Mittelfristige Maßnahmen

Alle Pastoraltheologen sind sich darin einig, daß mehrere Taufgespräche einem einzigen Taufgespräch vorzuziehen wären. Angesichts der Größe der anstehenden Probleme und der Fülle der zu behandelnden Fragen ist ein einzelnes Gespräch, das kaum länger als eine bis zwei Stunden dauern kann, heillos überfordert[34]. Es müßte ein richtiges Elternkatechumenat aufgebaut werden, in dem eine „Pastoral der Bekehrung" realisiert wird. Freilich wird man kaum an so etwas herantreten können, solange mancherorten noch nicht einmal ein einfaches Taufgespräch Selbstverständlichkeit ist.

Ein anderer Vorschlag bezieht sich darauf, die Patenschaft an Kindern nicht praktizierender Familien echten Christen, Aktivisten der Katholischen Aktion, gläubigen Ehepaaren etwa aus Familiengruppen anzuvertrauen[35]. Freilich bedürfte es dazu einer integralen geistigen Vorbereitung, sowohl der potenziellen Patenschafts-Kandidaten als auch der Eltern, die sie annehmen sollen. Wahrscheinlich wird sich diese an sich gute Idee doch nur in Einzelfällen durchführen lassen. Immerhin würde sich hier für Bereitwillige eine schöne Dimension apostolischen Wirkens eröffnen.

3) Was sogleich geschehen kann

Es ist sehr viel, was sogleich geschehen kann und soll. Viel wäre schon gewonnen, würde das Taufgespräch in allen Pfarren gewissenhaft durchgeführt. Es wird keine

---

[29] *Jorissen / Meyer* a. a. O. 44.

[30] Vgl. *Karl Gastgeber*, Der Glaube der Gemeinde als Vorbedingung für die Kindertaufe. Zeichen des Glaubens 269—281.

[31] *Zulehner*, Heirat - Geburt - Tod 190 f. [32] *Netzer* a. a. O. 183—191.

[33] *Leuenberger* a. a. O. 76—86. [34] *Netzer* a. a. O. 114 f. [35] *Gerbé* a. a. O. 32.

wunderbaren Sofortwirkungen erzielen, ist aber doch ein wichtiger Mosaikstein im Bemühen um die so notwendige Erwachsenenkatechese.

Die praktizierende Gemeinde sollte gründlicher über die Probleme, um die es in der Taufpastoral geht, unterrichtet werden. Nichtpraktizierende fragen oft praktizierende Christen um Rat. Diese wenigstens sollten sich auskennen. Auch das Pfarrblatt könnte gute Dienste leisten.

In jeglicher Begegnung mit Eltern, die um eine Taufe bitten, sollten Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit an erster Stelle stehen. Im Priester müßten ja in besonderem Maße die „Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters" (Tit 3, 4) sichtbar werden.

Da ein erstes „Taufgespräch" in größeren Pfarren schon bei der Anmeldung in der Kanzlei, meist in Abwesenheit des Priesters, stattfindet, und da damit eigentlich schon die Tauffeier beginnt, sollten auch die Kanzleikräfte gut instruiert sein.

Großer Wert ist auf eine differenzierte Taufpraxis zu legen. Meist wird es ja glücklicherweise keine großen Probleme geben. Treten solche auf, sollte zunächst immer ein Weg gesucht werden, die Taufe doch wenigstens nach einiger Zeit spenden zu können. Bei Ausgetretenen wird man die Motive des Austritts erforschen, der Austritt allein sagt oft noch nicht viel. Man wird dann fragen, ob nicht wenigstens ein Elternteil zur Kirche zurückkehren möchte[36] . Ist dies nicht zu erreichen, wird man versuchen, rebus sic stantibus die Einstellung der Eltern zur Kirche positiver zu gestalten. Man wird mit den Eltern Ausschau nach einem Paten halten, der im oben beschriebenen Sinn die Elternaufgaben in der christlichen Erziehung übernehmen kann.

Ist es gelungen, in einem solchen Fall die Tauffeier zu ermöglichen, ist eine nachfolgende pastorale Begleitung der betreffenden Familie von besonderer Bedeutung. Ein breites und lohnendes Feld auch für das Laienapostolat!

In ganz besonderen Fällen wird man das Kreuz des Ärgernisses eines Taufaufschubs auf sich nehmen müssen. Der Glaube ist Grundvoraussetzung für jede sakramentale Feier, bloß äußerliches Verlangen nach dem Sakrament ist noch kein hinreichendes Zeichen für vorhandenen Glauben. So wird der Aufschub notwendig sein, wenn die Betreffenden gar nicht bereit sind, sich auf Christi Botschaft und seine Kirche einzulassen[37].

In jedem Fall sollte der repressiv-deterministische Ausdruck Taufverweigerung vermieden werden. Obwohl dies ausdrücklich schon in den Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe steht[38], geistert der Terminus Taufverweigerung doch immer noch durch die pastorale Literatur. Von seiten der Kirche bleibt das Angebot der Taufe immer aufrecht. Deshalb darf auch der Kontakt zu einer Familie, in der eine Taufe aufgeschoben werden mußte, nicht aufgegeben werden.

Besonders zu beachten ist noch die Bedeutung eines möglichst einheitlichen Vorgehens, was Dauer und Art der Vorbereitung, Durchführung der Tauffeier und Nacharbeit anlangt. Es dürfte einfach nicht passieren, daß z. B. ein Priester zur Taufe zuläßt, während sein Nachbar verantworteterweise einen Aufschub angeraten hat. Nur pastorale Solidarität macht uns glaubwürdig.

*

Unsere Taufpraxis trägt die Vielschichtigkeit und den Spannungsreichtum zweier Jahrtausende in sich[39]. Damit muß jede Reformbemühung rechnen. Wir brauchen deshalb

---

[36] Vgl. *Helmut Krätzl*, Die Kirche und das Recht. Kirchenaustritt - Taufaufschub - Wiederverheiratete Geschiedene. Radioansprachen (1977) 23.
[37] Schreiben des Wiener Priesterrates a. a. O. 137.
[38] Die Feier der Kindertaufe 18; vgl. auch *Netzer* a. a. O. 182.
[39] *Leuenberger* a. a. O. 87.

nicht mit Verbissenheit ans Werk zu gehen, Fehler wurden und werden immer gemacht. Immer wird die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Sünder bleiben. Wir sollten aber nicht zulassen, daß sie je eine Gemeinde der Ungläubigen wird[40]. Der Taufaufschub kann zwar den Ernst der geforderten Glaubensentscheidung klarmachen, die Glaubenssituation selbst wird er kaum je verbessern. Dieser indispensablen Aufgabe kann nur eine möglichst gute Elternkatechese gerecht werden.

[40] Nach *Ferdinand Klostermann*, Vorwort zu Gerbé a. a. O. 5.

KURT PISKATY

Junge Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien

Ein Blick über die Grenzen Europas hinaus ist für den Katholiken in mehrfacher Hinsicht lohnend. Zunächst findet er in Asien und Afrika, Ozeanien und Lateinamerika weitgehend eine noch ungebrochene Religiosität vor, eine Offenheit für die Botschaft Christi, die man in der Westlichen Welt oft schmerzlich vermißt. Sodann hat man es in der 3. Welt vielfach mit Kirchen zu tun, für die das II. Vatikanum ein erstaunlich starker Impuls war, sich umzustellen und Neues zu beginnen, etwa auf dem Sektor des Laienapostolats (in den bekannten „Basisgemeinschaften") und in der Begegnung mit den nichtchristlichen Kulturen und Religionen. Schließlich entdeckt man in den jungen Kirchen oft einen unbeschwerten Optimismus, der die Christen und ihre Missionare anfeuert, an die Zukunft der Sache Christi zu glauben und sich für sie einzusetzen. Damit sollen die vielen Mängel und Rückschläge nicht übersehen sein, die es dort wie allerorten zu beklagen gibt, vielmehr soll gezeigt werden, wie die Ortskirchen trotz dieser Rückschläge ihrer Aufgabe nachzukommen suchen.

Was mancher in Europa nicht weiß: Die katholische Kirche hat heute die *Mehrzahl ihrer Gläubigen in den Ländern der 3. Welt.* 53 Prozent der Katholiken leben heute in Lateinamerika, Asien, Afrika und Ozeanien; die Westliche Welt (Europa, Nordamerika, Australien), die 1900 noch 85 Prozent aller Katholiken umfaßte, zählt heute nur noch 47 Prozent. Das starke Bevölkerungswachstum in Lateinamerika und die zahlenmäßigen Missionserfolge in Afrika und Ozeanien lassen voraussehen, daß sich der Schwerpunkt der Kirche in den kommenden Jahrzehnten noch mehr in die 3. Welt verlagern wird[1].

Lateinamerika, der katholische Kontinent, der sich zur 3. Welt rechnet, ist dabei eine Größe für sich; er wird in dieser Darstellung ausgeklammert, weil er eine eigene Abhandlung verlangt. Es sei gestattet, hier zunächst die Situation der jungen Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien zu skizzieren und sodann einige der Probleme aufzuzeigen, die in diesen Kirchen heute am stärksten hervortreten.

I. Junge Kirchen in Asien

Asien ist der *volkreichste Kontinent* der Erde. 58 Prozent aller Menschen leben in Asien. Von den sechs größten Völkern der Welt, die zusammen mit mehr als zwei Milliarden Menschen etwa die Hälfte der Weltbevölkerung umfassen (China, Indien, UdSSR, USA, Indonesien und Japan), sind vier völlig asiatisch und die Sowjetunion zum Teil. In diesem riesigen Kontinent sind im Durchschnitt *nicht mehr als 2,3 Prozent*

[1] Eine ausführliche und kritische Information über die Lage der Weltkirche bietet *Walbert Bühlmann,* Wo der Glaube lebt. Herder/Freiburg 1974.

der Bevölkerung katholisch, und auch hier wieder konzentriert auf die Philippinen, wo allein 70 Prozent aller asiatischen Katholiken wohnen (35 Millionen von 49 Millionen)[2].

Das erste Problem der Kirchen Asiens ist somit das ihrer *Kleinheit.* In vielen Nationen sind die Katholiken nur zwei Prozent der Bevölkerung (Malaysia, Indonesien, Taiwan, Süd-Korea) oder noch weniger (Indien 1,5 Prozent, Burma 1 Prozent, Pakistan und Thailand 0,4 Prozent, Japan 0,3 Prozent). Im islamischen Vorderasien hat die Kirche zwar seit alters her ihre festen Stützpunkte (Libanon, Syrien, Jordanien, Irak), kann sich aber nicht ausbreiten, und noch weniger in den kommunistischen Staaten Rotchina und Nord-Korea, Vietnam, Laos und Kambodscha.

Diesen kleinen Kirchen stehen *hochentwickelte nichtchristliche Religionen und Kulturen* gegenüber, die weiterhin bestimmend sind für die überwiegende Mehrzahl der Asiaten, wenigstens außerhalb des kommunistischen Machtbereichs.

Die kleinen Kirchen sind der *Gefahr der Irrelevanz* ausgesetzt, wenn es ihnen nicht gelingt, einen konstruktiven Beitrag in ihren Völkern zu leisten; wegen ihrer Kleinheit aber werden sie diesen Beitrag nur zusammen mit anderen leisten können: in gemeinsamen ökumenischen Kontakten, interreligiösen Kontakten, Kontakten auf humanitärer Ebene. Noch wichtiger: Der Kontakt mit der katholischen Weltkirche wird als lebensnotwendig empfunden, es zeigt sich die psychologische Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft, auf deren Leistung man stolz sein kann, wenn die eigene Leistung nicht nennenswert erscheint.

Die Kirchen in Asien (mit Ausnahme der Philippinen) spielen ihre Minderheitenrolle in einer Umwelt, die weitgehend *von den alten Traditionen getragen wird:* vom Hinduismus, Buddhismus, Islam, Konfuzianismus, Shinto. Ein großer Teil der Asiaten ist in den nichtchristlichen Religionen noch völlig zu Hause und zwingt die Missionskirchen zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesen Religionen, ihren Begriffen und Ausdrucksformen. Die Kirche in Indien etwa hat es nicht mit einer entchristlichten oder nachchristlichen Menschheit zu tun, als welche die der Westlichen Welt bisweilen charakterisiert wird, sondern mit 500 Millionen Hindu, 50 Millionen Moslem, etlichen Millionen Sikh, Parsen, Jains und Buddhisten, die in festen religiösen Traditionen leben. Wenn man will, kann man das entchristlichte Europa auch „Missionsland" nennen, muß sich aber dessen bewußt sein, daß (von den Voraussetzungen für die praktische Arbeit her gesehen) die Unterschiede zwischen Indien und Europa größer sind als die Gemeinsamkeiten.

Die Problematik der Kleinheit asiatischer Kirchen wird in den meisten Nationen noch potenziert durch ihre immer noch spürbare *Abhängigkeit von den Westlichen Kirchen* in personeller, finanzieller und kultureller Hinsicht. Nur die wenigsten Kirchen Asiens verfügen zum Beispiel schon über so viele Priester aus dem eigenen Volk, daß sie auf ausländische Missionare verzichten könnten, ohne ihre Existenz zu gefährden. Indien oder Sri Lanka sind mit 87 Prozent bzw. 81 Prozent einheimischer Priester schon in solch glücklicher Lage; in den anderen Ländern aber sieht es anders aus: die Philippinen haben nur rund 50 Prozent landeseigene Priester, Japan 40 Prozent, Indonesien 30 Prozent. Ähnlich ist die Lage auch auf anderen Gebieten kirchlichen Lebens. Obwohl alle Ortskirchen bemüht sind, Finanzquellen im eigenen Land zu erschließen und materiell unabhängig zu werden, ist dieses Ziel bei Entwicklungsvölkern nur stufenweise und mühsam zu erreichen. Die schwierigste Aufgabe in der Selbständigwerdung der Ortskirchen bleibt aber die Ablegung störender Elemente westlicher Prägung aus der kolonialen Vergangenheit und die behutsame, aber entschlossene Eingliederung der Kirchen in die großen asiatischen Kulturen, ein Vorgang, für den das

---

[2] Ausführlichere Dokumentation: *Kurt Piskaty,* Zur Situation der Kirche in Asien. VERBUM SVD 1973, 18–25. Vorabdruck: Ordensnachrichten (Wien) 1972, 331–338.

II. Vatikanum sich sehr entschieden ausgesprochen hat (Ad Gentes, Nr. 22), und der in den Stellungnahmen der asiatischen Bischofskonferenzen einen hervorragenden Platz einnimmt.

Überall in Asien setzen sich die Kirchen heute mit den *Religionen und Kulturen* auseinander, in deren Mitte sie leben: in der Praxis der täglichen Begegnung mit den Menschen, in der theologischen Reflexion, im Prozeß kultureller Annäherung und Anpassung (in Musik, Baustil, Tänzen, Riten und Gebräuchen). Kein Jahrhundert der Kirchengeschichte hat eine solche Blüte asiatischer Theologie erlebt wie das unsere[3], keines so viel Bereitschaft zu Begegnung und Zusammenarbeit. Sind die asiatischen Kirchen auch klein an Zahl, so dürfen sie doch auf eine stetige Weiterentwicklung in zahlenmäßiger und qualitativer Hinsicht hoffen, sofern nicht kriegerische Umwälzungen die Kirchen in den Untergrund drängen und ihre Entfaltung behindern.

II. Junge Kirchen in Afrika

Von der religiösen Lage her gesehen, müssen in Afrika 3 Regionen unterschieden werden: Nordafrika, das geschlossen muslimisch ist, die Südafrikanische Republik, die von Weißen (Protestanten) regiert wird, und die Nationen von West-, Zentral- und Ostafrika, wo *die christlichen Kirchen eine großartige Entwicklung* genommen haben. Aus der Gesamtheit der heute rund 350 Millionen Afrikaner werden 42 Prozent als Moslem geführt, rund 30 Prozent als Anhänger der alten afrikanischen Stammes- und Naturreligionen, und 28 Prozent als Christen, diese allerdings aufgeteilt auf vier Gruppen: *13 Prozent Katholiken*, 8 Prozent Protestanten, 4 Prozent Orthodoxe, 3 Prozent Mitglieder unabhängiger Kirchen und Sekten mit christlichem Hintergrund. Von den animistischen Religionen geht die Bewegung heute weg zu islamischen und christlichen Religionen, so daß anzunehmen ist, daß Moslem und Christen zahlenmäßig und prozentuell weiterhin stark zunehmen werden, wobei zu beachten bleibt, daß von einer christlichen Afrikamission großen Stils erst seit der Mitte des 19. Jh. die Rede sein kann. Gerade zentralafrikanische Staaten wie Zaire, Burundi, Gabun, Kongo, Kamerun, Uganda weisen hohe Prozentsätze von Katholiken auf (25 bis 35 Prozent), während in West- und Ostafrika die Prozentsätze noch niedriger liegen (5 bis 20 Prozent).

Es ist unmöglich, ein einheitliches Urteil über die Situation der Ortskirchen in den mehr als 50 afrikanischen Staaten zu geben — die *politische Lage* ist zu unterschiedlich und auch zu veränderlich, hängt sie doch weitgehend von den Führerpersönlichkeiten ab, die rasch wechseln und die innenpolitische Lage völlig verwandeln können. Wenn es die katholischen Kirchen in Uganda und Guinea, in Äthiopien und Äquatorial-Guinea heute schwer haben, so kann sich die Lage in wenigen Jahren wieder ins Gegenteil umkehren, wie die Entwicklung im Sudan und in Zaire zu lehren scheint. Insgesamt gesehen, schätzen die meisten afrikanischen Regierungen die Arbeit der Kirchen oder legen ihr doch wenigstens keine ernsteren Hindernisse in den Weg.

In vielen afrikanischen Kirchen kommen die schwierigeren Probleme von innen her. Die *Zersplitterung der Christenheit* in Afrika ist unbeschreiblich, ständig entstehen neue messianische und prophetische Bewegungen, die sich auf die Bibel und auf Jesus berufen, oft aber mehr vorchristliches afrikanisches Erbe mittragen denn christliche Botschaft, und die von uns deshalb als „nachchristliche Bewegungen" bezeichnet werden[4]. Zwischen den christlichen Konfessionen herrscht oft noch wenig ökumenischer Geist, vielmehr Konkurrenzdenken und gegenseitige Ablehnung. Auch innerhalb der katholischen Ortskirchen häufen sich die Probleme. Trotz vielmonatigen Katechumenats

---

[3] Vgl. die Sammlung: Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika (Band 1—3). Kaiser/München 1965—1968. *Kosuke Koyama*, Waterbuffalo Theology. Orbis/Maryknoll 1974.

[4] *Ernst Benz*, Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika. Brill/Leiden 1965; *ders.*, Neue Religionen. Klett/Stuttgart 1971.

war es nicht immer gelungen, die *Motivation der Taufbewerber* zu klären und zu vertiefen, so daß der Eintritt in die Kirche für manche eher einen sozialen Stellungswechsel bedeutet als eine Bekehrung des Lebens. Sie lassen es dann auch bald an religiösem Eifer fehlen, kehren zu vorchristlichen Praktiken wie Zauberei und Hexerei zurück und schließen sich polygamen Bräuchen an. Die afrikanischen Kirchen haben erst damit begonnen, sich in einer *afrikanischen Theologie* mit den Grundproblemen des Christentums in Konfrontation mit der afrikanischen Mentalität auseinanderzusetzen[5], und es wird deshalb beklagt, die katholischen Ortskirchen trügen noch zu viele Spuren ihrer ausländischen Gründung an sich, ein Vorwurf, der im Afrika der „Négritude" und der „Authenticité" als sehr ernst empfunden wird, weshalb der *Afrikanisierungsprozeß* in den Kirchen heute in rasantem Tempo vorangetrieben wird. Der erste katholische afrikanische Bischof der Neuzeit wurde erst 1939 geweiht, heute liegt die Zahl der afrikanischen Bischöfe über 120, obwohl von den 16.000 Priestern in Afrika nur rund 20 Prozent Afrikaner sind. Gerade in den Nationen mit großen katholischen Bevölkerungsgruppen tritt das afrikanische Element immer stärker in den Vordergrund, in Zaire etwa sind europäische Taufnamen verboten, und an allen Orten werden Versuche mit einer *afrikanischen Liturgie* angestellt. Für die ausländischen Missionare können sich aus den politischen und den innerkirchlichen Veränderungen große Schwierigkeiten ergeben, mancher von ihnen trägt schwer an der Unsicherheit und Angefochtenheit seiner Position, für die afrikanische Kirche als solche aber können diese Krisen Geburtswehen zu einer *größeren Eigenständigkeit* bedeuten, in der das afrikanische Element vorherrscht, wenngleich die Mithilfe ausländischer Missionare, wie Kardinal Otunga von Nairobi 1973 und wiederholt erklärte, in vielen afrikanischen Kirchen noch für viele Jahre notwendig sein wird, obwohl auch in Afrika das Laienapostolat seit dem Ende des letzten Konzils eine noch bedeutendere Rolle spielt als zuvor.

III. Junge Kirchen in Ozeanien

Über eine Entfernung von 10.000 km, auf zahllose Inseln zerstreut, leben in Ozeanien (hier ohne Australien und Neuseeland genommen) nur etwa 6 Millionen Menschen. Erst im 19. Jh. begann eine christliche Missionsarbeit in diesem von Europa am weitesten entfernten Teil der Welt[6]; das Innere der Insel Neuguinea wurde sogar erst in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts erschlossen. Umso überraschender ist der *zahlenmäßige Missionserfolg* in Ozeanien: auf Neuguinea und dem Bismarck-Archipel zählen die Katholiken schon 24 Prozent der Bevölkerung, in Süd-Melanesien (Fidschi, Salomonen, Neu-Kaledonien) 20 Prozent, in Mikronesien (Samoa, Tonga, Marianen, Karolinen) 37 Prozent und in Polynesien (Tahiti, Tuamotu) 45 Prozent. Wenn man weiß, daß auf vielen Inseln die protestantischen Gruppen ebenso stark sind wie die katholischen oder noch stärker, kann man von Ozeanien bereits als von einem überwiegend christlichen Kontinent sprechen. Wie in Afrika, sind auch hier die Anhänger der alten Stammesreligionen geneigt, sich dem Christentum anzuschließen, doch zeigt sich hier noch stärker als anderswo die Tendenz, in dieses Christentum vorchristliche Vorstellungen mitzubringen, die dem Außenstehenden als sehr sonderbar erscheinen mögen, wie der sogenannte „*Cargo-Kult*", wo sich Gläubige durch Anwendung von Zauberei erhoffen, die Ahnen würden ihnen Flugzeuge voll Zivilisationsgütern schicken, wie sie die Weißen haben und gegen Geld verkaufen. Für die katholische Kirche in Papua-Neuguinea kommt hinzu, daß man sich wegen der großen Kulturunterschiede zur Westlichen Welt nur sehr spät entschlossen hat, die Heranbildung einheimischer Priester in Angriff zu nehmen, so daß dieser junge Staat heute einen der geringsten Anteile

[5] Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Kaiser/München 1965—1968. *Aylward Shorter*, African Christian Theology. Chapman/London 1975.
[6] *Reiner Jaspers*, Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Aschendorff/Münster 1972.

einheimischer Priester in der ganzen Welt aufweist. Vielleicht müssen sich *andere Vorstellungen von priesterlichem Dienst* und von priesterlicher Ausbildung erst durchsetzen, bevor für Papua-Neuguinea eine Lösung dieses Problems gefunden werden kann. An fähigen einheimischen Katechisten und Gemeindeleitern ist ja kein Mangel, nur sind sie eben verheiratet. Entscheidend für die Ortskirche ist aber weniger der erreichte Weihegrad des Gemeindeleiters als vielmehr sein Einsatz in der Verkündigung, im Gottesdienst und in der persönlichen Sorge um die Menschen, und in diesem Bereich hat sich auch in Ozeanien in den letzten Jahren vieles an hoffnungsvollen Entwicklungen getan, wenngleich freilich niemand weiß, was die Zukunft noch alles bringen wird.

IV. Charakteristische Probleme in den Kirchen der 3. Welt

Sind auch die religiösen und kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Situationen in den rund 90 Nationen Asiens, Afrikas und Ozeaniens heute sehr unterschiedlich, so lassen sich doch etliche gemeinsame Fragestellungen erkennen, deren Analyse für uns interessant sein kann, und mehr noch die Art und Weise, wie die jungen Kirchen an die Lösung der Probleme heranzugehen versuchen[7].

1) Obwohl selbst noch bedürftige Missionskirchen, erkennen die jungen Kirchen in der 3. Welt immer deutlicher *ihre eigene missionarische Aufgabe* an ihrem Volk und an anderen Völkern und überlegen sich, wie sie Priester, Ordensleute und Laien für andere Kirchen zur Verfügung stellen können[8]. Von den Philippinen sind bereits mehr als 200 Schwestern, Priester, Brüder und Laienmissionare nach anderen Nationen ausgereist, und sie sind in diesen Kirchen hochwillkommen, stammen sie ja selbst aus einem Volk der 3. Welt, das der Mentalität des Gastvolkes näher steht als das europäische. Das Problem liegt aber darin, daß es eben eines starken Aktes des Glaubens und der Selbstlosigkeit bedarf, Missionare für andere Kirchen herzugeben, wenn man selbst zu wenig Priester hat (auf den Philippinen kommt ein Seelsorgepriester auf 10.000 Katholiken), und daß diese asiatischen Missionare nicht jene wohlhabende und unterstützungswillige Heimat hinter sich haben, auf die der europäische Missionar in einer Notlage sich doch immer wieder verlassen kann. Es muß in diesem Bereich noch viel mehr übernationales Denken Platz greifen, daß man sich nicht darauf beschränkt, jene Missionare zu unterstützen, die man kennt, sondern bereit ist, sich für die Hilfe an einheimischen Priestern und Kirchen einzusetzen, die man nicht kennt, die aber die Hilfe oft viel nötiger haben. Internationale Organisationen wie die Päpstlichen Missionswerke haben hier, gerade für die jungen einheimischen Kirchen, eine unersetzliche Aufgabe zu leisten.

2) Der Übergang zu einheimischer Leitung in den Ortskirchen bedeutet oft auch einen *Übergang zu einem anderen Missionierungsstil,* der uns Ausländern vielleicht weniger gefällt, weil wir ihn als zu subjektiv, nationalistisch oder einfach als zu passiv empfinden. Die einheimische Kirchenleitung läßt es manchmal an Entschiedenheit und Einfallsreichtum fehlen, sie sucht Kompromisse und meidet die Auseinandersetzung[9]; zu anderen Zeiten wieder scheint sie sich despotisch und unberechenbar zu verhalten. Bei den Laienassistenten vermißt der Ausländer manchmal Zuverlässigkeit und Genauigkeit, es scheint vieles in einem gewissen Schlendrian dahinzugehen. Solche Eindrücke kann man in einer einheimischen Ortskirche gewinnen, aber berechtigen sie

---

[7] Eine gründlichere Darlegung des Themas findet sich in: *Kurt Piskaty,* Missionarische Perspektiven in den jungen Kirchen der dritten Welt. Ordensnachrichten (Wien) 1976, 258—277.

[8] Federation of Asian Bishops' Conferences: Evangelization in Modern Day Asia. Taipei 1974, Nr. 25—28.

[9] Vgl. dazu die interessante Studie von *To Thi Anh,* Eastern and Western Cultural Values. EAPI/Manila 1975.

uns schon zur Kritik? Asiaten und Afrikaner sind eben anders als wir, und wenn wir uns daran gewöhnen, auch zu sehen, mit welchen anderen Eigenschaften sie uns Westler im Positiven übertreffen, wird es uns hoffentlich leichter fallen, all das in Kauf zu nehmen, was uns nicht zu gefallen vermag. Kein Zweifel aber ist, daß sich die verschiedenen Ortskirchen, wenn sie in einheimische Hände übergehen, immer weiter vom ehemals bindenden europäischen Modell entfernen, weil sie jetzt eben nicht mehr unter europäischer, sondern unter einheimischer Leitung stehen.

3) Die *Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen* muß in den jungen Kirchen auch erst die rechten Mittel und Wege finden, die tatsächlich zu dem Ziel führen, das die jungen Kirchen anstreben. Die grundsätzliche Hochschätzung der nichtchristlichen Religionen kann nämlich dazu führen, daß man sich ihnen so weit annähert, bis die wesentlich christliche Substanz verlorengeht, andrerseits sind die Religionen für die jungen Kirchen der genuine, historisch gewachsene Ausdruck der religiösen Erfahrungen dieses Volkes[10]. Die Ortskirche muß eine Brücke bauen zwischen der Botschaft Christi und den Kulturen, sie muß deshalb zunächst klarstellen, was *zur wesentlichen Botschaft Christi* gehört oder was eher ein Element aus der semitisch-hellenistischen Tradition ist. Wie kann man beten „Unser tägliches Brot gib uns heute" in Kulturen, wo Brot unbekannt ist? Wie soll man umgehen mit den Anweisungen des hl. Paulus in 1 Kor 11, 13–15; 14, 34–35 über das Verhalten von Frauen in der Kirche, wenn in vielen Missionen es gerade die Lehrerinnen und Katechistinnen sind, die sich für die Leitung des priesterlosen Gottesdienstes in den Außenstationen bestens eignen, diese Frauen somit in der Versammlung nicht schweigen, sondern predigen sollen?

Schließlich befinden sich die einheimischen Kulturen insgesamt in einem *Prozeß des Wandels,* und die jungen Kirchen müssen es sich sehr gut überlegen, welche Kulturelemente ihnen stabil und wesentlich erscheinen und welche bereits am Verschwinden sind. Völkerkundler und Theologen, Forscher und Praktiker müssen sich zusammentun, um sich ein Urteil zu bilden über die tragenden Elemente der einheimischen Kulturen, und dieses Fachurteil sodann den kirchlichen Autoritäten vorlegen, den Pastoralkommissionen und Bischofskonferenzen, um ein einheitliches Vorgehen zu garantieren. Dann muß die Entscheidung der großen Masse der Gläubigen erklärt werden, damit sie sie akzeptieren und sinnvoll mitvollziehen können.

4) In allen Ländern der 3. Welt ist die Ortskirche in die *Auseinandersetzung um die sozial-wirtschaftliche Entwicklung* mitten hineingeworfen. Die Kirche kann der Entwicklungsfrage nicht entkommen, weil ihre Verkündigung unglaubwürdig wird, wenn sie sich nicht in der Praxis der Hilfeleistung bewährt. Die Kirche will der Entwicklungsfrage auch gar nicht entkommen, weil sie überzeugt ist, daß sie einen ganz entscheidenden Beitrag für ein rechtes Verständnis von Entwicklung zu leisten hat. Es steht der Kirche nicht zu, den Staat im Bereich der Wirtschafts- und Sozialpolitik ersetzen zu wollen, ihre Rolle ist vielmehr die der Beratung und Wegweisung, und ihre Aktivitäten werden sich vor allem auf den lokalen und regionalen Raum beziehen, wo der Staat seine Entwicklungsprogramme noch nicht voll hat verwirklichen können.

Die *politische Funktion* der Ortskirchen im Gefüge der jungen Nationen steht theoretisch außer Frage, ist aber praktisch ein überaus heikles Problem, sowohl was den Umfang der politischen Einflußnahme angeht als auch den Personenkreis, der im Namen und Auftrag der Kirche politische Aktionen zu setzen hat. Die christlichen Laien, die im Namen der Kirche politisch aktiv sind, brauchen in den Ländern der 3. Welt (angesichts der Minderheitensituation der Katholiken) oft die Rückendeckung durch

---

[10] *Yves Congar,* Non-Christian Religions and Christianity. In: Evangelization, Dialogue and Development. Rome 1972, 133–145.

die Bischöfe und Priester, und so sehen sich die Kirchenführer oft stärker in politische Auseinandersetzungen verwickelt, als es ihnen lieb ist. (Denken wir nur an Stellungnahmen von Bischöfen in Korea und auf den Philippinen, in Afrika und Lateinamerika.) Auf der anderen Seite erblicken die unterdrückten Volksmassen in den Kirchenführern oft ihre einzigen Vertreter, die – unbekümmert um persönliche Folgen – in der Öffentlichkeit auszusprechen wagen, was sich sonst niemand zu sagen traut, und so haben sich einzelne Bischöfe geradezu als Anwälte der Armen und Unterdrückten profiliert. Soziale Umstürze hat die Kirche freilich noch nirgendwo erreicht, wohl aber arbeitet sie im Sektor der *Bewußtseinsbildung* entscheidend mit, und die Bildung der Herzen und Gewissen ist zumindest ebenso wichtig wie die Vermittlung von technischem Wissen und die Bereitstellung von Geld, soll die sozial-wirtschaftliche Entwicklung nicht zu neuem Materialismus und Egoismus, sondern zu Solidarität und höherem Lebensstandard für alle führen.

5) In dem berechtigten und notwendigen Bestreben, ihre Identität zu finden und zu bewahren, setzen sich die Ortskirchen der 3. Welt heute betont von europäischen Formen der Vergangenheit ab. Manch einer sieht darin die drohende Gefahr einer Aufspaltung der Weltkirche in Nationalkirchen und Sekten, und daß diese Furcht nicht unbegründet ist, erweist sich am Beispiel der nachchristlichen Bewegungen Afrikas. Auf der anderen Seite bietet die moderne Zeit der Massenkommunikation der Weltkirche heute eine einzigartige Chance, ihre *Einheit und Gemeinsamkeit* immer wieder neu erlebbar zu machen. Dieser Kontakt ist für die Weltkirche lebensnotwendig: brieflicher Kontakt, Hilfeleistung, Informationsfluß, Personalaustausch als Ausdruck einer übernationalen Brüderlichkeit. Bei grundsätzlicher Wertschätzung der Andersartigkeit des Menschen der 3. Welt wird der europäische Theologe bei den Theologen und Seelsorgern der Ortskirchen ein offenes Ohr finden, sie sind dankbar für Ideen und Anregungen, wollen sich aber selber entscheiden, was sie davon annehmen und was nicht.

Schließlich ist als institutionelles Element des Zusammenhalts der Weltkirche hier die *Funktion der römischen kirchlichen Zentralstellen* zu nennen, allen voran die des Papstes. Als sichtbares Oberhaupt der universalen Kirche erfreut sich der Papst großer Wertschätzung in den Ortskirchen, wenngleich man sensibel reagiert, wenn die römische Kurie die Ortskirchen mit Vorschriften zu bedenken sucht. Wir müssen es wohl lernen, mit der Spannung zwischen Einheit und Verschiedenartigkeit in der Weltkirche zu leben; daß dieses aber möglich ist, sagt uns unser Glaube an unseren gemeinsamen Herrn Jesus Christus und die bereits gemachte Erfahrung.

Für uns Katholiken in der Westlichen Welt sind die Ortskirchen der 3. Welt ein *Grund der Freude und der Hoffnung*. Gerade als Kirche der 3. Welt ist der Weltkirche eine Zukunft bereitet, die uns hinwegbringen kann über die Glaubens- und Kirchenkrise der Westlichen Welt.

Die Kirche der 3. Welt mit ihrer vitalen Offenheit für Christus und ihrer Bereitschaft zum Engagement für den Menschen ist ein überzeugender *Aufweis für die Gegenwart dieses Christus* in der Mitte der Menschen, die ihn brauchen, und ebenso für die Bereitschaft dieser Menschen, sich von Christus ansprechen zu lassen.

Daß unsere Kirche sich heute weniger denn je auf tragende Traditionen verlassen kann, sondern in die Diaspora hinausgejagt ist, bedeutet nicht ihr Ende, sondern ihren *Neubeginn*. Die Fackel des christlichen Glaubens, die aus der semitisch-hellenistischen Welt den Völkern Europas vor Jahrhunderten übergeben worden war, wird heute weitergereicht an die Völker Asiens und Afrikas, Ozeaniens und Lateinamerikas. Die Formen ändern sich, vieles ist noch neu und unvollkommen, aber der Geist Christi weiß sich neue Jünger in anderen Völkern und Kontinenten zu bereiten.

ANDREAS LAUN

Teleologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion

Ein kritischer Bericht

Die Frage nach den Normen, ihrer Findung und Begründung, ist, *sachlich* betrachtet, nicht neu, auch wenn der *Begriff* (in Angleichung an das Vokabular der Sozialwissenschaften) die Sachwörter „Gebot" und „Verbot" weitgehend verdrängt hat. Dennoch stellt sich das Problem, wie vielfach betont wird[1], heute anders als früher: In der geschlossenen Gesellschaft, in der die geltenden Normen von allen anerkannt wurden, war die einzige Frage, ob jemand sich an sie hielt oder nicht. In der offen-pluralistischen Gesellschaft dagegen werden z. T. sehr verschiedene Normen an den Menschen herangetragen. Die Frage lautet dann zunächst nicht: Kann ich diese Norm erfüllen?, sondern: Welche Normen beanspruchen zu Recht, bindende Verpflichtungen der Wirklichkeit zu sein? Welche sind wahr?
Auch andere Momente haben dazu beigetragen, daß die Normenbegründung neu überprüft werden mußte. So die Auseinandersetzung der Kirche mit einer weithin ungläubigen Umwelt, in der natürlich nicht unter Berufung auf die Offenbarung argumentiert werden kann; jedoch vor allem eine innerkirchliche Veränderung. Viele Theologen haben die scholastisch-naturrechtliche Normenbegründung zwar aufgegeben, vertreten aber mit Nachdruck die Autonomie sittlicher Normen[2] und sind daher gezwungen, einen neuen Ansatz zu deren Findung zu weisen. Freilich ist die Diskontinuität zwischen der neuen und der herkömmlichen Argumentation durchaus nicht so groß, wie zu vermuten wäre. Da sich dieser geistige Prozeß mit der allgemeinen Krise der Autorität in der Kirche verbindet, konnte es nicht ausbleiben, daß ganz bewußt jene Bereiche in den Vordergrund gerückt wurden, die immer schon als besondere Härten einer kath. Moral erschienen. So entzündet sich die Diskussion immer wieder an Fragen wie: Kann es nicht Situationen geben, in denen Lüge keine Lüge, sondern bloße Falschaussage ist? Ist Selbsttötung immer sündhaft? Kann nicht Abtreibung unter gewissen Voraussetzungen sittlich einwandfrei sein? Müssen wir annehmen, daß ein Geschlechtsverkehr außerhalb oder vor der Ehe in jedem Fall vor Gott nicht bestehen kann? Von derartigen Fragen her[3] kommt man zur Alternative: Wenn die Theorie, die solche Fragen scheinbar ohne Rücksicht auf den Betroffenen beantwortet, wahr ist, dann müssen die Konsequenzen kompromißlos gezogen werden; oder aber wir werden unsere Grundsätze kritisch zu prüfen haben, „ob an ihnen nicht etwas falsch ist"[4].
Eine heute von vielen Autoren vertretene Methode zur Findung ethischer Imperative ist die sog. „teleologische Normenbegründung", die im folgenden dargestellt werden soll. Daneben gibt es freilich noch andere, wichtige Fragen in der Grundsatzdebatte. So wäre anzuführen, was Stoeckle den „katholischen Neo-Eudaimonismus" genannt hat[5], und die vielfach anzutreffende Rede von einer „schöpferischen" Sittlichkeit — wobei zu klären ist, in welchem Sinn dem Menschen im Zusammenhang mit Normenfindung eine „kreative"

---

[1] *F. Böckle*, Glaube, 87.

[2] Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral, 15 ff, bes. 29; *W. Korff*, Theologische Ethik, 22 ff; *F. Scholz*, Wege, 135 f; *H. Küng*, Christ sein, 520 f, bes. 526: „Es lassen sich von der menschlichen Vernunft keine materialen Normen direkt theonomisch ableiten. Insofern ist der Mensch auf sich selbst gestellt: es gibt . . . eine echte Autonomie des Menschen"; *F. Böckle*, Glaube, 46 ff u. a. Vgl. die Kritik Scheffczyks (Glaubenswelt, 355—359) an der sog. autonomen Moral und die von ihm angeführte Literatur.

[3] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 110: Organtransplantation, homologe künstliche Insemination, Masturbation und die im Text genannten Beispiele.

[4] *B. Schüller*, zit. nach: *F. Scholz*, Wege, 49.

[5] Vgl. *B. Stoeckle*, Grenzen, 38 ff. Vgl. etwa die Bestimmung bei *A. Auer*, Autonome Moral, 25: Gut ist, „was auf die Dauer gesehen dem äußeren und inneren Wohlbefinden und der schöpferischen Entfaltung der Person und ihrer sozialen Verbundenheit dient". Noch deutlicher bei *W. Korff*, Theologische Ethik, 17: „Letzte Aufgabe der Ethik" bleibt es, Kriterien zu erstellen, „die dem Menschen . . . zu seinem Glück verhelfen". Viele andere Belege in dieser Richtung lassen sich unschwer erbringen. Allerdings rührt diese Problematik wohl daher, daß die Eudaimonismus-Frage in der scholastischen Philosophie nie restlos geklärt war (Vgl. *A. Laun*, Die naturrechtliche Begründung, 100—104, 108—113, 162—164, bes. 189—196). Eigenartigerweise findet man kaum eine Auseinandersetzung mit dem Problem. Vgl. neuerdings die knappe, aber präzise Darstellung des Eudaimonismus und seiner Widerlegung bei *J. Seifert*, Was ist, 30—34.

Tätigkeit zugeschrieben werden kann[6]. Doch all dies würde den gegebenen Rahmen sprengen und muß daher außer Betracht bleiben.

I. Die Unterscheidung von „deontologischer" und „teleologischer" Normenbegründung

Zur Klärung des Problems unterscheidet Schüller mit Broad zwei Formen ethischer Theorie: die „deontologische" und die „teleologische". Deontologische Theorien behaupten, eine bestimmte Art von Handlung sei grundsätzlich und immer richtig oder falsch, unabhängig von sämtlichen möglichen Konsequenzen, indes die teleologischen Theorien die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung immer und nur von der ihr eigenen Tendenz, gute oder schlechte Konsequenzen hervorzubringen, bestimmen[7]. Das Wesentliche deontologischer Orientierung sieht Sidwick durch radikale Sätze gekennzeichnet, wie etwa: Was immer geschieht, die Pflicht muß erfüllt werden. Oder: Man muß die Wahrheit sagen, was auch geschehen mag. Oder: Gerechtigkeit, auch wenn der Himmel einstürzt[8].

Von dieser Unterscheidung her nennt Schüller die Frage, ob „sittliche Normen ihren Geltungsgrund in solchen Merkmalen einer Handlung haben können, die nichts mit den Folgen der Handlung zu tun haben", das „eigentliche Problem"[9]. Auch Böckle findet hier den „Kernpunkt der Auseinandersetzung über die Normenbegründung in der kath. Moraltheologie der Gegenwart". Er selbst ist der Meinung, Normen des zwischenmenschlichen Bereichs (Gebote der „II. Tafel") könnten „nur teleologisch, d. h. unter Berücksichtigung aller voraussehbarer Folgen des Handelns begründet werden"[10]. Diese Position nimmt auch Häring ein, der vor einem Mißbrauch teleologischer Betrachtungsweise warnt, sie aber dort, wo sie richtig angewandt wird, voll bejaht[11]. Die Gefahr, daß diese Theorie utilitaristisch-eudaimonistisch fehlinterpretiert wird, ist groß. Um jede derartige Reduktion der Ethik auf Utilität abzuwehren, lehnt Scholz den Begriff „teleologischer Normenbegründung" ab und zieht es vor zu sagen, alle Normen seien „deontologisch" fundiert; innerhalb der deontologischen Normen unterscheidet er zwischen „Naturprohibitiven" und „Abwägungsprohibitiven". Was jedoch mit dem Begriff der „Abwägungsprohibitive" gemeint ist, entspricht sachlich genau den „teleologisch" begründeten Normen bei Schüller oder Böckle. Die „Naturprohibitive" bei Scholz würde Böckle als „deontologisch" bezeichnen, weil ihr Charakteristikum eben darin liegt, absolut lückenlose Geltung zu beanspruchen[12].

II. Güterabwägung und die Kontingenz aller Werte

Schon im Begriff der „Abwägungsprohibitive" kündigt sich an, auf welche Weise im

---

[6] Die Rede von der „schöpferischen Sittlichkeit" (etwa bei *V. Eid*, Jesus, 101) ist heute weit verbreitet. Sie spiegelt sich auch in sehr eigenwilligen Übersetzungen thomanischer Texte (Vgl. etwa *H. Oberhenn*, Norm, 194; *A. Laun*, Die naturrechtliche Begründung, 41 f u. bes. 120 ff). Ganz deutlich wird das Problem z. B. bei *W. Korff*, Theologische Ethik, 14 f: Wir setzen voraus, „daß die Moral und ihre Normen nicht wie ein blind verhängtes Fatum über uns regieren; moralische Normen lassen sich in Frage stellen. Das aber bedeutet doch, wir erkennen sie als unsere eigenen funktionalen Schöpfungen. Die Moral ist ein Kunstprodukt der menschlichen Vernunft, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen". Man wird zugeben müssen, daß diese Redeweise doppeldeutig ist und sehr verschiedene Interpretationen zuläßt. Man vergleiche etwa, wie *J. Millhaven*, Towards, 30 f und 103 das Bild des „neuen" Christen entwirft, der „schöpferisch" seine Normen entwickelt. Schließlich sollte zumindestens der marxistische Glaube, „der Mensch sei an keine Gesetze gebunden als an die, die er selbst macht" (*M. Spieker*, Antisozialismus, 136) zu denken geben. Jede Äquivokation bezüglich dessen, was mit Normen als „Produkt der Vernunft" gemeint ist, müßte durch klare Analysen und Begriffe a limine ausgeschaltet werden. Wo nicht unterschieden wird, regiert die Verwechslung.

[7] *C. D. Broad*, Five Types, 206 f; vgl. *B. Schüller*, Die Begründung, 139; *F. Böckle*, Glaube, 92.

[8] *H. Sidwick* zitiert nach *B. Schüller*, Die Begründung, 139: „. . . duty should be performed ‚advienne que pourra' . . . justice should be done ‚though the sky should fall' ".

[9] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 117. [10] *F. Böckle*, Glaube, 92 f. [11] *B. Häring*, Ethik, 95 ff.

[12] *F. Scholz*, Wege, 32—38.

Sinne der teleologischen Theorie die sittliche Qualität einer Handlung zu erheben ist: nämlich durch Güterabwägung. Um die richtige Norm zu finden, müssen die verschiedenen, teilweise miteinander in Konflikt stehenden Werte gegeneinander abgewogen werden, um dann jenem Wert entsprechend zu entscheiden, der auf Grund seines Gewichts und der spezifischen Umstände den Vorrang verdient. Denn (so argumentiert etwa Küng) im zwischenmenschlichen Bereich geht es (anders als in der Gottesbeziehung) immer nur um „relative Werte, die nicht zu einem absoluten (unbedingten) Wert deklariert werden dürfen, sondern mit anderen (relativen) Werten abgewogen werden müssen"[13]. Genau hier sieht auch Böckle das „Hauptargument" der teleologischen Beweisführung. Es liege in der Tatsache, „daß die unserem Handeln aufgegebenen Werte ausschließlich bedingte, geschaffene und damit begrenzte Werte sind"[14], ja es habe sogar den Anschein, daß der Glaube diese Relativierung aller irdischen Werte verstärkt sichtbar mache[15]. Dabei ist immer zu beachten: der „Letztwert", die Gemeinschaft mit Gott, bleibt unangetastet. Dementsprechend gelten die Normen des Hauptgebotes absolut ausnahmslos. Entscheidend ist, daß diese Letztwerte den „austauschbaren, innerweltlichen, relativen Werten bzw. Unwerten" gegenüberstehen[16], denen zwar der je entsprechende Grad der Liebe gebührt, die aber „niemals absolut verpflichten, d. h. lückenlose Geltung beanspruchen" können[17]. Scholz glaubt nachweisen zu können, daß man dieses Denkschema auch in der Vergangenheit schon praktizierte; gemäß seinen Analysen handelte es sich dort, wo von „indirektem Tun" im Sinne der Doppelwirkung einer Handlung gesprochen wurde, „in Wirklichkeit um direktes Tun, um das Ergebnis einer Güterabwägung[18]: „Der Umweg des Indirekten wird unnötig, wenn der eigentlich gemeinte Ausweg des Direkten" (die Legitimität der Güterabwägung) bedacht wird[19].

III. Relative Gültigkeit der Normen

Die Rede von der Allgemeingültigkeit der Normen in dieser neuen Sicht braucht zwar rein vom Wort her nicht angefochten zu werden. Allerdings sollte man sich bewußt sein, daß der Begriff inhaltlich wesentlich verändert verstanden wird. „Die ‚Allgemeingültigkeit' sittlicher Normen besagt bei genauer Analyse ein ‚Im-allgemeinen-gültig-Sein', d. h. die Normen sind gültig, soweit sie das Allgemeine ausdrücken und soweit sie die notwendigen Bedingungen umfassend und zutreffend berücksichtigen"[20]. Das absolute „Niemals" von früher wird zu einer Faustregel, die besagt: gewöhnlich nicht, manchmal aber doch[21]. Alle Normen des zwischenmenschlichen Bereichs haben daher nur eine „relative", d. h. „situationsgerechte" Geltung[22]. Aus dieser Perspektive kann man auch sagen: alle sittlichen Normen der gemeinten Art sind lediglich hypothetische Imperative; gelten sie doch immer nur in einer Situation, in der gerade der von der Norm hervorgehobene Wert den Vorrang vor anderen Werten verdient[23]. Wenn daneben bestehen bleibt, daß es zum Wesen des sittlichen Anspruchs gehört, absolutkategorisch zu fordern, dann sind also sittliche Normen in *einer* Hinsicht kategorisch, in einer *anderen* aber hypothetisch zu nennen.

IV. Bedeutung der Werturteile

Sowohl die deontologische als auch die teleologische Theorie brauchen eine Wertlehre

---

[13] *H. Küng*, Christ sein, 527.

[14] *F. Böckle*, Glaube, 93. Auf eine andere Stelle Böckles beruft sich auch *W. Korff*, Theologische Ethik, 23.

[15] *F. Böckle*, Glaube, 51. [16] *F. Scholz*, Wege, 24. [17] Ebd., 28. [18] Ebd., 103. [19] Ebd., 158.

[20] *F. Böckle*, Glaube, 93. [21] *F. Scholz*, Wege, 16. [22] *H. Küng*, Christ sein, 528.

[23] *H. Küng*, Christ sein, 527; *W. Korff*, Theologische Ethik, 23, mit einem Hinweis auf F. Böckle.

als „Bedingungskontext" für die Normenbegründung[24]. Da aber die teleologische These „die Richtigkeit einer Handlung ausdrücklich allein von Wert und Übel ableitet", setzt sie notwendigerweise „irgendeine" Werttheorie voraus[25]. Freilich ist das „Wertfeststellungsurteil noch kein sittliches Urteil", d. h. es liefert noch nicht unmittelbar die sittliche Norm; aber die Werte müssen beachtet werden, um zur Norm zu kommen, und darum hat sich jede Ethik „in logischer Priorität um die Entwicklung und Begründung solch sittlich relevanter Werteinsichten zu kümmern"[26].

Formal gesprochen, besteht die Grundnorm in der „Pflicht zur rechten Stellungnahme", und zwar so, „daß man unparteiisch den Wert, mit dem man konfrontiert wird, in dem Maß seines Wertseins lieben und das Übel in dem Maß seiner Unwertigkeit hassen soll"[27]. *Material* betrachtet, wird vor allem auf den fundamentalen Wert der Menschenwürde[28] oder auf die Selbstverwirklichung des Menschen[29] verwiesen. Was die Erkenntnisgewißheit bei Werturteilen anlangt, scheint ein gewisser Pessimismus zu herrschen. Da Werturteile persönliche Zustimmung einschließen, glaubt Gründel, daß alle Erkenntnis sittlicher Normen „nur einen Wahrscheinlichkeitscharakter" erlangen kann[30]. Küng spricht sogar in Anschluß an Horkheimer von der „Nicht-Evidenz, Fraglichkeit, Unbestimmtheit der Normen" und fragt, ob Haß (in wissenschaftlicher Sicht) wirklich schlechter sei als Liebe[31].

V. Vorweggenommene Einwände

Aus den Ausführungen der Vertreter einer teleologisch argumentierenden Ethik ergeben sich unmittelbar die Antworten auf Einwände, die möglicherweise erhoben werden könnten.

1. Die teleologische Theorie bezieht sich nicht auf das Verhältnis des Menschen zu Gott. Auch Haltungen wie Haß und Hochmut, Liebe und Gerechtigkeit sind evidentermaßen *immer* schlecht bzw. gut. Es geht hier vielmehr um die sittliche Verpflichtungskraft der innerweltlichen Werte[32].

2. Die teleologische Theorie läßt sittliche Normen nicht nur „bedingt" gelten, als wäre es dem Belieben des Menschen anheimgestellt, ob er dem sittlichen Imperativ Folge leistet oder nicht: „Sollen ist situationsbezogen, aber in einer bestimmten Situation kann das Sollen auch Pflicht werden"[33]. Selbstverständlich muß der sittliche Anspruch von seinem Wesen her „bedingungslos sein, sonst wäre er gar kein verpflichtender Anspruch"[34]. Aus dieser Sicht sind sittliche Normen selbstverständlich nie „hypothetisch". Dennoch müssen sie *auch* „hypothetisch" genannt werden, insofern dem Imperativ ein „Wenn" vorausliegt: *Wenn* eine bestimmte Wertkonstellation gegeben ist, *dann* gilt die sittliche Forderung unbedingt, kategorisch.

3. Die teleologische Theorie wird durch „analytische" Gegenbeispiele nicht widerlegt. Ein Urteil wie: Es ist niemals erlaubt, die Ehe zu brechen, ist natürlich richtig, weil schon im Begriff des Ehebruchs die Klassifikation „unsittlich" mitgesetzt wird. Ein solches Urteil laufe (so wird argumentiert) auf die Selbstverständlichkeit hinaus: Es

---

[24] *D. Mieth*, Begründung, 57. [25] *R. Ginters*, Typen, 16. [26] *F. Böckle*, Glaube, 90.
[27] *R. Ginters*, Typen, 135. [28] *F. Böckle*, Glaube, 90.
[29] Der Begriff der „Selbstverwirklichung" entstammt der Sache nach der naturrechtlichen Ethik. Er spielt heute eine große Rolle. Aber statt eine philosophische Betrachtungsweise durchzuhalten, verweist man heute weitgehend auf die „Humanwissenschaften": ihnen wird die Last der Verantwortung zugeschoben zu sagen, was die „Natur" des Menschen sei und welches „Selbst" er verwirklichen solle. Damit aber wird die empirisch-faktische Natur zur Norm. Der Weg zum physizistischen Naturrecht in allen Spielarten steht offen. Vgl. *A. Laun*, Die naturrechtliche Begründung, 69 f, 114 ff, 202 ff; *ders.*, „Natur", 98 f.
[30] *J. Gründel*, Normen, 170. [31] *H. Küng*, Christ sein, 530.
[32] *F. Scholz*, Wege, 16. [33] *H. Küng*, Christ sein, 528. [34] *F. Böckle*, Glaube, 48.

ist unsittlich, unsittlich zu handeln[35]. Die von der teleologischen Theorie angezielte Frage lautet hingegen: „Ist . . . der Geschlechtsverkehr eines geschiedenen, wiederverheirateten Partners unter allen Umständen ‚Ehebruch'?"[36]. In gleichem Sinn ist ja auch eine „erlaubte Lüge" undenkbar, eine gestattete Falschrede jedoch nicht[37]. Es ist nicht die Frage, ob Mord immer unsittlich ist, sondern vielmehr, ob jede Tötung „Mord" ist!

4. Die teleologische Theorie kennt ausnahmslos gültige Verbotssätze, wenn eine Verhaltensweise von vornherein durch bestimmte, eindeutig bewertbare Folgen definiert wird[38]. Ein solch sekundäres, aber begründetes „Niemals" entsteht dann, wenn die Werte, die auf dem Spiel stehen, in den normativen Satz mit hineingenommen werden: „Du darfst nicht abtreiben, um eine Unterbrechung der Berufsausbildung zu vermeiden!"[39].

5. Die teleologische Theorie lehnt wie jede andere mit Paulus den Satz vom Zweck, der die Mittel heiligt, ab, insofern mit den „schlechten Mitteln" notwendig ein *sittlich* negativer Weg gemeint ist. Sie vertritt jedoch die Auffassung, daß die Güterabwägung der sittlichen Qualifizierbarkeit eines Aktes vorausgeht: „Zweifellos, sollte jede Falschaussage als solche unmoralisch sein, so müßte man sie auch dann unterlassen, wenn das einen anderen das Leben kostete. Es ist aber gerade die Frage, ob jede Falschaussage als solche für unmoralisch gehalten werden darf"[40].

6. Die teleologische Theorie ist nicht mit einer radikalen Situationsethik ineins zu setzen, die gegensätzliche moralische Urteile für objektiv unentscheidbar hält[41]. Demgegenüber wissen Vertreter der teleologischen Argumentation, daß die Situation ohne Norm blind ist[42]. Es gehe nicht (meint etwa Scholz) um subjektive Willkür, sondern um eine „objektive unbestechliche Abwägung von Mittel und Zweck"[43]. Entsprechend der vertretenen Relativierung der Normen, abhängig von der Abwägung der Güter, könnte man von einem objektiven Relativismus reden[44].

VI. Kritische Überlegungen zur teleologischen Normenbegründung

Wenngleich eine umfassende Beurteilung in diesem Rahmen nicht möglich ist (zumal die teleologische Theorie bisher erst in großen Zügen skizziert, aber noch nicht in alle Richtungen durchdacht ist[45]), sollen doch einige kritische Bemerkungen die Darstellung abrunden.

1. *Die fehlende Wertlehre*

Obwohl das Abwägen der Werte im Mittelpunkt dieser Theorie steht, wurde noch von keinem ihrer Vertreter eine Analyse des Wertes an sich und der von ihm ausgehenden Verpflichtung geboten oder auf Quellen hingewiesen. Zur Tradition der Wertethik wird bewußt Distanz gehalten[46]. Eine ausdrückliche Darstellung des zentralen, alles tragenden Elementes der Theorie fehlt also vollständig! Man wird zwar kaum fehlgehen, hinter der oft hervorgehobenen Wichtigkeit der „Erfahrung" die unmittelbare Berührung mit den sittlich relevanten Werten zu vermuten. Aber auch

---

[35] *B. Schüller*, Die Begründung, 42 ff. [36] *F. Böckle*, Glaube, 94. [37] *F. Scholz*, Wege, 16.
[38] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 115. [39] *F. Scholz*, Wege, 157.
[40] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 155. [41] So beschreibt *B. Schüller* (ebd. 116) die Situationsethik.
[42] *H. Küng*, Christ sein, 528. [43] *F. Scholz*, Wege, 157.
[44] Es wäre sehr wichtig, daß die Vertreter der teleologischen Theorie den Unterschied (falls ein solcher existiert) herausarbeiten, der sie etwa von einer Situationsethik wie der J. Fletschers abhebt. Denn auch er kennt Formulierungen der Abwägung. Man vgl. z. B. einen Satz wie: „. . . Denn die Liebe hat Gewinn und Verlust sorgfältig abzuwägen und so zu handeln, daß der Erfolg sich einstellt" (*J. Fletscher*, zit. nach *G. Teichtweier*, Liebe, 112).
[45] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 156.
[46] *F. Böckle*, Glaube, 89.

dazu fehlt eine nähere Erläuterung bzw. die Unterscheidung der verschiedenen geistigen Erkenntnisakte, die mit „Erfahrung" gemeint sein können[47].

2. *Die Vorzugstheorie*

Dem entspricht auch, daß die Kritik D. v. Hildebrands an der Schelerschen Vorzugstheorie völlig unbekannt zu sein scheint, obwohl diese Auseinandersetzung gerade einer Richtung, die von der Abwägung der Werte ausgeht, am Herzen liegen müßte[48].

3. *Die Unterscheidung „deontologisch" — „teleologisch"*

Es ist die Frage, ob die sosehr in den Vordergrund gerückte Unterscheidung der beiden Argumentationstypen den Kern der Diskussion trifft. Denn einerseits halten die Teleologen die Handlung selbst (sozusagen die „erste Folge" des Aktes) nicht für unbedeutend, und andererseits sind die Folgen der Handlung auch in den Augen eines erklärten Deontologen sittlich relevant. Wenn gesagt wird, nach der deontologischen Theorie liege der Geltungsgrund sittlicher Normen in Merkmalen der Handlung, „die nichts mit den Folgen der Handlung zu tun" haben[49], könnte der Eindruck entstehen, es handle sich um eine völlig andere Begründung. Bei näherem Zusehen erweist sich aber, daß *beide*, teleologisch und deontologisch argumentierende Ethiker, die in Frage stehenden Werte analysieren, um die sittliche Norm zu finden. Der Unterschied scheint darin zu bestehen: Deontologen meinen, es könnte die Betrachtung des von einer Handlung betroffenen Wertes ergeben, daß dieser unabhängig von weiteren Folgen auf keinen Fall angetastet werden dürfe. Dabei bleibt natürlich offen, ob nicht die entstehenden „Folgen" andere sittliche Verpflichtungen auferlegen. Hinter der Unterscheidung scheint eine je anders interpretierte Wertlehre zu stehen.

4. *Die Beispielwahl*

Beispiele sind unerläßlich. Sie führen zur Wirklichkeit zurück, um die es geht. Evidente Beispiele können helfen, Einblick in das prinzipielle Wesen der Sittlichkeit zu gewinnen; sie erleichtern aber auch die Widerlegung falscher Theorien. Dort freilich, wo um die allgemeinen Grundlagen gerungen wird, empfiehlt es sich nicht, sie an Hand von Beispielen zu diskutieren, die selbst problematisch sind. Erst nach Erstellung der allgemeinen Einsichten kann versucht werden, diese auch in Hinblick auf konkret zweifelhafte Fälle zu durchdenken. Es ist also etwa wenig sinnvoll, eine neue Theorie hauptsächlich unter Heranziehung der so umstrittenen Problematik von „Humanae vitae" zu diskutieren.

5. *Beispiele gegen die teleologische Theorie*

Schüller bringt selbst ein Exempel, das er von Connery übernimmt: Ein Sheriff soll einen Neger, der der Vergewaltigung einer weißen Frau beschuldigt wird, zum Tod verurteilen, obwohl er persönlich einwandfreie Beweise für die Unschuld des Angeklagten hat. Läßt er ihn aber frei, so riskiert er viele Todesopfer infolge von unübersehbaren Rassenunruhen. Die Konsequenz einer teleologischen Abwägung scheint das Kaiphas-Prinzip zu sein: Besser es stirbt einer, als das ganze Volk geht zugrunde.

---

[47] Hinweise auf die Rolle und Wichtigkeit der Erfahrung für die Normenfindung finden sich heute allenthalben (Vgl. etwa *A. Auer*, Autonome Moral, 52; *J. Gründel*, Normen, 162 u. a.). Zur Klärung wäre es aber von entscheidender Bedeutung, die von D. v. Hildebrand erarbeiteten Arten der „Erfahrung" (empirisch-faktische Feststellung einerseits, Wesenserfahrung andererseits) auseinanderzuhalten (Vgl. *J. Seifert*, Erkenntnis, 181 ff; *A. Laun*, Die naturrechtliche Begründung, 173). Die von Hildebrand der Sache nach gemeinte Art der Erfahrung scheint *B. Stoeckle* im Auge zu haben, wenn er schreibt: „. . . es ist die elementare Gewißheit des ‚So nicht', die negative Erfahrung der . . . Bedrohung des Menschlich-Sittlichen, was den erstrangigen Fundort für die Erhebung sittlicher Imperative und Normen konstitutiert" (Grenzen, 55).

[48] Vgl. z. B. *D. v. Hildebrand*, Christliche Ethik, 59 ff und 448 ff.

[49] *B. Schüller*, Neuere Beiträge, 117.

Schüller meint nun, dies sei keineswegs die notwendige Folgerung teleologischen Denkens. Denn es stünde ja nicht nur das Leben des einen Negers gegen das der vielen Opfer durch Unruhen, sondern in die Waagschale sei zugunsten des Angeklagten auch das Ansehen des Rechtswesens zu legen: dieses aber wäre vertan, wollte man einen solchen Mann verurteilen. Schüller übersieht (so scheint es) bei seinem Beispiel eines: Wenn das Recht im Falle einer Hinrichtung des Unschuldigen nach außen hin unangetastet bleiben könnte (weil niemand je von der Ungerechtigkeit erführe), folgte dann nicht doch: Der Mann muß hingerichtet werden, um das „größere Übel" drohender Unruhen zu verhindern? Und geschieht dann wirklich kein Unrecht?

Übrigens sind ähnliche Überlegungen nicht neu. Die Art, wie Schüller in diesem Beispiel einerseits das Tötungsverbot relativiert, andererseits aber die praktischen Folgerungen durch den Hinweis auf das Ansehen der Rechtsprechung umgeht, erinnert an Thesen, gegen die Pascal in seinem Kampf gegen den Laxismus argumentierte. Daß Pascal bei aller Einseitigkeit seiner Polemik nicht nur gegen Windmühlen kämpfte, zeigt ein Beispiel aus dem 17. Jh.: Der spanische König beschloß, den Herzog von Savoyen vergiften zu lassen, und beruhigte sein Gewissen sozusagen durch eine „Güterabwägung": Sollte es nicht erlaubt sein, einen Herzog zu töten, wenn damit ein allgemeiner Krieg verhindert wird[50]?

Es sei in diesem Zusammenhang an eine Diskussion über Geiselerschießungen im Krieg erinnert. Ein ehemaliger Kriegsteilnehmer vertrat den Standpunkt: Sehr bedauerlich, aber durch derartige Maßnahmen wurden viele Menschenleben gerettet, weil die Partisanen in solchen Gebieten jeden Mut zu weiteren Überfällen verloren. Vertreter einer teleologischen Theorie könnten dieser Ansicht schwer widersprechen. Derselbe Standpunkt wurde denn auch in ganz ähnlichem Wortlaut im Rahmen moraltheologischer Diskussionen vertreten: Ein Mann wie Defregger, angeklagt, einen Geiselerschießungsbefehl weitergegeben zu haben, wäre nach dieser Auffassung nicht nur völlig ohne Schuld, er hätte sogar selbst schießen dürfen!

Natürlich könnte man auch Beispiele aus anderen Bereichen des Dekaloges wählen. Die Annahme etwa, daß ein vor- oder außerehelicher Geschlechtsverkehr immer objektiv falsch sei, ist auf dem Hintergrund teleologischen Denkens unhaltbar geworden[51]. Es ist nicht notwendig, die Beispiele zu vermehren. Worauf es ankommt, ist nur dieses: Die Schwäche der Theorie liegt offenkundig darin, daß jede Tat gerechtfertigt werden kann, wenn nur zu ihren Gunsten in glaubhafter Weise Vorteile hinsichtlich sittlich bedeutsamer Güter in die Waagschale geworfen werden können[52].

6. Teleologische Theorie und Menschenrechte (Fristenlösung)

Wäre die teleologische Theorie der Ethik richtig, so müßte sie auch für die Menschenrechte Gültigkeit besitzen. Denn warum sollte es dann nicht auch hier erlaubt sein Güter abzuwägen? Welche Folgerungen ergäben sich etwa für die Frage der Euthanasie, der genetischen Manipulation oder auch des Eherechts? Schon jetzt aber zeigen sich die Konsequenzen einer Güterabwägungstheorie auf dem Gebiet der Abtreibung. Ein konkretes Beispiel mag das erhellen: Eine weiße Studentin erwartet ein Kind von einem Afrikaner. Da keine Basis für eine Ehe besteht, empfiehlt der zu Rate gezogene Priester eine Güterabwägung zugunsten des geringeren Übels . . . Die Problematik liegt auf der Hand: Wenn Abtreibung nicht in jedem Fall ein sittlich verwerfliches Mittel ist, dann ist die Abwägung von Gütern bzw. Übeln der richtige Weg. Dann ist aber nicht mehr einzusehen, worauf der Widerstand der Kirche gegen die Fristenlösung gründen

---

[50] Vgl. *E.-J. Lajeunie*, Franz von Sales, 328. Vgl. *Pascal*, Lettres Provinciales, 7. Brief: er zitiert Autoren, die die Tötung eines Verleumders „an sich" für sittlich einwandfrei halten, sie aber dann doch in Hinblick auf das Staatswohl ablehnen.

[51] Vgl. *A. Laun*, Prinzipien, 195 ff.

[52] Vgl. *R. Spaemann*, Wovon handelt, 301: Wenn die teleologische These richtig ist, „dann gilt auch für Ethik das Prinzip: keine Regel ohne Ausnahme".

könnte: denn, warum sollte der Staat den Bürgern verbieten, etwas zu tun, was zumindest unter bestimmten Umständen einwandfrei ist?

7. *Die Grenzen einer reinen Wertethik*

Ohne auf die teleologische Theorie ausdrücklich Bezug zu nehmen, hat Seifert in jüngster Zeit gezeigt, daß der sittlich relevante Wert zur Begründung von Normen nicht genügt: „Denn das Objekt einer sittlichen Handlung wird eindeutig nicht mit derselben Unbedingtheit gewollt, mit der der sittlich Handelnde eine sittliche Pflicht erfüllen will." Seifert illustriert den Satz exemplarisch: Das Leben der eigenen Familie wird mit Recht dem Leben irgendeines Unschuldigen vorgezogen. Dennoch wäre es verboten, diesen zu töten, um das Leben des Angehörigen zu retten. Ja es kann sogar sein, daß wir berechtigt sind, das Gegenteil von dem zu wünschen, was wir tun müssen: Wir dürfen den Tod eines schwer leidenden Menschen erhoffen, nicht aber aktiv herbeiführen. Dies zeigt, „daß das unbedingte Interesse des sittlich Handelnden unmöglich von dem Wert des in der Handlung zu realisierenden Sachverhalts ausreichend definiert werden kann und nicht einfach die adäquate Antwort auf diesen bildet"[53].

8. *Kontingenz der Werte — Relativität der Normen*

Deontologen sind bereit, die Kontingenz aller irdischen Werte zuzugeben. Sie kennen auch die „allgemeine Regel, daß unsere sittliche Verpflichtung sich ändert, wenn ein Gut von höherem Wert auftritt"[54]. Dennoch halten sie an Verboten fest, die durch einen konkurrierenden Wert nicht einfach aufgehoben werden können[55]. Es wäre zu prüfen, welche Argumente oder Beispiele angeführt werden, um der Folgerung Böckles zu entgehen: Wer die Kontingenz der Werte bejaht, muß auch der Güterabwägung zustimmen[56]! Denn hier liegt die Kernfrage: Folgt aus der Tatsache, daß die irdischen, sittlich relevanten Werte alle kontingent sind, evidentermaßen, es könne kein ausnahmsloses Verbot geben, diesen Wert anzutasten? In diesem Zusammenhang ist auch vor der Gefahr zu warnen, alles auf *ein* Prinzip (Güterabwägung) zurückführen zu wollen, statt die Vielfalt der Wirklichkeit auch im Bereich der Ethik gelten zu lassen. Damit ist freilich nichts darüber ausgesagt, ob tatsächlich alle Normen, die in der Vergangenheit als ausnahmslos gültig hingestellt wurden, diesen Anspruch zu Recht erheben können. Gefordert ist nur, diese Möglichkeit nicht im Namen einer Scheinevidenz auszuschließen. Sollte die teleologische Theorie aber dazu führen, daß die Diskussion um das Wesen der Werte wieder in Gang kommt und die legitime Rolle der Güterabwägung sorgfältig analysiert wird, dann könnte sie einen wichtigen Beitrag zur Ethik erbringen.

Literatur

A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971.
F. Böckle, Glaube und Handeln, in: Mysterium Salutis, Bd. 5. Zürich 1976, 21—115.
C. D. Broad, Five Types of Ethical Theories. London ^{9}1967 (zitiert nach: *B. Schüller*, Begründung, 139).
V. Eid / P. Hoffmann, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Freiburg 1975.
R. Ginters, Typen ethischer Argumentation. Düsseldorf 1976.
J. Gründel, Normen, in: *J. Gründel*, Aktuelle Themen der Moraltheologie. München 1971, 159—174.
B. Häring, Ethik der Manipulation. Graz 1977.
D. v. Hildebrand, Christliche Ethik. Düsseldorf 1959; *ders.*, Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. Düsseldorf 1957.
H. Küng, Christ sein. München 1974.
W. Korff, Theologische Ethik. Freiburg 1975.
J. Millhaven, Towards a new catholic morality. New York 1970.

[53] *J. Seifert*, Was ist, 43. [54] *D. v. Hildebrand*, Wahre Sittlichkeit, 176. [55] Ebd., 69 f.
[56] *F. Böckle*, Glaube, 95.

E.-J. Lajeunie, Franz von Sales, Eichstätt 1975.
A. Laun, Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. Wien 1973; *ders.*, „Natur" — Quelle sittlicher Normen, in: NO, 31. Jg. (1977), 97—111; *ders.*, Prinzipien einer jugendbezogenen Sexualethik, in: Arzt und Christ, 22. Jg. (1977), 195—200.
D. Mieth, Begründung sittlicher Urteile in der Moraltheologie, in: KatBl, 102. Jg. (1977), 57—59.
H. Oberhenn, Normen, in: Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975, 193—198.
B. Pascal, Les Provinciales, in: Oeuvres Complètes. Paris 1963 (Hg. L. Lafuma).
L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Aschaffenburg 1977.
F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. München 1976.
B. Schüller, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen", in: Theologische Berichte, Bd. 4. Zürich 1974, 109—181; *ders.*, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1973.
J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Salzburg ²1976; *ders.*, Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? Salzburg 1976.
R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio", 6. Jg. (1977), 289—311.
M. Spieker, „Antisozialismus aus Tradition?", in: NO, 31. Jg. (1977), 133—143.
B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral. München 1974.
G. Teichtweier, Liebe als Grundlage und Ziel der christlichen Ethik, in: Prinzip Liebe. Freiburg 1975, 104—119.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Taufe des Herrn

Das Gedächtnis der Taufe des Herrn wurde durch die Neuordnung des allgemeinen römischen Kalendariums im Rang erhöht und als Fest auf den Sonntag nach Epiphanie gelegt, damit es vom ganzen christlichen Volke leichter gefeiert werden könne, „sind doch dessen lehrmäßigen, seelsorglichen und ökumenischen Aspekte in der Heilsgeschichte und im liturgischen Jahr von großer Bedeutung". In den Orten jedoch, in denen das Fest der Epiphanie nicht als gebotener Feiertag begangen und daher auf den Sonntag zwischen 2. und 8. Jänner verlegt wird, trifft es nicht selten zu, daß das Fest der Taufe des Herrn mit dem Epiphanie-Fest zusammenfällt und daher nicht gefeiert werden kann.
Auf Grund zahlreicher Bitten hat die zuständige römische Kongregation mit Approbation durch Papst Paul VI. nun verfügt: in den Orten, in denen das Fest der Erscheinung des Herrn auf den Sonntag zu verlegen ist und dieses auf den 7. oder 8. Jänner fällt, so daß das Fest der Taufe des Herrn völlig verdrängt würde, soll dieses Fest auf den unmittelbar darauf folgenden Montag verlegt werden. (Dekret der Kongregation für die Sakramente und für den Gottesdienst vom 7. Oktober 1977; AAS LXIX/1977, 682.)

Seelsorge an den Menschen unterwegs

Das Bemühen, die Seelsorge an den Menschen unterwegs, besonders an den Seeleuten und den Schiffsreisenden, möglichst wirkungsvoll zu gestalten und in rechtliche Normen zu bringen, hat in verschiedener Weise seinen Niederschlag gefunden: zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde das „Meeresapostolat" gegründet; 1952 erschien unter dem Eindruck der Flüchtlingsströme und Wanderungsbewegungen im Zusammenhang mit dem 2. Weltkrieg die Apostolische Konstitution „Exsul Familia"; 1957 erfuhr das

„Meeresapostolat" durch eigene Gesetze eine Neuordnung; die Dokumente des II. Vatikanums und die darauf folgenden Durchführungsbestimmungen brachten neue Impulse und Anregungen.

Die Kongregation für die Bischöfe fand es nun angebracht, die ganze Materie in Zusammenarbeit mit der „Päpstlichen Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs" neu zu regeln und in einem eigenen Dekret zu publizieren. Das 9 Seiten umfassende Dokument bringt im 1. Teil allgemeine Feststellungen, Begriffsbestimmungen und Normen für die Seelsorge an den Menschen unterwegs, besonders an den berufsmäßigen Seeleuten (maritimi) und an den Schiffsreisenden (navigantes), die zum Zwecke der Ein- oder Auswanderung, zur Erholung oder aus anderen Gründen sich auf Schiffen oder sonst unterwegs befinden; es umschreibt die Aktivität des Meeresapostolates sowie die Aufgaben und Kompetenzen der päpstlichen Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs. Nicht nur der Meeresschiffahrt gilt die Aufmerksamkeit, sondern auch den an der See- und Fluß-Schiffahrt Beteiligten soll das Bemühen der Seelsorger zuteil werden. In Ländern, die an Meere grenzen, sollten nach Möglichkeit bischöfliche Kommissionen für die Bewältigung dieser Aufgabe gegründet oder wenigstens Seelsorger für diese Arbeiten bestimmt werden mit einem Nationaldirektor an der Spitze und diesem untergebenen Kaplänen. Sodann finden die Befugnisse, Rechte und Aufgaben des Ortsordinarius, des Nationaldirektors und der Kapläne eine eingehende Darlegung. Besonderes Augenmerk wird auf die Verwaltung der Sakramente gelegt; auf diesem Gebiet sollten auch die interkonfessionellen Bestrebungen und Aktionen unter Beachtung des „Ökumenischen Direktoriums" gepflegt werden.

Der 2. Teil führt verschiedene spezielle Vollmachten für die Seelsorgepriester an, vor allem was die Zelebration der Messe, die Aufbewahrung der Eucharistie, die Spendung der Firmung, die Absolutionsgewalt, die Gewinnung von Ablässen und die Bestellung von Stellvertretern betrifft. (Dekret der Kongregation für die Bischöfe bzw. der Päpstlichen Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs vom 24. September 1977; AAS LXIX/1977, 737–746.)

Die Versicherung für alles - gegen alles.
Ober-
österreichische
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt
Sicherheit
landauf-landab
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Theologisch und pastoral gesehen, ist Kirche zweifellos zu allererst vollverwirklicht und vollwirksam in den Ortskirchen und ihren größeren regional, national und kulturell übergeordneten Einheiten. Dort also müßte ihr Bild und ihre Geschichte je und je aufgesucht werden, wollte man ihre Züge nachzeichnen und in die Physiognomie der „Welt von heute" maßstabgerecht eintragen. Dabei würde sich zeigen, daß diese Züge sich in vielem gleichen, in manchem aber auch unterscheiden. Das „Lokalkolorit", die verschiedene soziologische, politische, kulturelle Lage, würde eine große Rolle spielen. Auch ist es etwas ganz anderes, ob es sich um eine Missionskirche handelt mit mehr oder minder freien Entfaltungsmöglichkeiten, um eine verfolgte und zum Schweigen (oder gar zum Applaudieren und — in zulässigen Grenzen — zum „Mitmachen") gezwungene Kirche, oder aber um eine solche, die im Besitze ist und daher im Recht wohnt, das sie frei verteidigen kann. Graphisch dargestellt, müßte sich das ablesen lassen an einer Kurve, die die Überlebens- und Anpassungsfähigkeit der Kirche zeigen würde. Das aber ist schon deshalb nicht möglich, weil die allgemein zugängliche Berichterstattung über kirchliche Vorgänge und deren jeweilige Umweltbezogenheit vornehmlich vom Zentrum her und auf das Zentrum hin erfolgt, „Rom" also dabei eine größere Rolle spielt, als es der hier und jetzt erlebten Alltagswirklichkeit entspricht. Kirchliche Zeit- und Gegenwartsgeschichte wird daher vor allem aus der Perspektive eines „Osservatore Romano" („römischen Beobachters") geschrieben werden müssen, ob man nun will oder nicht. Dabei ist zuzugeben, daß die Wochenausgaben dieser vatikanischen Tageszeitung in den wichtigsten Weltsprachen (vor allem die glänzend gemachte deutschsprachige) sich redlich bemühen, die römischen Informationen durch Berichte aus der „Kirche in den Ländern" zu ergänzen.

Von der seit unserem letzten Bericht abgelaufenen Zeit ist nun freilich zu sagen, daß hier mehr als sonst (mit Ausnahme der Konzilszeit) Zentrum und Peripherie weithin zusammenfielen, die Ortskirchen in Rom durchaus präsent waren, und das nicht nur, weil dort die *Bischofssynode* stattfand, sondern weil diese sich mit einem Thema zu befassen hatte, das sehr konkret die Gegenwarts- und Zukunftssituation in den einzeln existierenden und doch vereinten Kirchen auf der ganzen Erde vor dieses weltkirchliche Forum brachte.

Man hat, wie bisher jedesmal anläßlich einer solchen Veranstaltung, gefragt und neuerlich darauf hingewiesen, daß die römische Bischofssynode einstweilen nicht das sei, was die Konzilsväter sich gewünscht hatten, denen wohl eher ein ständiges Beratungsgremium beim Hl. Stuhl mit einer gewissen Mitentscheidungsbefugnis vorgeschwebt hatte. Man hat auch bemerkt, daß die diesjährige Synode mehr als frühere von einem Geist friedlicher Einheit beherrscht gewesen sei, und das gelegentlich recht maliziös auf eine geschickte Steuerung schon bei der Bestimmung der Gesamtthematik zurückführen wollen: Katechese sei kein „heißes Eisen"; über ihren Nutzen, ihre Notwendigkeit und den Zwang, sie der Zeit, der Umwelt und den Umständen anzupassen, könne es unter Bischöfen keine Zweifel und Differenzen geben, so daß endlich wieder das oft so versehrte „Image" der Kirche als der einen und einzigen aufpoliert werden konnte. Mag sein, dennoch wird niemand bestreiten, daß dieses Thema schon um seiner selbst willen von vitaler Bedeutung war und seine Behandlung in der Tat eine nüchterne Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Lage und eine vielgestaltige Perspektive für die Zukunft gestattet hat, die es dem Hl. Stuhl erlauben wird, die empfangenen Anregungen in einem wegweisenden Dokument zusammenzufassen.

Überdies bot die Synode auch Gelegenheit, das Ohr der Welt zu erreichen, vor allem dann, wenn mutige Bischöfe aus Ländern der „dritten Welt", aus Missionskirchen, aus Staaten unter kommunistisch-atheistischem Regime, aber auch aus säkularisierten Wohlstandsländern, die besonderen Umstände hervorhoben, unter denen bei ihnen Katechese: also Unterricht der Jugend im Glauben, aber auch Unterweisung Erwachsener und für ihre Kinder verantwortlicher Eltern, möglich ist. Dabei kam es kaum je zu Konfrontationen, wohl aber zu wertvollen Vergleichen und gegenseitigen Ergänzungen. Die gemeinsame Erklärung gipfelte in dem konkreten Verlangen nach Freiheit der Verkündigung und zielte damit ins Schwarze gerade jener Staaten, die den Würgegriff um den Religionsunterricht nur zögernd zu lockern bereit sind, weil auch sie wissen, was die Kirche weiß: Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft.

Daß hier ein neuralgischer Punkt berührt wurde, kann man daran erkennen, wie sensibel gerade die Christen in jenen Ländern reagieren, mit denen die Kurie das so rege betreibt, was man die *„Ostpolitik des Vatikans"* zu nennen pflegt: Natürlich kann man mit beifälliger Skepsis oder skeptischem Beifall als kirchen- und weltpolitisches Ereignis registrieren, daß der Papst im Juni den ungarischen Parteichef Kadar und im November den Sekretär der polnischen Arbeiterpartei Gierek empfangen hat; daß Mons. Casaroli oder Erzbischof Poggi gewisse Ostblockländer (unter anderen auch die so besonders abweisende Tschechoslowakei) besucht haben. Man kann das als Fortschritt in der Entspannung und als Bewegung hin zur Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen und zur Besetzung lange vakanter Bischofsstühle würdigen. Immerhin konnte nunmehr der bisherige Apostolische Administrator von Prag, Kardinal Tomasek, zum Erzbischof ernannt und eine neue Kirchenprovinz in der Slowakei errichtet werden, freilich ohne Besetzung vieler noch immer vakanter Bischofsstühle. Man wird aber auch darauf hören müssen, was die „Basis" — und zu ihr gehören mancherorts auch die Bischöfe der betreffenden Länder! — davon hält, solange sie nicht sieht, daß ihre religiöse Freiheit daraus Nutzen und Gewinn zieht: Daß also der Religionsunterricht der Kinder gesichert ist, die Kirche sich in den Medien moderner Glaubensverkündigung — Presse und Funk vor allem — vernehmbar machen kann, was der polnische Episkopat ausdrücklich verlangt hat, und daß die Gläubigen keiner bürgerlichen Diskriminierung ausgesetzt sind.

Solange das nicht erreicht ist, sieht man (wie zuverlässige Berichte immer wieder erkennen lassen) in den Verhandlungen zwischen dem Vatikan und den Regierungen solcher Länder kein eigentlich kirchliches Ereignis, sondern eher einen politischen Vorgang gewissermaßen zwischen Staat und Staat, und fühlt sich allein gelassen und voll Unbehagen darüber, daß die Kirche ihre Rolle als „Staat" stärker in die Waagschale zu werfen scheint als ihre pastorale Sendung. Dieses gärende Mißtrauen der Katholiken im Ostblock ist nur durch sicht- und fühlbare Erfolge abzubauen, wie etwa die Genehmigung zum Bau von 20 Kirchengebäuden im Raum Warschau einen solchen darstellt. Wo solche Erfolge nicht in Sicht sind, sieht man dort höchst ungern gewisse Gesten, die als Vorleistungen Roms ausgelegt werden können. Das trifft zu auch auf die offenbar schwebenden und schon weit gediehenen Verhandlungen des Vatikans mit der DDR hinsichtlich der Neuordnung der dortigen Diözesangrenzen, die überdies einschneidende Rückwirkungen auf den Bestand von Bistümern der Bundesrepublik Deutschland hätten.

Freilich wird man keineswegs sagen können, daß die Kurie bei aller Verhandlungsbereitschaft und manchem Entgegenkommen je ihre Prinzipien verleugnet hätte oder verleugnen würde. Im Gegenteil: Sie nimmt jede Gelegenheit wahr, vor der Weltöffentlichkeit für diese Grundsätze einzutreten. So hat denn auch die Grundsatzerklärung des vatikanischen Delegierten bei der Belgrader Folgekonferenz über

die Beschlüsse von Helsinki (des Untersekretärs im Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten, Mons. Silvestrini) besondere Beachtung gefunden. Auch hier wurden sehr deutlich das Recht auf Religions- und Glaubensfreiheit verteidigt und die Verstöße dagegen mutig angeprangert: „Hier ist noch manch schwere Wunde offen, die wir — mit einer Hoffnung, die wir nicht aufgeben wollen — gern verbunden und geheilt sehen möchten."

*

Im Panorama des Weltganzen muß die Kirche in je verschiedener Weise präsent sein und Assistenz leisten. So ist und bleibt sie engagiert in dem weltweiten *Bemühen um Frieden* und um die *Durchsetzung der Menschenrechte*, zweier Güter, die eng miteinander verbunden sind. Denn einerseits ist das Recht auf ein Leben in Frieden das wichtigste Grund- und Menschenrecht überhaupt, andererseits leiden Menschenrechte und Menschenwürde nirgends mehr als im Krieg und Bürgerkrieg oder in Situationen, in denen ein Regime sich im Rahmen eines Zwangssystems oder im Namen der Ideologie von der „nationalen Sicherheit" anmaßt, seine Bürger zu vergewaltigen. So findet sich die Kirche etwa in Südafrika und Rhodesien an der Seite derer, die um Gleichberechtigung der Schwarzen kämpfen, — freilich ohne selbst ganz und gar „Partei" sein zu können oder sich mit konkreten politischen Lösungen zu identifizieren. Aber sie vollzieht selbst mutig und risikofreudig den Rückzug der weißen Bischöfe in den Ländern Afrikas. Ohne jede Reserve tritt sie ein für die Abschaffung der Folter, die sich, nachdem sie aus der zivilisierten Menschheit schon verschwunden schien, wieder ausgebreitet hat wie die Beulenpest früherer Zeiten. Ebenso findet sie sich überall an der Seite derer, die für soziale Gerechtigkeit eintreten, legt aber Wert darauf, ihr Engagement in den Grenzen ihres Heilsauftrages zu halten, der sie zur Liebe verpflichtet, zugleich aber immun macht gegen innerweltliche Erlösungsutopien. Das ist der Grund, weshalb sie gewissen Konsequenzen einer *„Theologie der Befreiung"* zurückhaltend gegenübersteht. Gerade zu diesem Thema wurde von der Internationalen Theologenkommission bei der römischen Glaubenskongregation ein sehr ausgewogenes, nuancenreiches Gutachten („Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil") verfaßt, das nicht ohne praktische Auswirkungen geblieben ist, als es jüngst darum ging, etwa den Standort von „Adveniat" und die Verwendung der diesem bischöflichen Werk zur Verfügung stehenden Mittel zu bestimmen.

Die soziale Frage bzw. die Theologie der Befreiung beunruhigt insbesondere Kirche und Christen in Lateinamerika. So hat das Engagement auf Seiten der Armen und Ausgebeuteten in San Salvador zu einer mörderischen Verfolgung besonders der dort wirkenden Jesuiten geführt. In Brasilien spricht man von einer latenten Spannung und drohenden Spaltung im Episkopat, je nach der Einstellung zur herrschenden Militärdiktatur und deren als unsozial geltenden Wirtschaftspolitik. Ein führender Erzbischof hat beispielsweise 54 Bischöfe beim Nuntius als „Kommunisten" denunziert... Vielleicht sind das dieselben, die in einer Eingabe an den Vatikan die Erhebung von Dom Helder Câmara zur Kardinalswürde erbeten haben? In Chile nehmen die Bischöfe im allgemeinen eine distanzierte Haltung zum Regime ein und treten oft aus gegebenen Anlässen mutig gegen Verletzung der Menschenrechte auf und für die Wiederherstellung demokratischer Freiheiten ein.

Die gleichen Spannungen, wenn auch weniger dramatisch zugespitzt, finden wir auch in den *Demokratien des Westens*. Spanien und Portugal suchen ihr politisches und soziales Gleichgewicht, und in beiden Ländern hütet sich die Kirche, ihr Gewicht allzu öffentlich zur Geltung zu bringen, — sie hat von begangenen Fehlern gelernt! Das bedeutet aber keine uninteressierte Neutralität, sondern hilfswillige Bereitschaft. Ähnliches läßt sich von Frankreich sagen, das vor entscheidenden Wahlen steht:

Ein direkter politischer Einfluß der Hierarchie ist hier schon deshalb kaum wahrnehmbar und sogar unmöglich, weil sich die Katholiken in so gut wie allen politischen Lagern (einschließlich des kommunistischen!) finden. In der Bundesrepublik Deutschland herrscht in der Praxis, wenn auch nicht in der Theorie, noch immer eine gewisse „Äquidistanz" zu den großen politischen Gruppierungen, ohne daß man die unter der ruhigen Oberfläche einer prästabilierten Harmonie und reibungslos funktionierenden Partnerschaft zwischen Staat und Kirche(n) bestehenden Spannungen übersehen dürfte. Italien (damit auch indirekt der Vatikan) steht weiterhin in einer politischen und sozialen Krise. Die Mitregierung der kommunistischen Partei (der „historische Kompromiß") ist indessen schon fast ein Faktum geworden. Die Partei selber stellt sich als Garant der Ordnung und Schutzwehr gegen die Anarchie ins Licht und wirbt mit allen Mitteln um die Gunst der Katholiken. Der Generalsekretär Berlinguer hat in einem indessen schon berühmt gewordenen Brief an Bischof Bettazzi diese „Politik der ausgestreckten Hand" (wie man das früher nannte) erneut bekräftigt und die Verwirrung im katholischen Lager dadurch so verstärkt, daß sich in den also vorsätzlich getrübten Wässern erfolgreich fischen lassen dürfte. Die Reaktion des Vatikans bzw. der italienischen Bischofskonferenz ist vorsichtig warnend, aber nicht sehr entschieden und eher abwartend.

Papst Paul VI. hat seinen 80. Geburtstag vorübergehen lassen, ohne sein Amt niederzulegen, wie eine aufgeregte „Öffentliche Meinung" es da und dort hatte erwarten lassen. Mit erstaunlicher geistiger Frische und geistlicher Präsenz versieht er weiterhin seinen universalen Dienst, unbekümmert darum, daß zwischen Anspruch und Wirkung seiner Sendung (äußerlich gesehen) ein Abgrund klafft. Doch wer kann wissen, ob etwa der Friede, der sich jetzt wenigstens für den Nahen Osten abzuzeichnen beginnt und den der kühne Entschluß Sadats, Jersusalem zu besuchen, in Reichweite gebracht hat, nicht auch die Frucht des Betens und Opferns des Nachfolgers Petri ist, dessen beschwörende Worte und diplomatische Bemühungen — greifbar auch beim Empfang des israelischen Außenministers Moshe Dayan im Vatikan im Jänner dieses Jahres — diesen Frieden nicht herbeizuführen vermochten?

*

Wichtiger, aber auch verborgener als alles das, sind (da wir von der Kirche Christi sprechen) die *geistig-geistlichen Bewegungen* und Spannungen, die auf geheimnisvolle Weise ebenfalls im Weltbezug stehen und geschichtliche Bedeutung haben. Da ist zuerst festzustellen (und die Kirchen stellen es zu ihrer eigenen Verwunderung fest), daß Religion zwar wieder mehr als bisher gefragt ist, daß sie aber weithin außerhalb der Kirche stattfindet. „Jesus, ja — Kirche, nein", ist ein bezeichnendes Schlag- und Schlüsselwort für dieses Phänomen. Das Vordringen fernöstlicher Heilslehren und Heilslehrer deutet auf ein vorhandenes, aber von den Kirchen nicht befriedigtes, vielleicht auch nicht zu befriedigendes Bedürfnis hin und stellt eine Herausforderung an die Christen dar, mehr Mystik und weniger Politik, mehr Kontemplation und weniger Aktion, mehr Gebet als Gebot zu pflegen und anzubieten. Das könnte auch eher zu einer wirklichen ökumenischen Annäherung der Getrennten und zu einer Einebnung ihrer Gegensätze und Unterschiede führen als Gipfelkonferenzen, Kommissionssitzungen und Grußbotschaften, von denen auch für die abgelaufene Zeitspanne routinemäßig zu berichten wäre.

Unter dem Druck des religiösen Unbehagens und einer Unbefriedigung wachsen aber auch in der Kirche immer stärker Bewegungen, die nicht vorausgeplant waren: Basisgemeinden, Gebetsgruppen mehr oder minder charismatischer Art, Lebensgemeinschaften außerhalb des Ordensrechts, — Weizen und wohl auch Unkraut miteinander bis zum Tag der Ernte. Das Evangelium gebietet alldem gegenüber wachsame Geduld,

und so hält es denn auch die kirchliche Autorität in den meisten Fällen. Sehr deutlich ist das am noch längst nicht ausgestandenen Fall *Lefebvre* abzulesen. Zwar berichtet die Presse kaum noch darüber, weil es wenig Neues zu berichten gibt. Aber man weiß, daß die Fronten starr und unverändert einander gegenüberstehen, ja: daß die Traditionalistenfront da und dort, vor allem in Frankreich, sogar vorrückt. Wäre es anders, hätte der Vatikan längst das Machtwort der ausdrücklichen Exkommunikation gesprochen, nachdem der rebellische Erzbischof durch die Priesterweihe am 29. Juni 1977 den Rubikon überschritten hatte. Wäre es anders, würde sich der Vatikan nicht einer so hochgestellten Persönlichkeit wie des Kölner Kardinals Höffner zu abermaligen Verhandlungen mit Mons. Lefebvre bedient haben. Man könnte das Schauspiel betiteln: „Lefebvre oder die Versuchung zur Sekte", und in der Tat sind seine Anhänger dieser Versuchung weithin erlegen und bilden eine Sekte der „Reinen" und „Treuen". Wollte aber (wie es Wunschziel des Erzbischofs ist) die ganze Kirche dem Sog dieser Versuchung folgen, so würde sie selbst zur Sekte, ohne Weltbezug und Missions-Chance, wie sie es geworden wäre ohne den weisen, im Hl. Geist gefaßten Beschluß des „Apostelkonzils" (Apg 15).

In Frankreich vor allem scheiden sich hier die Geister. Der Papst hat in seinen Ansprachen an die zum ad-limina-Besuch bei ihm erschienenen Bischöfe der verschiedenen Apostolischen Regionen des ihm besonders teuren Landes so offen, wie die kuriale Sprache diplomatischer Höflichkeit es erlaubt, diese und andere Gefahren beim Namen genannt und die Bischöfe (obwohl sie selbst dabei manchen Tadel einstecken mußten) dadurch in den Stand gesetzt, sich ihren Gläubigen gegenüber auf ein Papstwort berufen zu können, wenn sie sich entschließen sollten, den aufgezeigten Übeln energischer als bisher zu Leibe zu rücken, — mit einem Erfolg, der freilich bei Gott steht.

*

Es wäre ein realitätsblinder Optimismus, leugnen zu wollen, daß die Kirche durch Druck von außen, Spaltungen und Spannungen im Innern, geschwächt dasteht; daß sie mit Anpassungsschwierigkeiten an eine sich rasch verändernde Umwelt zu kämpfen hat, daß sich in ihr Führungsmängel auf verschiedenen Ebenen bemerkbar machen. Niemand weiß das besser, keiner sieht das klarer als der Papst selbst, keiner leidet mehr darunter als er. Aber für ihn und für uns alle ist das nur ein um so stärkerer Anlaß, diese Kirche nicht weniger, sondern mehr und nun erst recht zu lieben, in Abwandlung jenes schönen Wortes von G. K. Chesterton: „Rom wird nicht deshalb geliebt, weil es groß ist, — vielmehr ist es groß, weil es geliebt wird."

HAYMO LIEBISCH

Buchhandlung, Kunsthandlung, Fachantiquariat (R. Puchner; Pacht) 4020 Linz, Landstraße 33 (Karmelitenbau), Tel. 73 55 82

Kunstkabinett 4020 Linz, Bischofstraße 9, Tel. 74 8 58 Büro und Expedit Bischofstraße 9, Tel. 76 98 73

Antiquariat für Literatur, Wissenschaft und Kunst 4020 Linz, Baumbachstraße 14 (beim Neuen Dom), Tel. 70 0 90

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.

AFFOLDERBACH MARTIN, *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel.* Analysen zur Bibelfrömmigkeit. (Praxis der Kirche, Nr. 26.) (274.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 33.—.

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon.* 12. Lfg. (Sp. 161—320: Gabler—Gregor X.); 13./14. Lfg. (Sp. 321—640: Gregor X.—Heermann) V. Traugott Bautz, Hamm/Westf. 1976/77. DM 19.80 je Lfg.

BONINO JOSÉ MÍGUEZ, *Theologie im Kontext der Befreiung.* (Theologie der Ökumene, hg. v. H. W. Gensichen, Bd. 15.) (158.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. lam. DM 24.—.

BOROS LADISLAUS, *Befreiung zum Leben.* Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute. (231.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 29.50.

BROCH THOMAS, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin.* (Tübinger theol. Studien, Bd. 10) (553.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 82.—.

BÜCHELE HERWIG u. a., *Kirche und demokratischer Sozialismus.* (Soziale Brennpunkte 6) (132.) Europa-V., Wien 1978. Kart. S 108.—, DM/sfr 16.—.

CARAGOUNIS CHRYS C., *The Ephesian Mysterion.* Meaning and Content. (Coniectanea Biblica New Testament, series 8) (200.) CWK Gleerup, Lund 1977. Kart.

CHIRICO PETER, *Infallibility.* The Crossroads of Doctrine. (XXI u. 351.) Sheed Andrews and McMeel, Kansas 1977. Ln. $ 20.—, Kart. $ 6.95.

COLLOQIUM SALUTIS, *Wroclawskie Studia Teologiczne.* (342.) Wroclaw 1976. Brosch. zl. 100.—.

DIECKMANN BERNHARD, *„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis. (Beitr. z. ökum. Theol., hg. v. H. Fries, Bd. 17) (285.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 38.—.

DOLINAR FRANCE-MARTIN, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje* 1597—1704. (243.) Theol. Fakultät Laibach, Ljubljana 1976. Kart.

DORDETT ALEXANDER, *Eheschließung und Geisteskrankheit.* Eine Darstellung nach der Rechtssprechung der S. Romana Rota. (107.) Herder, Wien 1977. Kart. lam.

DUMOULIN HEINRICH, *Begegnung mit dem Buddhismus.* Eine Einführung. (Herder-Bücherei, Bd. 642) (173.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 6.90.

DURA RAINER, *Das festliche Jahr.* Meditationen im Kirchenjahr zu Bildern alter und neuer Meister. (56.) Ars sacra, München 1977. Paperback lam. DM 15.80.

EICHER PETER, *Offenbarung.* Prinzip neuzeitlicher Theologie. (600.) Kösel, München 1977. Paperback DM 48.—.

EMEIS DIETER/SCHMITT KARL HEINZ, *Grundkurs Gemeindekatechese.* (134.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.80.

EVERS GEORG/PLUM DAGMAR, *Mission. Unterwegs zur Weltkirche.* (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung 6) (142.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 19.80.

FERRARI D'OCCHIEPPO KONRADIN, *Der Stern der Weisen.* Geschichte oder Legende? 2. erw. Aufl. (171 S., 11 Bildtafeln) Herold, Wien 1977. Pappband S 128.—, DM 21.80.

FIGL JOHANN, *Atheismus als theologisches Problem.* Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. (Tübinger theol. Studien, Bd. 9) (287.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 42.—.

GOLLWITZER HELMUT, *Das hohe Lied der Liebe.* (62.) (Kaiser Traktate 29) München 1978. Kart. lam. DM 6.50.

HILDEBRAND DIETRICH VON, *Ästhetik, 1. Teil.* (Gesammelte Werke V) (492.) Habbel, Regensburg/Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM 29.—, Ln. DM 44.—.

HOFINGER JOHANNES, *Wirksamer verkünden.* Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese. (188.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 98.—.

JÄGER ALFRED, *Gott.* Nochmals Martin Heidegger. (X u. 514.) Mohr, Tübingen 1978. Ln. DM 128.—.

KERTELGE/BREUNING, *Christlicher Glaube und Dämonologie.* (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 35) Paulinus-V., Trier 1977. Kart. lam. DM 14.80.

KNAUER PETER, *Der Glaube kommt vom Hören.* Ökumenische Fundamentaltheologie. (336.) Styria, Graz 1978. Ln. S 280.—, DM 39.—.

LÄPPLE ALFRED, *Von der Exegese zur Katechese.* Werkbuch zur Bibel. Bd. 1: Das AT I (216.); Bd. 2: Das AT II (212.) Don-Bosco-V., München 1975. Kart. DM 22.30 u. 24.80.

LÄPPLE ALFRED, *Von der Exegese zur Katechese.* Werkbuch zur Bibel. Bd. 3: Das NT I (212.), Bd. 4: Das NT II (299.) Don-Bosco-V., München 1976/77. Kart. DM 24.80 u. 29.80.

LAPAUW CAMILLUS, *Geistliches Leben heute.* (32.) Ars sacra, München 1977. Kart. lam. DM 2.50.

LESTAPIS S. DE, *L'Énigme des Pastorales de Saint Paul.* (462.) Éditeurs J. Gabalda, Paris 1976. Kart.

LUŽA RADOMÍR, *Österreich und die großdeutsche Idee in der NS-Zeit.* (Forschungen zur Geschichte des Donauraumes, Bd. 2) (368.) Böhlau, Wien 1977. Ln. S 654.—, DM 92.—.

METZ JOHANN BAPTIST, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. (XII u. 221.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 29.—, Ln. DM 38.—.

MÜLLER HUBERT, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStuT, Bd. 29) (XLI u. 268.) Grüner, Amsterdam. Ln. Hfl 80.—.

MÜLLER JOSEF, *Kinder lernen beten.* (67.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 8.80.

MÜLLER JOSEF, *Religionsunterricht ein Schulfach.* Zur Praxis der Unterrichtsgestaltung. (123.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 110.—, DM 15.80.

NIGG W./LOOSE H. N., *Thomas Morus.* Der Heilige des Gewissens. (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1978. Snolin DM 29.50.

NIGG WALTER, *Lesebuch für Christen,* Texte für alle Tage. (Herder-Bücherei, Bd. 650.) (303.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 7.90.

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS, *Predigten zum Gotteslob.* Bd. 3: Gesänge zur Eucharistie und Christuslieder. (271.) Styria, Graz 1977. Kart. S 195.—, DM 27.—.

OBERRÜDER WOLFGANG, *Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche.* Möglichkeiten und Grenzen einer Mitwirkung der Gläubigen an Entscheidungen des kirchlichen Amtes innerhalb der katholischen Kirche. (125.) Auer, Donauwörth 1977. Efalin DM 9.80.

PESCH RUDOLF, *Das Markusevangelium, II. Teil.* Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20. (HThK, hg. v. Wikenhauser/Vögtle/Schnakkenburg, Bd. II/2) (XVI u. 576.) Freiburg 1977. Ln. DM 120.

PLOCK H./PROBST M./RICHTER K., *Hausgottesdienste mit Kranken.* Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunionhelfer. (176.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1977. Kart. DM 21.—, sfr 23.—, S 161.70.

PRIEN HANS-JÜRGEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* (1302 S., 1 Karte) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Ln. DM 145.—.

RATZINGER JOSEPH, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben.* (Kleine kath. Dogmatik, hg. v. Auer/Ratzinger, Bd. IX) (206.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. DM 16.80, Ln. DM 24.80.

RIVINIUS KARL J., *Mission und Politik.* Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 28) (181.) Steyler-V., St. Augustin 1977. Kart. DM 29.50.

ROCK MARTIN, *Anarchismus und Terror.* Ursprünge und Strategien. (edition spes 2) (105.) Trier 1977. Kart. DM 11.80.

ROGER FRÈRE, *Die Dynamik des Vorläufigen.* (112.) (Herder-Bücherei, Bd. 648.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 4.90.

ROTZETTER ANTON, *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche.* Eine pastoraltheologische Interpretation d. grundlegenden franziskanischen Texte. (315.) TAU-V., Schwyz/Schweiz 1977. Brosch.

RUETHER ROSEMARY, *Nächstenliebe und Brudermord.* Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. (Abh. z. christlich-jüdischen Dialog, hg. v. H. Gollwitzer, Bd. 7) (269.) Kaiser, München 1978. DM 36.—.

SALAS ANTONIO, *Catecismo biblico para adultos.* (XV u. 545.) Ed. „Biblia y Fe" Escuela biblica, Madrid ²1978. Kunstleinen.

SCHAUBE WERNER, *Ins Gespräch kommen.* 45 Themen für den RU Sekundarstufe II, Lehrerarbeitsbuch (230.), Schülertextheft (84.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 24.80 bzw. 6.80.

SCHAUBE WERNER, *Jugendgebet heute.* Neue Möglichkeiten durch neue Formen. (87.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 10.80.

SCHINLE GERTRUDIS, *Die neue Schöpfung.* Betrachtungen über das Reich Mariens. (63.) Ars sacra, München 1977. Kart. lam. DM 4.20.

SCHNEIDER BERNHARD, *Der Englische Gruß.* (88.) Miriam-V., Jestetten 1977. Kart. lam. DM 4.80, sfr 5.10, S 37.—.

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Wie wir den Glauben als Freude erleben.* Das Kinderbuch zu „Was macht Gott den ganzen Tag?" (92 S., 33 farb. Kinderzeichnungen) Grünewald, Mainz 1978. Paperback lam. DM 17.50.

SIEGMUND GEORG, *Der Kampf um Gott.* Zugleich eine Geschichte des Atheismus. (514.) 3. erw. Aufl. Berger, Buxheim/Allgäu 1976. Paperback.

STAUDINGER FERDINAND, *Heil ist Geschenk.* Biblische Meditationen. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 98.—.

STEENBERGHEN FERNAND VAN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert.* (579.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 58.—.

STEFFENS HANS, *Gottes Wort alt und neu.* Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen und den Evangelien im Lesejahr A. (304.)

Bonifaciusdruck, Paderborn 1977. Snolin DM 28.—.
STOCKMEIER PETER, *München und Rom.* Epochen und Pole der Katholizität. (45.) EOS-V., St. Ottilien 1977. Kart. DM 3.80.
THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. II, Lfg. 3/4 (321—640.) Altar-Analogie. Walter de Gruyter, Berlin 1977. Kart. DM 76.— (Subskr.).
TURNER DEAN, *Commitment to Care.* An Integrated Philosophy of Science, Education and Religion. (XV u. 415.) The Devin-Adair Company, Old Greenwich, Connecticut 1978.
VASARI EMILIO, *Der verbannte Kardinal.* (251 S., 16 Bildtafeln) Herold, Wien 1977. Ln. S 220.—, DM/sfr 34.—.
VOLK GEORG, *Entspannung — Sammlung — Meditation.* Einübungen zur Erhaltung unserer Gesundheit. (Topos-TB 67) (96.) Grünewald, Mainz ^{4}1977. Kart. lam. DM 6.80.
WAGNER FRIEDRICH, *Gottes Erfahrung — Spiritualität der Neuzeit.* (183.) EOS-V., St. Ottilien 1977. Pappband lam. DM 16.80.
WINTERHOLLER HEINRICH, *Bilder des Bauernmalers Max Raffler.* (85 S., 50 Farbbilder) EOS-V., St. Ottilien 1977. Pappband lam. DM 14.80.

HERAUSGEBER

BOELAARS H./TREMBLAY R., *Studia Moralia XV.* In libertatem vocati estis. (Miscellanea FS. Bernhard Häring) (798.) Academia Alfonsiana, Roma 1977. Kart. L 12.000.
GRABNER-HAIDER ANTON, *Praktisches Bibellexikon.* (XLVII S. u. 1276 Sp.) Herder, Freiburg ^{2}1977. Kart. DM 28.—.
JUNGELAUSSEN EMMANUEL, *Das Jesusgebet.* Anleitung zur Anrufung des Namens Jesus von einem Mönch der Ostkirche. (72.) Pustet, Regensburg 2-1977. Kart. lam.
KASPER WALTER, *Absolutheit des Christentums.* (Qu. disp. 79) (156.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 27.50.
ÖSTERREICHISCHES KATHOLISCHES BIBELWERK, *Information.* Tätigkeit, Dienstleistungen, Produktion, Bücherverzeichnis. (108.) Eigenverlag, Klosterneuburg o. J.
PAPENFUSS DIETRICH/SÖRING JÜRGEN, *Transzendenz und Immanenz.* Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. (Internationale Fachgespräche/Alexander-v.-Humboldt-Stiftung) (XVI u. 519.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Ln. DM 98.—.
REIKERSTORFER JOHANN, *Zeit des Geistes.* Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche. (147.) Wiener Dom-V. 1977. Kart. lam. S 165.—, DM 24.—.
STEINER JOSEF, *Auf die Kommunion vorbereiten.* (70 S., mit Bildern, Zeichnungen u. Liedern); *Meine Vorbereitung auf die Kommunion.* Kommunionalbum. (32.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 9.80 bzw. 4.80.
VÁZQUEZ ISAAC, *Studia historico-ecclesiastica.* (FS f. L. Spätling) (XXII u. 799.) Pontificium Athenaeum Antonianum, Rom 1977.
VORDERHOLZER/SIRCH, *Mein Marienalbum.* (32 S., 84 Bilder) EOS-V., St. Ottilien 1977. DM 13.80.
ZIEGLER JOSEF GEORG, *Organverpflanzung.* Medizinische, rechtliche und ethische Probleme. (132.) Patmos, Düsseldorf 1977. Paperback DM 14.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

TRACK JOACHIM, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott.* (337.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 58.—.

Das Buch stellt sich einer aktuellen Frage. T. beginnt (1. Kap.) mit einem Überblick über die Analytische Philosophie, erfaßt die für seine Frage wichtigsten Züge dieser Methode und bezieht Stellung zu den einzelnen Hypothesen und Methoden, indem er hauptsächlich die Kritik referiert. Dann befaßt er sich (2. Kap.) mit den sprachkritischen Voraussetzungen der Rede von Gott. Die Wiedergabe des bisherigen Dialogs zwischen Analytischer Philosophie und Theologie scheint ihm nicht völlig gelungen zu sein, da er die Arbeiten mancher kath. Autoren (K. Studhalter, V. Richter, W. Gombocz, A. Grabner-Haider) nicht berücksichtigt. So bemerkt er etwas voreilig: in der deutschen Theologie sei die angelsächsische Diskussion bisher nur nachgebetet worden. Das „sprachkritische Handwerkzeug" bezieht er vor allem von der sog. „Erlanger Schule" des Konstruktiven Denkens. Ob er damit die ganze Methodologie der Analytischen Philosophie erfaßt hat, bleibt fraglich. Für Nichtfachleute sind seine Ausführungen übersichtlich und verständlich. In der „Feldanalyse" des christlichen Redens von Gott (3. Kap.) legt T. die wichtigsten Theorien vor und versucht sie zu klassifizieren: Die Nonsenstheorie (Rede von Gott ist sinnlos); „Gott" als Pseudokennzeichnung, als synkategorematischer Ausdruck oder als Nominator. Auf metasprachlicher Ebene akzeptiert er den Vorschlag F. Kambartels, „Gott" als synkategorematischen Ausdruck zu verstehen, der nur im Kontext anderer Ausdrücke in einen vernünftigen Diskurs eingeführt werden kann. Auf der objektsprachlichen Ebene der Religion aber wird „Gott" als Nominator (Eigenname) verstanden.
Im 4. Kap. stellt T. seinen eigenen Vorschlag für die Einführung der Rede von „Gott" vor. Ihm ist durch Wittgenstein klar geworden, daß religiöse Erfahrung allein bloß zu einer Privatsprache führen könnte, nicht aber zu einem intersubjektiven rationalen Diskurs. So faßt er „Gott" als synkategorematischen Ausdruck auf, der im Kontext christlicher Daseins- und Handlungsorientierung eingeführt wird. Er geht dabei (der Konstruktiven

Theorie folgend) vom formalen Prinzip der Transsubjektivität aus (Ziele, Zwecke und Mittel des Redens und Handelns werden in gemeinsamen Beratungssituationen entschieden), und füllt dieses Prinzip schrittweise mit christlichen Gehalten. Dabei kommt er in seinem 2. Schritt in große Definitionsschwierigkeiten; Ausdrücke wie „gelungenes Leben", „glückliches Leben", „Gelöstheit" werden überhaupt nicht definiert und lassen sich wahrscheinlich humanwissenschaftlich gar nicht definieren. Trotzdem bleibt der Ansatz bedenkenswert (Definitionsreihe 278 f). Dieser metasprachlichen Einführung müssen Lehr- und Lernsituationen des Glaubens folgen, wo das Verständnis des Wortes „Gott" eingeübt werden kann. Soweit es sich dabei um religiöse Erfahrungen handelt, wird Gott zu einem Eigennamen (Nominator). Aus diesen Erfahrungen erwächst das religiöse Sprachspiel. Auch hier wird die Erfahrung mit undefinierten Begriffen analysiert (Mut, Hoffnung, Geborgenheit). Da es keinen direkten Überstieg von Ratio zu Religio gibt, wird natürliche Gotteserkenntnis ausgeschlossen.

Die Arbeit ist insgesamt eine bemerkenswerte und wichtige Studie. Sie zeigt Möglichkeiten an, die weitergedacht werden können. Gewiß läßt sich der Begriff „Gott" synkategorematisch im rationalen Diskurs einführen. Aber zugleich wird deutlich, daß er dort ersetzbar wird, daß für ihn dort keinerlei Notwendigkeit besteht. Bedauerlich ist, daß T. sich gar nicht mit M. Gatzmeier (Theologie als Wissenschaft) auseinandersetzt, der sich mit den logischen Schwierigkeiten einer Einführung des Begriffes „Gott" beschäftigt hat, oder mit P. J. Etges (Kritik der analytischen Theologie). Beide Arbeiten sind im Literaturverzeichnis bloß genannt. Theologie kann in rationalem Diskurs also immer nur annähernd verständlich machen, was sie mit dem Begriff „Gott" meint, eine Notwendigkeit für diesen Begriff kann sie nicht zeigen. Damit bleibt die analytische Grundhaltung einer strikten Trennung zwischen der Ebene des Wissens und der Ebene des religiösen Glaubens weiterhin angemessen.

Graz *Anton Grabner-Haider*

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.—.

Die in den Codd. Zwettl, Stiftsbibliothek 109, und Admont, Stiftsbibl. 593, erhaltene Summe „Religio est debiti finis" hat einen „Magister Petrus Pictauiensis" zum Autor, der mit dem Porretaner Magister Petrus von Wien († 1183) zu identifizieren ist. Die Summa ist vor 1150 entstanden und wohl durch die Vorlesungen Gilberts de la Porrée inspiriert. Petrus von Wien zeigt sich als echter Porretaner auch in der bekannten Auseinandersetzung mit Gerhoch von Reichersberg. Die Kontakte mit Konstantinopel und die Bemühung um die griechischen Väter zeigen die Weite und Gründlichkeit der Porretanerschule.

Die sehr sorgfältige, im Apparat leider einer früheren Technik verpflichtete Edition zeigt uns ein Werk, das getragen ist vom Bemühen um ein verantwortliches Sprechen von Gott. Die Sprachkritik leistet so einen echten Beitrag zur Theologie, sie gehört sozusagen als „inneres Moment" zu ihr. Dies zeigt sich vor allem in der Gottes- und Trinitätslehre (Buch I-II). Hier ist der Erforschung der frühscholastischen Sprachphilosophie und theologischen Sprachkritik eine wahre Fundgrube eröffnet. Mit ähnlicher Akribie ist die Inkarnationslehre und Christologie erörtert, während die Sakramentenlehre (Buch IV) uns einen kanonistisch geschulten Theologen vorstellt, der auf diesem Gebiet aber nicht bemerkenswert von frühscholastischer Lehr- und Darstellungsweise abweicht. Durch die Edition ist der Mediävistik ein Werk zugänglich, das unter die bedeutendsten der frühscholastischen Literatur gerechnet werden darf. Es bleibt zu hoffen, daß die wissenschaftliche Auswertung der philosophischen und theologischen Details uns bald genauere Auskunft über die Lehre der Summa und der Porretanerschule bringen wird.

Schlägl *Ulrich G. Leinsle*

ADLER GERHARD, *Wiedergeboren nach dem Tode?* Die Idee der Reinkarnation. (191.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 25.80.

Die Überzeugung von einer Seelenwanderung (Reinkarnation) ist ein uralter Menschheitsglaube, der von der Hälfte der Menschheit geteilt wurde. Sie ist Grundlehre der indischen Philosophie, wird bei den Griechen philosophisch ausgebaut (Platon), wird von Schopenhauer aus dem Orient in unser Denken übernommen, findet sich bei Lessing und Goethe und wird durch eine ganze Flut von Werken des Okkultismus (Parapsychologie, Spiritismus usw.) in die heutige Zeit hereingenommen. Die Seelenwanderung spricht als Weltanschauung den orientierungslosen Menschen von heute durch den moralischen Grundton an, sie entspricht auch seinem Humanitätsdenken, daß nach vielen Läuterungen alle Menschen ihr Glück finden werden und niemand auf ewig verworfen wird. Der Rückblick auf die vergangenen und die Vorschau auf die kommenden Leben lösen auch viele Fragen: Warum bleiben so viele Verbrechen ungesühnt? Warum die soziale, intellektuelle und moralische Ungleichheit? Was geschieht mit den Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder? bei Abtreibungen?
A. ist Journalist und hat über diese Fragen bereits ein erfolgreiches Buch („Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde") verfaßt.

Er ist ein geschickter Reporter, der in einer losen Überschau ein reiches Material einschlägiger Schriften zusammenträgt, bespricht und bewertet. Ganz sichtlich ist er an „Bestsellern" interessiert, er hat ein gutes Gespür für das, was die Menschen heute anspricht. Er zeigt sich tief beeindruckt von den „empirisch erhärteten" und „wissenschaftlich bewiesenen" Ergebnissen der Parapsychologie. Er sucht auch diese Lehren mit dem Dogma des Christentums zu konfrontieren. Man gewinnt aber nicht den Eindruck, daß er das hier grundlegende Leib-Seele-Problem philosophisch und theologisch nach Motivation und Auswirkung durchschaut hat. So wird die Schrift der Argumentation des Christentums gegen die Seelenwanderung in keiner Weise gerecht. Der Wert dieser Schrift liegt darum darin, daß ein reiches Material zusammengetragen wird, das die kommende Diskussion über die Seelenwanderung vorantreiben wird.

LOTZ JOHANNES B., *Wider den Un-Sinn.* Zur Sinnkrise unseres Zeitalters. (160.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Efalin DM 19.80.

Unglaublich viel kann der Mensch ertragen, solange er noch einen Sinn sieht, alles bricht aber in Nacht und Verzweiflung zusammen, sobald die Finsternis der Sinnlosigkeit hereinbricht. Darum ist die Sinnfrage von allen Fragen die erste und wichtigste. Sie wird hier in „vier Gängen" behandelt. Zuerst werden die Werte aufgezeigt, die unser Leben erst lebenswert machen. Sie werden als 7 Wertstufen von unten nach oben zu einer Wertpyramide geordnet: ökonomische, biologische, soziale, ästhetische, geistige, sittliche und religiöse Werte. Erst die Einordnung unter die Spitze gibt allen Werten Gültigkeit und Verpflichtung. Der „2. Gang" führt zu einer Analyse des Sinnes. Zuerst erstreben wir immer nur einen Teil-Sinn, der die Einordnung in den Gesamt-Sinn in sich trägt. Wird diese Einordnung nicht mehr gesehen und der Teil-Sinn absolut gesetzt, so bricht die Sinnkrise über den Menschen herein. Wie es also eine Wertpyramide gibt, so gibt es auch eine Sinnpyramide.
Der „3. Gang" geht erst auf den als Buchtitel verwendeten Un-Sinn (Sinnlosigkeit, Sinnwidrigkeit) ein, der im Leben und in der Geschichte alle Sinnkrisen auslöst. Oft stammt der Un-Sinn von Naturkatastrophen, die über Gute und Schlechte hereinbrechen und sich um Zielsetzungen nicht kümmern. Noch öfter aber kommt er von mangelnder Einsicht, Bosheit oder Leidenschaften aller Art. Immer aber empören wir uns deshalb über den Un-Sinn, weil wir zutiefst doch an eine durchgehende Sinnordnung glauben. Gerade in „Grenzsituationen" bricht oft ein höherer Sinn auf: „Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen." Der „4. Gang" zeigt uns eine höchste Sinngebung des Lebens durch Christus, der uns von allem Un-Sinn erlöst und durch die Auferstehung zum ewigen Leben ein leuchtendes Endziel erschlossen hat. Das Kreuz Christi (und in unserem Leben) ist nur scheinbar Zusammenbruch und Ende, in Wahrheit leuchtet gerade in dieser „Grenzsituation" das neue Leben auf. Nicht der Verstand, sondern die alles überragende Liebe gibt uns die feste Zuversicht in die letzte Sinnhaftigkeit des Lebens.
Ohne jeden Sinn kann kein Mensch auch nur einen Tag leben. Darum geht dieses Buch alle Menschen an. Es ist nur zu bedauern, daß sich der Leserkreis wegen der schwierigen Sprache und der philosophisch-theologischen Fachausdrücke auf eine theologische Akademiker-Elite einengen wird. Wäre es dem Autor nicht möglich, in einer kommenden Auflage auf seine Professur und seine Doktortitel zu vergessen und ohne Substanzverlust einfach als Mensch für Menschen zu schreiben? Wenn es die Franzosen und Engländer können, sollten wir Deutschsprachigen es nicht zuwege bringen?

Graz *Johann Fischl*

BIBELWISSENSCHAFT NT

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.—.

Diese Dissertation versucht, das für uns rekonstruierbare Phänomen der Gemeinde in Korinth zur Zeit der kanonischen Korintherbriefe nach gruppendynamischen Einsichten aufzuschlüsseln. In „Vorüberlegungen" wird über Anliegen, Methode und die vorausgesetzte Theorie (Theorien) von Gruppe informiert (1—32). Der 2. Abschnitt „Die Entwicklung zur korinthischen Gemeinde als Gruppe" (33—46) rekonstruiert das Eintreten einzelner Christen in die freie und häufige Interaktion der Gruppe der christlichen Gemeinde dort. Im 3. Abschnitt (47—116) wird versucht, „Die Gemeinde von Korinth als Gruppe" darzustellen. Für die Gruppenebenen „Interaktion; Gruppenemotion; Normen; Ziele und Rollen; Leitung und Führung" werden Indizien zusammengetragen. Das Verhältnis der Gruppe zur Umwelt und die „Gruppe als Prozeß" und die „Aspekte der Großgruppe" werden als Problem behandelt. Der 4. Abschnitt beschreibt „Die Abreise des Apostels aus Korinth und das Wirken des Apollos" (117 bis 146). Die Situation wird als Emanzipationsprozeß gedeutet. Der Abschnitt „Der Briefwechsel zwischen Paulus und der Gemeinde von Korinth" (147—173) untersucht u. a., ob sich aus dem arbeitshypothetisch zugrunde gelegten gruppendynamischen Erklärungsmuster auch Indizien für die literarkritische Einschätzung (Teilungshypothesen) der vorliegenden Korrespondenz ergeben. Der vor-

auszusetzende Fragebrief wird gerade von der rekonstruierbaren Thematik her als typisch für gruppendynamische Prozesse interpretiert.

Die Zusammenfassung (174—180) ergibt: gruppendynamische Erkenntnisse seien auf die Korinther-Verhältnisse anzuwenden, wenn gezeigt werden kann, daß dort eben eine Gruppe im Sinne der Gruppenforschung vorgelegen sei. Voraussetzung ist, daß heute gemachte gruppendynamische Einsichten auch für jene Zeit als relevant angesehen werden dürfen. Besonders sei „die Bedeutung der Interaktion als Basis einer christlichen Gemeinde" nicht genug zu unterstreichen (176). Außerdem ist auf die „affektiven Beziehungen" als eine der wichtigsten Gemeindeerscheinungen zu verweisen (ebd.). „Zur Erreichung der Gruppenziele ist eine Entwicklung von Rollen notwendig, die zur Differenzierung der Gruppe beitragen" (117). „Die menschliche Gruppe kann nicht als Ansammlung von Individuen gesehen werden, sie besitzt ein Eigenleben" (178). Die Gemeinde müsse „dynamisch als ein Prozeß betrachtet werden" (ebd.). „Die „Struktur einer Gruppe wird durch die Anzahl ihrer Mitglieder entscheidend beeinflußt" (ebd.). Wichtig sei die Abreise des Paulus aus Korinth gewesen (führt zu „Vergottung", dann zu einem Leerraum und zur Auffüllung). Die Parteien in Korinth werden als „Ausdruck einer Revolte gegen die Abhängigkeit von Paulus" interpretiert (179). Literaturverzeichnis, ntl Stellenregister und Sachregister sind beigegeben.

Es handelt sich zweifellos um eine interessante Fragestellung. Einige Einwände bleiben bestehen. Kann man eine Gruppe tatsächlich beurteilen, wenn man sie nicht selbst beobachten kann, sondern nur auf insgesamt spärliche schriftliche Angaben aus so weit zurückliegender Zeit angewiesen ist? Der Konsens der Gruppentheoretiker bezüglich ihres Untersuchungsgegenstandes, der einzuschlagenden Methoden und der wahrscheinlichen wissenschaftlichen Resultate ist (wie auch Sch. betont) eher gering. Vor allem eine gewisse Eklektik des Vf. in der Verwendung verschiedener Theorien für verschiedene Phänomene in der Gemeinde von Korinth müßte Anlaß zu weiteren Klärungen sein. Die Gefahr eines psychologisch motivierten, ekklesiologisch zielenden Wunschdenkens dürfte nicht immer vermieden sein. Exegetisch gesehen, scheint mir der bekannte Geistesstolz der Korinther Gemeinde gegenüber dem gruppendynamischen psychologischen Element zuwenig berücksichtigt. Der Paulusbrief läßt schließen, daß die Gemeinde von Korinth für Paulus eher eine Ausnahmesituation als die normale Entwicklung einer christlichen Gemeinde darstellt. Vergleiche zum Philipperbrief wären hier angebracht sowie die Ausdehnung der Untersuchung auf den 2. Korintherbrief. Die von Sch. verwendeten Methoden und Zielsetzungen sollten auch sonst im NT berücksichtigt werden.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

ZINGEL RUDOLF u. a., *Gedenken an Rudolf Bultmann.* (70.) Mohr, Tübingen 1977. Kart. DM 19.80.

In diesem Bd. werden die am 16. November 1976 an der Universität Marburg gehaltenen Gedenkworte und Würdigungen für den am 30. Juli 1976 gestorbenen großen Neutestamentler (z. T. in erweiterter Form) vorgelegt. Zur Person und zum Werk Bultmanns führen vor allem die „Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns" von Erich Dinkler (15—40), *„Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft"* sowie die sehr persönlich gehaltenen „Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes" (*„Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens"* [41—70]) von Hans Jonas. Dieser Beitrag hat gerade mit dem zum Schlagwort gewordenen Anliegen der „Entmythologisierung" in beachtlicher Weise zu tun. Als Philosoph und Nichtchrist bringt der Bultmann so verbundene H. Jonas gute Gründe gegen die hinter dem Entmythologisierungsanliegen Bultmanns liegende erkenntnistheoretische Skepsis. Vor allem der Gesichtspunkt der Kontingenz wird m. E. entsprechend zur Geltung gebracht. Gerade gegenüber einem popularisierenden Mißverständnis des Entmythologisierungsanliegens ist dieser Beitrag ein Korrektiv.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

DOMMERSHAUSEN WERNER, *Die Umwelt Jesu.* Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. (theologisches seminar) (136.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.50.

Eine knappe und informative erste Einführung in die typischen Themen der ntl Zeitgeschichte. Die politische Zeitgeschichte des NT wird seit den Anfängen des Judentums (539 v. Chr.) bis etwa zum Jahre 70 n. Chr. dargestellt. Zur Kulturgeschichte des NT werden die Wirtschaft innerhalb und außerhalb Palästinas, die sozialen Verhältnisse im Judentum, die gesellschaftliche Lage im römischen Weltreich, der Tempelkult und die Synagoge sowie die „Volksreligionen" und ihre Kulte behandelt. Sowohl zu einer ersten Einführung als auch zu einer späteren Auffrischung gut geeignet.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

SCHICK EDUARD, *Das Vermächtnis des Herrn.* Biblische Besinnungen zu den Abschiedsreden Jesu und dem Hohenpriesterlichen Gebet (Joh 14, 1—17, 26) (170.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1977. Kart. DM 24.—.

Der Bischof und ehemalige Neutestamentler von Fulda legt in „dieser meditativen Auslegung der Abschiedsreden und des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu" Vorträge vor, „die erstmals vor Theologiestudenten gehalten, etwa zwei Jahrzehnte später für Konferenzen vor einem Benediktinerinnen-Konvent überarbeitet und für die Drucklegung nochmals durchgesehen wurden" (5). Es geht ihm in diesen Texten um „die Begründung für die gläubige, vertrauensvolle und uneingeschränkte Hingabe des Jüngers an seinen Herrn und Meister" (ebd.). Er will „die Hoffnung und das Vertrauen, die Sicherheit, den Frieden und die Freude aus dem Glauben neu" beleben (6).

Das sympathische Anliegen des kompetenten Autors und die bedachten Texte des Johannesevangeliums verdienen ihre Leser.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

TÄUBL ANTON, *Gleichnisse Jesu.* Ein theologischer Kurs im Medienverband. (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung, Bd. 5) (176.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. Snolin DM 19.80.

Vf. will für die theol. Erwachsenenbildung und für den RU anschaulich in die Gleichnisse Jesu einführen. Nach Erörterung von Problemstellung, Ziel, Aufbau und Durchführung dieses Projektes folgen 5 Lerneinheiten: 1. Was ist ein Gleichnis? Die Nebeneinanderstellung eines Tatbestandes aus dem menschlichen Alltag und eines religiösen Sachverhaltes, also der Bildhälfte (Gesagtes) und der Sachhälfte (Gemeintes), wobei es immer auf den Vergleichspunkt ankommt. Es gibt Gleichnisse im engeren Sinn, Parabeln, Beispielerzählungen und Allegorien. Bei allen geht es um eine religiöse, um eine biblische Interpretation von Mensch und Welt. Lernziel: Durch vergleichende Untersuchungen auf unterschiedliche Möglichkeiten der Wirklichkeitsdarstellung und Wirklichkeitserfassung aufmerksam werden und die gewonnenen Einsichten auf die Gleichnisse Jesu anwenden.

2. Die Gleichnisse und ihre Überlieferung. Lernziel: Mit Entstehung und Überlieferung von Gleichnissen bekannt zu werden und zu erfahren, daß sie zur Weckung und Vertiefung von Glauben angelegt sind, den Menschen in Entscheidungssituationen stellen und ihn beanspruchen.

3. Die Bausteine eines Gleichnisses. Lernziel: Die inhaltliche Dichte von Gleichnissen zu erschließen durch die Analyse von Teil-Elementen; solche sind: Form und Gruppenzugehörigkeit, Zeit und Ort der Handlung, der Spannungsbogen der Geschichte, die Handlungsträger und inhaltliche Fragen.

4. Erschließung von Gleichnissen. Lernziel: Weltanschauliche Implikationen in den Gleichnissen zu erkennen (Normen, Werte, Menschen- und Weltbild) und sie auf Situationen unserer Zeit zu beziehen.

5. Bilderschließung und Bildmeditation mit Gleichnissen. Lernziel: Die gemeinsame Erarbeitung eines Kunstwerkes (gemeinsame Bildmeditation) führt zu neuen Glaubenserfahrungen und befähigt, auch private Bildbetrachtungen durchzuführen.

Ergänzt werden diese Lerneinheiten durch 4 Exkurse: über methodisch-didaktische Fragen beim Umgang mit Gleichnissen, zum Begriff „basileia theou" (Reich Gottes), biblische Gleichnisse und moderne Kurzfilme, das Gleichnis vom verirrten Schaf — Unterrichtsentwurf. Am Schluß folgt dann noch eine Materialangabe für die Teilnehmer zu den 5 Lerneinheiten.

Wie diese Inhaltsangabe zeigt, ist das Buch vor allem für Mitglieder kirchlicher Verbände, Bibelkreise, Seelsorger, Katecheten, Religionslehrer und auch Schüler höherer Klassen gedacht, nicht nur zur Vermittlung exegetischer und theologischer Sachinformationen, sondern auch, ja besonders zur Aktivierung der Kursteilnehmer, die mit ihren Meinungen, Problemen und Erfahrungen in die Lernprozesse im Glauben einbezogen werden sollen.

Linz *Siegfried Stahr*

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.

Dieses Buch will eine Hilfe sein, den Glauben der Christen durch Beschäftigung mit der Bibel zu vertiefen in Gruppengesprächen und Bibelrunden. Welche Hilfen gibt es dafür? Wie lernt man vor dem Reden auf den Text hinzuhören? Wie kann man die Aussagen des Textes mit den eigenen Erfahrungen in Verbindung bringen? Das wird in diesem Bd. (dem noch einer über die Wunder und über die Gleichnisse Jesu folgen soll) an Hand von 5 Jesus-Begegnungen aufgezeigt: Die Zachäusgeschichte (Lk 19, 1—10) als befreiende Begegnung, Jesus im Haus des Simon (Lk 7, 36—50) als unerwartete Begegnung, Jesus in Nazaret (Mk 6, 1—6) als verweigerte Begegnung, Jesus und der reiche Mann (Mk 10, 17—22) als einladende Begegnung und die Emmauserzählung (Lk 24, 13—35) als ermutigende Begegnung. Zur Aufschließung dieser Texte werden zahlreiche theol. und methodische Informationen geboten und auch kopierfähige Arbeitsblätter für die Gruppe. Jeder Beitrag ist in 4 Teile gegliedert: 1. Zur Konzeption des Abends: gibt eine Einführung in die jeweilige Begegnungsgeschichte und zeigt die Lernschritte auf; 2. Text und Sacherklärungen: bietet Übersetzung mit ersten Erläuterungen; 3. Theologisch-exegetische Überlegungen: arbeiten die Lebensbewegungen der jeweiligen

Geschichte heraus, um die Grunderfahrungen menschlichen Lebens anzusprechen zur Anregung für eigene Arbeit und eigene Aussagen; 4. Verlaufsskizze: legt einen didaktisch durchstrukturierten Vorschlag für eine Gruppenarbeit mit der jeweiligen Geschichte vor.

Besonders wertvoll erscheint es mir, daß in diesem Buch das so wichtige Thema der Begegnung aufgegriffen wird. Leben ist ja Begegnung. Ohne Begegnung vermag kein Mensch zu leben. Freilich ist jede Begegnung auch ein Wagnis. Wie aber eine Begegnung für uns ausfällt, hängt vor allem von dreierlei ab: von uns selbst, von dem Begegnenden und von der Wirkung der Begegnung. Diese Merkmale menschlicher Begegnungen gelten auch für die Jesus-Begegnungen. Sie wollen ja besonders in unser Leben eingreifen, wollen uns verwandeln. Verwandlung durch Begegnung mit Jesus — das ist wohl auch das letzte Ziel dieser praktischen biblischen Arbeitshilfe.

Linz *Siegfried Stahr*

KAHLEFELD HEINRICH, *Betlehem.* Gedanken um die weihnachtlichen Evangelien. (62.) Knecht. Frankfurt/M. 1977. Brosch. DM 7.80.

K. geht es in diesem wertvollen Büchlein um die Beantwortung folgender Fragen: Kann man als „Erwachsener" die Weihnachtserzählung als Evangelium erkennen, und was in ihr gesagt und wie es gesagt ist, für sich gelten lassen? Und: Wie müßten wir denn diese und andere, ähnliche Erzählungen hören, um ihnen gerecht zu werden? Es ist zu bedenken, daß in diesen Erzählungen nicht bloß berichtet, sondern dargestellt wird. Und es wird das zur Darstellung gebracht, was den Leuten um Jesus aufgegangen ist, wo sich sein Weg durch die Tat Gottes vollendet hat. Erst im Rückblick begriff man, wer dieser Jesus war. So sagen auch die Erzähler der Weihnachtsevangelien die Wahrheit Christi aus. Daraus wird klar, daß ein „Erwachsener", der die Art dieser Erzählungen begriffen hat, Kindern und solchen, die wie Kinder zu hören vermögen, sie weitersagen kann (21—22).

Die Darlegung von 3 Abschnitten aus dem Lk-Ev und dem Prolog des Joh-Ev beruht auf exegetischen und theologischen Überlegungen, die aber im Hintergrund bleiben sollen. Denn es geht darum, den Weg freizumachen, daß die alten Erzählungen, die ja von ganz anderer Art sind als die Stoffe im Hauptevangelium, sich in ihrer Wahrheit erweisen (8). Aus der lukanischen Kindheitsgeschichte werden Betlehem (Lk 2, 1—20), Nazaret (Lk 1, 26—38) und Im Tempel (Lk, 2, 22—35) behandelt. Dann folgt ein Kap. über das Christusbild der Erzähler und schließlich „Das andere Weihnachtsevangelium (Joh 1, 1—18)". Den Abschluß bildet „Das Fest". Das Wohltuende bei allem ist, daß nicht einfach alles demontiert wird, was sich um die weihnachtlichen Evangelien herumgerankt hat, sondern daß einerseits gezeigt wird, was der Text wirklich sagt, und dann auch was wir — aus unserer Sicht in berechtigter Weise — in der Meditation und Betrachtung dazugemacht haben. So will K. uns an das in diesen Texten verborgene Christusgeheimnis heranführen.

Linz *Siegfried Stahr*

VÖGTLE ANTON, *Was Weihnachten bedeutet.* Meditation zu Lk 2, 1—20. (144.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 11.80.

Bei seinem Versuch, „auch dem verunsicherten und suchenden Christen den Zugang zur Frohbotschaft von der Geburt des Weltheilandes zu erschließen" (Vorw.), geht V. von der Erfahrung aus, daß die Zeiten längst vorbei sind, da das Weihnachtsevangelium „das eigentliche Weihnachtsgeschenk unter Christen zu sein pflegte" (ebda.). Trotz dieser negativen Erfahrung wagt er diesen Versuch; gibt es doch in der Tat (wenn auch erst in Ansätzen und nicht immer sofort erkennbar) auch die andere Erfahrung, daß wieder stärker nach dem Sinn der biblischen Botschaft gefragt wird, weil die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz unüberhörbar nach einer Antwort verlangt.

V. legt nach einer kurzen Einführung, in der er einer überkritischen Einstellung gegenüber den sogenannten Kindheitsgeschichten (Mt 1 u. 2; Lk 1 u. 2) die eigene Meinung entgegenstellt, daß wir es hier mit einem „erzählenden Bericht" zu tun haben (13), in 3 Kap. seine Auslegung mit meditativer Implikation vor. Im Anschluß an eine Darlegung über „Aufbau und Inhalt des Weihnachtsevangeliums" (I/15—17) öffnet V. zunächst den Zugang zu der Erzählung, indem er „Text und Geschichte" (untergliedert nach den drei literarischen Einheiten 2, 8—20; 2, 1—7; 2, 9—20) im Sinne einer „historischen und literarischen Information" bietet (II/18—77). Dabei wird bereits das eigentliche Ziel der Meditation zur Sprache gebracht, nämlich die in Lk 2, 1—20 enthaltene Verkündigung einer großen Freude (bes. die Verse 8—20). „Die frohe Botschaft" (III/78—139) arbeitet das theologisch relevante und für die heutige Verkündigung entscheidende Thema der Geburtsgeschichte heraus: die große Freude, die Geburt des Retters, die Gottesoffenbarung an alle („das A und O der Erzählung": 124). Abschließend (IV/140—143) greift V. nochmals die in der Einführung erwähnte Frage nach den historischen Fakten auf, und zwar in ihrem Verhältnis zu den von Lk intendierten theol. Aussagen. Als „urchristliche Bekenntniserzählung" (141) bedient sie sich „schriftgegebener Darstellungsmittel" (142), um den auf geschichtlicher Offenbarung beruhenden

Glauben auszudrücken, daß „in Jesus von Nazaret der wahre Weltheiland geboren ist" (143).

Die auf Meditation angelegte Auslegung läßt in jedem Satz, ja in jedem Wort erkennen, daß hier ein Exeget spricht, dem die „Kindheitsgeschichten" schon immer großes Interesse und persönliches Engagement abverlangt haben. Doch es ist nicht nur der Fachexeget, der hier einen oft gehörten Text neu auslegt und betrachtend mit dem Leser bespricht. Die fundierte, allgemein verständlich vorgetragene Auseinandersetzung mit exegetischen Sachfragen steht ganz im Dienst des hermeneutischen Ansatzes, den Leser von heute anzuregen, über die kritische Lektüre hinaus zur meditativen Betrachtung der eigentlichen Glaubensaussagen vorzudringen. Wer das inhaltsreiche Büchlein gelesen hat, wird (so meine ich) auch andere bewegen, sich der von V. in lebendiger, zuweilen fast leidenschaftlicher Sprache gebotenen Auslegung zuzuwenden.

Bochum *Alexander Sand*

BRUNERS WILHELM, *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters, Lk 17, 11—19.* Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen. (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 23) (444.) KBW, Stuttgart 1977. Kart. DM 54.—.

Die Dissertation beschäftigt sich mit einer Perikope, die in der exegetischen Forschung bisher recht wenig Aufmerksamkeit gefunden hat und deren Erklärung, soweit die Kommentare dazu näher Stellung nehmen, im allgemeinen ziemlich unbefriedigend ausfiel. Man kann gleich zu Beginn feststellen, daß B. diesem Mangel abhilft, und zwar erfreulicherweise auf eine methodisch sehr solide Art.

Nach der Einleitung, die die Problematik des Stückes aufzeigt, geht B. kurz auf Fragen der Textkritik ein, wenn auch der Beginn dieses Punktes etwas abrupt kommt und unter dem Titel des Textes den Kontext behandelt. Das 2. Kap. bringt formkritische Untersuchungen (56—122) und gibt dem Leser guten Einblick in eine Strukturuntersuchung und den Wert, den diese für die Erarbeitung des theol. Inhalts eines Stückes haben kann. Obwohl der erste Teil dieser Analyse etwas straffer sein könnte, sind die Ergebnisse interessant. Es stellt sich heraus, daß nicht die Aussätzigengeschichte Lk 5, 12—16, sondern die Naamanerzählung 4 Kg 5 in hohem Maß für Lk 17, 11—19 strukturbildend gewirkt hat. Der ausführliche Vergleich läßt die Perikope gattungsmäßig als „nachgeahmte prophetische Erzählung mit überbietendem Charakter" (118) verstehen, die einerseits am Glauben der Heiden (Naaman-Samariter), andererseits an der prophetischen Gestalt des Elisa bzw. Jesu interessiert ist.

In den ausführlichen redaktionskritischen Untersuchungen (123—306) will B. nachweisen, daß im Gegensatz zur üblichen Auffassung die gesamte Perikope von Lk selbst geformt ist. Es wäre wertvoll gewesen, die Unsumme an Beobachtungen und Material dieses Kap. durch ein Sachregister greifbarer zu machen.

Das 4. Kap. untersucht den Kontext und andere lk Aussätzigentexte (306—382) und liefert den besten Aufschluß über die theologische Bedeutung von Lk 17, 11—19. B. geht vor allem auf die Glaubenslogien 17, 5—6 und 17, 20 f ein und bringt hier das gemeinsam zugrunde liegende Thema ans Tageslicht. Es geht um die in der Person Jesu bereits anwesende Gottesherrschaft und den prophetischen Anspruch Jesu, der von dem die Heiden vertretenden Samariter durch seine Rückkehr anerkannt wird, während die 9 Juden bloß dem äußeren Geschehen verhaftet bleiben und den Glauben an Jesus nicht finden. „Das Reich Gottes, anwesend in der Person Jesu, erfahrbar in seinem wunderbaren Handeln — Glaube oder Unglaube als mögliche Antwort des Menschen auf dieses in Jesus als dem endzeitlichen Propheten anwesende Gottesreich — das sind die theologischen Grundlinien, die Lk 17, 11—19 mit seinem Kontext verbinden und in der Erzählung eine anschauliche Darstellung finden" (335). Die Berücksichtigung der Nazarethperikope, im besonderen von Lk 4, 27, die neuerlich das Thema der Annahme des Glaubens durch die Heiden im Gegensatz zu den Juden zum Inhalt hat, kann ebenso wie die Heranziehung von Lk 7, 22 die Interpretation des Vf. bestätigen. Schließlich faßt das 5. Kap. die theologischen Aussagen überblicksweise zusammen.

B. ist es gelungen, die unscheinbare Perikope in ihrer theologischen Bedeutung verständlich zu machen. Darüber hinaus ist die Zusammenstellung des umfassenden Materials sowie die exakte Methode anzuerkennen.

Linz *Albert Fuchs*

KIRCHENGESCHICHTE

DRABEK ANNA M., *Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020.* (Veröff. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung, Bd. 22) (128.) Böhlaus Nachf., Wien 1976. Brosch. S 426.—.

Diese Studie arbeitet mit großer Akribie die „Stationen" der Freundschaftsverträge („amicitia et pactum") zwischen den deutschen Herrschern und den Päpsten im angegebenen Zeitraum heraus. Ihr Rechtsinhalt wird mit der Formel „adiutorium et defensio" zusammengefaßt (122), wobei dem Umstand, daß wenigstens schon 774 ein gegenseitiger Eidestausch erfolgte (97), große Bedeutung beigemessen wird. In der Auseinandersetzung mit *W. Fritzes* Buch über die päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen zwischen 754

und 854 verfügt *A. M. Drabek* über die besseren Argumente.
Nicht ganz zutreffend ist der Titel des Buches, das ja eigentlich nicht die Verträge selbst behandelt, sondern nur deren rechtlichen Status. Auch wäre es wohl möglich gewesen, die sicher schwierige Materie in einfacherer Sprache darzubieten. Aus den überfrachteten Anmerkungen hätte viel in den Text der Abhandlung übernommen werden können.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HANISCH ERNST, *Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918 bis 1938.* (Veröff. d. Instituts f. kirchl. Zeitgeschichte, hg. v. E. Weinzierl, II. Serie 5) (52.) Geyer-Edition, Wien 1977.

Dieser gelungene Überblick fußt auf einer ausgezeichneten Quellen- und Literaturkenntnis. Die vertretene Akkomodationsthese wird so formuliert: „Der Politische Katholizismus in Österreich paßte sich 1918 wie 1934 wie 1938 dem jeweiligen Status quo an. Gleichzeitig gab es jeweils Randgruppen und Einzelpersonen, die dieser Anpassung widersprachen."
Sicherlich gilt diese Aussage für die genannten Jahre nicht im gleichen Maße. Für 1938 könnte man die Gegner der Anpassung kaum als „Randgruppen" bezeichnen. Jedenfalls müßte hier der Terminus „Anpassung" näher bestimmt werden, wie weit damit auch innerliche Zustimmung gemeint sein soll. Wenn ja, dann wären eher die „Angepaßten" mit den Randgruppen zu identifizieren.
Der von H. eindringlich geschilderte Antisozialismus des Politischen Katholizismus ist ein geschichtliches Faktum. Zu seiner Interpretation müßte aber die Genesis des Sozialismus, das Einfließen eines mächtigen antiklerikalen Elementes als Erbe des Liberalismus, das in den Zeitungen und in den Pamphleten jener Tage einen deutlichen Niederschlag gefunden hat, noch stärker berücksichtigt werden. So würde ich in der interessanten Studie eher einen versprechenden Forschungsbeginn als einen Abschluß sehen, eine sehr fundierte Diskussionsgrundlage, aber noch nicht das Summarium, das in die Geschichtslehrbücher eingebracht werden kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHWAIGER GEORG, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte.* (171.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 18.—.

Vereinfachend könnte man sagen, daß seit der Entstehung des römischen Primates die Frage der Autoritätsausübung in der Kirche stets im Spannungsfeld von synodalem und papalem Prinzip gestanden ist. Waren im 1. Jahrtausend die Kirchenversammlungen tonangebend, so setzte sich im 2., bes. nach der Trennung von West- und Ostkirche und nach dem Sieg des Papsttums über den Konziliarismus, in zunehmendem Maß der römische Zentralismus durch. Der Gang dieser Entwicklung wird mit kräftigen Strichen, die jedoch die Komplexität des Geschehens in keiner Weise verwischen (vgl. z. B. die Hinweise auf das Chalcedonense von 451 bzw. auf die Causa Honorii), nachgezeichnet.
Daß die Studie Autoren wie *E. Caspar, W. de Vries* und *K. A. Fink* stark verpflichtet ist, wird im Vorwort offen gesagt. Bei noch stärkerer Heranziehung der Arbeiten von *F. Dvornik* und *F. Heiler* wäre wohl die Entstehung des römischen Vorrangs aufgrund der Anpassung an die politischen Strukturen noch deutlicher zur Sprache gebracht worden. Dem Abschnitt über die „Ökumenischen Konzilien der alten Christenheit" folgt eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Ergebnisse. Man hätte sich eine solche auch am Schluß des Buches gewünscht. Insgesamt bietet die Arbeit einen dem heutigen Forschungsstand entsprechenden Überblick, der durch seine kompromißlose Ehrlichkeit überzeugt. Er wird sich insbesondere den Studenten der Theologie als nützliche Hilfe erweisen, wird aber auch dem Anliegen der Ökumene dienen, das keine apologetischen Verfremdungen der geschichtlichen Wirklichkeit brauchen kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

OSWALD JOSEF, *Beiträge zur ostbayerischen Kultur- und Kirchengeschichte.* (Neue Veröff. d. Instituts f. Ostbairische Heimatforschung, Nr. 35) (VIII u. 354.) Passau 1976. Kart. DM 38.—.

Weit verstreute und schwer zugängliche Aufsätze, die O. im Verlauf eines Vierteljahrhunderts geschrieben hat, liegen in diesem Sammelband vor. In der wichtigen Abhandlung über den organisatorischen Aufbau des Bistums Passau (1941) rückte O. die Bedeutung der sogenannten „Passauer Bistumsmatrikeln" erstmals ins rechte Licht. Als ich dann 1962 einen Artikel über die Bistumsmatrikeln publizierte, der teilweise zu etwas anderen Ergebnissen gekommen war, gab O. seiner Freude Ausdruck, daß seine weit zurückliegende Veröffentlichung nunmehr ergänzt worden sei und machte das Angebot, eine Bearbeitung der Matrikeln durch mich in die Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung aufzunehmen. Diese vornehme Haltung verdient hier Erwähnung, weil sie auch das historische Werk des Vf. in Stil und Art der Darstellung charakterisiert.
Die bedeutenden Arbeiten über die bairischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jh. (1944) sowie über die tridentinische Reform in Altbaiern (1952) haben ihren grundsätzlichen Wert nicht verloren, obwohl sie

zum Teil durch O. selbst mit Beiträgen in den „Ostbairischen Grenzmarken" ergänzt wurden. Andere Aufsätze befassen sich mit Passauer Bischöfen (Wiching und Altmann), Pfarren (St. Nikola und St. Paul) und Kunstdenkmälern. Der am Anfang des Buches stehende Donau-Aufsatz (1963) sei zuletzt angeführt, weil er die insgesamt 11 Beiträge gleichsam zusammenschließt, die ein kleines sprachliches Kunstwerk darstellen, in das das reiche historische Wissen des Vf. eingeflossen ist. Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Vf., das A. Leidl und M. Sporer zusammengestellt haben, sowie ein verläßliches Register beschließen den beachtenswerten Band.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

DENZLER GEORG (Hg.), *Kirche und Staat auf Distanz.* Historische und aktuelle Perspektiven. (263.) Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 28.—.

Die Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat zählt zu den bewegendsten Fragen der Kirchengeschichte wie der Geschichte überhaupt und hat gerade in jüngster Zeit lebhafte Diskussionen ausgelöst in der DBR und anderswo. In ihnen ist der Ruf nach Distanz im Verhältnis von Kirche und Staat, und zwar als einer zeitgemäßen und zeitbedingten Notwendigkeit, unüberhörbar. Im Blick auf die DBR wird — lauter oder leiser, und aus sehr unterschiedlichen Motivationen heraus — eine Revision des derzeitigen, durch Konkordate und Kirchenverträge garantierten Status der Kirchen gefordert. Naturgemäß bildet dabei die finanzielle Seite (die über den Staat eingetriebene Kirchensteuer) den Hauptangriffspunkt.

Auch der vorliegende Sammelband, in dem 22 Autoren — Historiker, Theologen, Kanonisten, Juristen und Politiker —, teilweise von durchaus gegensätzlichen Positionen aus, historische und aktuelle Perspektiven zum Thema aufzeigen mit der Intention, Anstöße zu vermitteln zu einer konstruktiven Lösung der Problematik, legt den Akzent im ganzen — wie der Titel schon andeutet — auf Distanz. „Kirche und Staat auf Distanz! Gemeint ist hier eine Distanz" — so schreibt der Herausgeber im Vorwort —, „die aus dem Prinzip der Freiheit erwächst, das durch das Christentum in die Welt gekommen ist". Freilich hatte es einer sehr langen und auf weite Strecken höchst dramatischen Entwicklung bedurft, ehe dieses Prinzip der Freiheit im Verhältnis von Kirche und Staat wirksam zu werden begann. Hinter der vielzitierten Devise Montalemberts († 1870) „Freie Kirche im freien Staat", die von Cavour († 1861) so leidenschaftlich aufgegriffen wurde, steht die leidvolle Erfahrung der allzu engen Verflechtung von Kirche und Staat seit der sogenannten Konstantinischen Wende samt ihren für beide Institutionen gravierenden Folgen.

Die historischen Beiträge des Bd. (sie überwiegen die aktuellen Stellungnahmen an Zahl) zeichnen diese Entwicklung nach: von der Alten Kirche (Wilhelm Gessel) über das Mittelalter (Carlo Servatius) zur Zwei-Reiche-Konzeption Martin Luthers (Manfred Jacobs), zum Verständnis des Kirche-Staat-Verhältnisses im Zeitalter der Aufklärung (Karl Otmar von Aretin), im 19. Jh. (Georg Franz Willing) und in der ersten Hälfte des 20. Jh. (Klaus Scholder). Vorangestellt ist diesen Beiträgen eine für das Verständnis des Ganzen grundlegende, vom biblischen Befund ausgehende fundierte Studie Josef Blanks über „Kirche und Staat im Urchristentum".

Spezielle Untersuchungen widmen sich dann der neueren und gegenwärtigen Situation der kath. und evang. Kirche in der DBR (David A. Seeber, Eberhard Stammler), in der DDR (Klemens Richter), in der Schweiz (Hans-Urs Willi) und in Frankreich seit der 1905 vollzogenen Trennung zwischen Kirche und Staat, mit Ausnahme der drei östlichen Departements Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle, in denen das Gesetz von 1905 nicht zur Wirkung kam, sondern aus politischen Gründen die Konkordatsordnung von 1801/02 bis heute aufrechterhalten wurde (René Metz). Untersucht wird außerdem die Kirchenstaatsfrage, ihre Lösung durch die Lateranverträge von 1929 samt dem auf ihnen basierenden Verhältnis zwischen Vatikan und italienischem Staat (Georg Denzler).

„Freie Kirche im freien Staat" ist auch das erklärte Leitwort der noch folgenden Beiträge, die sich allesamt (unter bundesrepublikanischem Aspekt) aktuellen Fragen vor allem staatskirchenrechtlicher Natur zuwenden, so dem geschichtlich gewordenen Zusammenspiel von Kirche und Staat in Deutschland (Johannes Neumann), staatskirchenrechtlichen Aspekten religiöser Interessen (Paul Mikat), den Problemkreisen „Die Kirchen und die Einrichtungen der Wissenschaft" (Ulrich Scheuner), „Kirche und Staat heute" (Axel von Campenhausen), „Kirche und Staat heute und morgen" (Horst Herrmann). Mit letzterem Artikel klingt zusammen Knut Walfs Frage „Querelles allemandes?", die er nicht auszuschließen wagt, falls man mit „einer fairen Bereinigung des Verhältnisses Staat-Kirche in der Bundesrepublik" nicht bald ernst mache. Ob freilich „jenes in unseren westlichen Nachbarländern zu konstatierende ausgeglichene Verhältnis von Staat und Kirche", das ihm offensichtlich als Modell dieser „fairen Bereinigung" vorschwebt, also z. B. der in Frankreich herrschende Zustand, wirklich die anzustrebende beste Lösung ist, mag dahingestellt bleiben.

Daß sich der Erkenntnis des richtigen, das heißt beiden Institutionen Kirche und Staat sowohl in ihrem Eigensein als auch in ihrem Zueinander gerecht werdenden Prinzips nicht zugleich auch dieselbe Vorstellung von der

rechten, das heißt beiden Seiten hier und jetzt bekömmlichsten Realisierung dieses Prinzips verbindet, wird in diesen durchwegs engagierten aktuellen Diskussionsbeiträgen immerhin deutlich, es wird ebenso deutlich in den drei abschließenden Beiträgen, in denen sich Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Liselotte Funcke in grundsätzlicher Weise und von ihren politischen Standpunkten aus mit der angeschnittenen Problematik auseinandersetzen.

„Freie Kirche im freien Staat": über das Prinzip herrscht Einigkeit. Zumal aber nicht nur der Staat immerfort Veränderungen unterworfen ist, sondern auch die Kirche im Lauf ihrer Geschichte mannigfach ihr Gesicht gewandelt hat, ja Kirche immer auch ein Stück Zeitgeschichte ist, stellt sich eben jeder Generation — und auf Grund der je verschiedenen historischen Voraussetzungen nochmals jedem Land — von neuem die Aufgabe, um die jeweils gültige Lösung des Kirche-Staat-Verhältnisses zu ringen. Dieses Ringen, sofern es verantwortungsbewußt sein will, setzt Diskussion voraus und wohl auch Kontroverse; am Ende aber verlangt es das Abklären, den Ausgleich der gegensätzlichen Positionen, die Bereitschaft zum ehrlichen Kompromiß um der Sache willen — um des Menschen willen, dessen Sache verhandelt wird. Unter diesem Blickwinkel stellt der Sammelband in der Tat einen wertvollen, an Perspektiven reichen und deshalb sehr bedenkenswerten Beitrag zur Diskussion des gewiß vielschichtigen Komplexes Kirche und Staat dar. Daß man in Anbetracht der Mitarbeit dreier Spitzenpolitiker, die die Diskussion unter Wissenschaftlern auf eine andere Ebene leiten, eine Stellungnahme aus kirchenamtlicher Sicht vermißt, soll gleichwohl nicht verschwiegen sein.

München *Manfred Weitlauff*

IGNATIUS VON LOYOLA, *Der Bericht des Pilgers.* Übersetzt und erläutert von Burkhart Schneider. (VIII u. 190.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

Die Selbstdarstellung des Gründers des Jesuitenordens war praktisch der Vergessenheit anheimgegeben. Nur in den Acta Sanctorum war eine lateinische Übertragung im Druck greifbar. Erst in unserem Jh. wurde diese Schrift von der Forschung wieder stärker berücksichtigt und entsprechend ediert. Das ist umso seltsamer, als ja von Ignatius nur wenige Schriften erhalten sind (Exerzitienbüchlein, die dazugehörigen Weisungen, die Ordenskonstitutionen und die allerdings zahlreichen Briefe). 1943 erschien erstmals eine textkritische Ausgabe (MHSI I 364—507) nach dem spanisch-italienischen Original, nach der sich Sch. in seiner deutschen Ausgabe richtet. Sch. († 1976) hat sich als Editor (Ignatius- und Hoffäusforschung) vielfach bewährt und bringt auch hier eine befriedigende Ausgabe. In einer ausführlichen Einleitung schildert er die Entstehungsgeschichte dieser Schrift, ihren eigentümlichen Charakter als halboffizielle Erinnerungen des Ordensgründers, bringt die Textüberlieferung und eine Rechtfertigung des von ihm gewählten Titels. Im Text verzichtet Sch. auf jeden kritischen Apparat, bringt aber im Anhang sehr ausführliche Erläuterungen. Das Vorwort von K. Rahner ist wohl als Zuwaage des Verlags zu betrachten.

Diese Ausgabe von Sch. hat sich bereits in 2 Aufl. (1956, 1963) bewährt, so daß sich eine weitere Auseinandersetzung erübrigt. Sie ist für den Historiker interessant, wertvoll auch in der hagiographisch-asketischen Literatur, weil durch die Erläuterungen auch für den Nichtfachmann gut leserlich und verständlich.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

NOTHEGGER FLORENTIN, *Der Franziskanergeneral Alois Lauer und Österreich-Ungarn.* (133.) (Masch.) Franziskaner Provinzialat, Wien o. J.

N. behandelt die Zusammenführung der verschiedenen Franziskanerfamilien unter Leo XIII. 1897 und deren Durchführung in der alten Monarchie bis 1900. Es ging um die Reformaten in der Tiroler Provinz und die Observanten im übrigen Österreich-Ungarn. Bei letzteren hatten sich seit der josephinischen Periode verschiedene Mißstände breit gemacht: der schwarze Habit war sicherlich mehr eine Äußerlichkeit; doch gab es auch privaten Geldbesitz und Seelsorger außerhalb der Konvente; auch war das Chorgebet weitgehend abgekommen. Nach den Verhandlungen in Rom wird die Durchführung der Reform in den einzelnen österreichisch-ungarischen Provinzen und deren Neuorganisation dargestellt nach den Archiven der Tiroler und der Wiener Provinz und den AOFM. Darin liegt auch eine gewisse Schwäche; doch sind die Archive der Oststaaten nicht zugänglich bzw. vernichtet (ausgenommen Jugoslawien). Anschaulich wird der Prozeß der Reform mit all ihren Schwierigkeiten geschildert. Aber die Person des ersten deutschen Franziskanergenerals Aloysius Lauer (1897—1901) bleibt sehr blaß; er wird zwar mehrfach genannt, doch treten seine Aktivitäten wenig in Erscheinung. Wie schon mit dem Hinweis auf die Quellen gesagt, geht die Betrachtungsweise hauptsächlich vom heutigen Österreich aus, wobei der Visitator, Provinzial und Generalkommissär P. Aloysius Tamas im Mittelpunkt steht.

In 2 Anhängen mit 12 etwas unbeholfenen Karten hat Eugen Berthold aus den Schematismen die Ortsverzeichnisse der franziskanischen Niederlassungen von 1897, 1910 und 1936 zusammengestellt. Ihre topographische Angabe nach Längen- und Breitengraden ist eigenwillig, aber brauchbar. Gut sind die

mehrsprachigen Ortsbezeichnungen. Der 3. Anhang von Anna Nowak bringt ein gut aufgeschlüsseltes Personenregister zum Aufsatz von Nothegger.

Zusammenfassend ist zu bemerken: der Buchtitel ist irreführend, der Buchinhalt bedarf noch einiger Ergänzung und Ausreifung. Doch ist die Arbeit nicht nur für die Ordensgeschichte, sondern auch für ein Kapitel der Kirchengeschichte von Interesse, obwohl die Bezüge nicht hergestellt werden. Vor allem ist das aufbereitete Material brauchbar zu verwerten.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.

Der evang. Theologe für Kirchen- und Dogmengeschichte bringt in diesem Herder-TB viel Information über die „Randsiedler" und „Außenseiter", von denen er gleich im ersten Satz behauptet, daß sie noch nie in der Geschichte der Christenheit „von einer so aktuellen Bedeutung für das Leben in der Kirche gewesen sind wie in unseren Tagen". Er stellt dieses Phänomen in allen Kirchen fest, überall bringt es Verunsicherung, und überall zieht es die Jugend an, während die traditionellen Kirchen eher überaltert sind. Nach einer kurzen Einleitung über „Drinnen" und „Draußen" in der Kirche (ausgehend vom bekannten Augustinus-Wort) behandelt M. in 5 Kap. die verschiedenen Bewegungen und Kommunitäten, wobei er sich über die kath. Vorgänge gut informiert erweist.

Ausführlich schildert M. (Kap. 2) „Die Bewegung der Jesus-People", die geistigen und gesellschaftlichen Vorausetzungen, die Entstehung und Ausbreitung, und geht dann näher auf die beiden Zentren in Deutschland, in Düsseldorf und Berlin, ein, hinter denen ebenfalls wie in Amerika „die geistige Kraft" des amerikanischen Erweckungspredigers Billy Graham steht. Die beiden großen Kirchen Deutschlands reagierten ähnlich: mit Aufgeschlossenheit und Sorge. Das 3. Kap. behandelt „neue Formen christlichen kommunitären Lebens": vier evangelische, ein ökumenisches und ein kath. Beispiel (die Fokolare), das man als kath. Leser gar nicht hier vermuten würde. Die durchwegs von evang. Pfarrerfamilien gegründeten „Bruder- und Schwesternschaften", die das alte benediktinische Ideal „ora et labora" und die monastische Lebensform in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam wieder aufleben lassen, sind besonders in der evang. Kirche als „Außenseiter" zu bezeichnen.

In diesem Kap. vermißt man eine Darstellung der „Integrierten Gemeinde" von München mit ihren verschiedenen Niederlassungen bereits in mehreren deutschen Diözesen. Obwohl sachlich zum 3. Kap. gehörend, behandelt M. im 4. Kap. eigens die „Die Gemeinschaft von Taize", wohl wegen der besonderen Anziehungskraft auf die Jugend.
Bei der Schilderung der nächsten Gruppen, der „Kirche an der Basis", ist der Autor am meisten in Gefahr, daß sich seine Hoffnung, die er im Vorwort ausspricht, nicht erfüllt, daß er nämlich den einzelnen Bewegungen nicht gerecht wird. Die „Kinder Gottes" werden verharmlosend dargestellt, die kath. Cursillo-Bewegung findet sich in einer ungewohnten Gesellschaft wieder. Die 6 Gruppen fallen so weit auseinander, daß nicht einmal der Untertitel zutrifft: „Der christliche Untergrund". Die „Kinder Gottes" haben mit Geschäft, mit Sex und anderen Praktiken, aber nichts mit Christentum zu tun, die Cursillo-Bewegung wieder will kein „Untergrund" sein. Wie naiv der Wissenschafter hier vorgegangen ist, zeigt der Satz: „Mose lebt anonym und in der Zurückhaltung" (93). In Wirklichkeit ist er untergetaucht, weil er von der Polizei gesucht wird.
Nach einem schwachen 5. Kap. folgt ein schönes Finale. Die Darstellung der „charismatischen Erneuerung". Hier erweist sich M. als guter Kenner auch der kath. Szene und kommt zu dem erfreulichen Schluß, daß die charismatische Erneuerung die große Hoffnung für die Zukunft der Kirche ist. Und dies gerade deshalb, weil diese vom Weltkirchenrat wie von Paul VI. sanktionierte Bewegung nicht außerhalb angesiedelt ist. „Sie sind vielmehr die eigentlichen Manifestationen kirchlichen Lebens, die eine neue Wirklichkeit bezeugen wollen" (108).

Graz *Josef Gölles*

DRIJVERS H. J. W., *The Religion of Palmyra.* (Iconography of Religions XV/V) (XII u. 37 S., 80 Tafeln) Brill, Leiden 1976. Kart. lam. Gld. 54.—.

Palmyra ist eine der faszinierendsten Oasen- und Karawanenstädte der syrischen Wüste, ein alter wichtiger Platz des antiken vorderasiatischen Ost-West-Handels. Nach 2 Chron 8, 4 soll sie gar von Salomon befestigt worden sein, was aber zweifellos einen Lesefehler bedeutet. Anfangs noch selbständig gegenüber der syrischen Provinz des Pompejus, gerät die Handelsmetropole dann aber zunehmend im 1. Jh. n. Chr. unter römischen politischen Einfluß, wird 128 von Hadrian befestigt und begünstigt, vermag aber eine weitgehende kulturelle Eigenständigkeit zu bewahren, sich im 3. Jh. sogar eine Zeitlang dem politischen Einfluß Roms zu entziehen, um dann in tetrarchischer Zeit wieder unter römische Kontrolle zu kommen. Aber gerade in dieser Zeit bekommt die palmyrenische

Kunst bedeutendsten Einfluß auf die allgemeine spätantike Kunstentwicklung, insofern ihre gebreitete, auf Zweidimensionalität hinzielende Flachreliefkunst die antike Vollplastizität zurückzudrängen beginnt: Der hieratische Zug des Frühbyzantinischen bis zur Ikone hin hat möglicherweise hier seine Grundlage. Die Bedeutung Palmyras für die Erneuerung des vorderasiatischen Selbstbewußtseins gegen Hellenisten und Perser ist kaum zu überschätzen.

D. gibt zunächst einen historischen und archäologischen Forschungsbericht und skizziert den Stand der religionsgeschichtlichen und kunsthistorischen Untersuchungen, um sich dann seinem eigentlichen Thema, der Religionsgeschichte nach den plastischen Monumenten, zuzuwenden. Solche gibt es zahlreich in Palmyra selbst, aber auch in der Kolonie Dura am Eufrat und im weitgestreuten Einflußgebiet des Umkreises. Durch die Synopse des ganzen, teils auch epigraphierten Materials vermag er die — vertikale — Geschichte und — horizontale — Theologie und Interpretation der bisher schon bekannten palmyrenischen Triaden Bel — Yarhibol — Aglibol (oder Balshamin — Malakbel — Aglibol), also des Himmelsgottes mit Sonnen- und Mondgott als Gefährten, genauer zu differenzieren und als Produkt theologischer Überlegungen wahrscheinlich zu machen. Ihnen gesellt sich als weibliches Pendent Astarte/Ishtar (Belti) zu. Auf 80 Tafelseiten mit rund 200 gut gedruckten Abbildungen ist das ganze ikonographische Material dargestellt, eine reiche Fundgrube nicht nur — materialiter — für den Religionswissenschaftler, sondern — formaliter — auch für den Archäologen, Byzantinisten und Historiker. Der schöne Band setzt die großangelegte Iconography of Religions der Universität Groningen würdig und verdienstlich fort.

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.—.

Diese Bonner Habilitations-Schrift beschäftigt sich mit den sog. Psalmen Salomos, die in der griechischen Übersetzung des AT tradiert, aber nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen sind. Diese 18 Psalmen sind formal und inhaltlich dem atl Psalter verwandt, tragen aber durchwegs eigenes Gepräge und deutliche historische Bezüge auf die nachpompejische Zeit des 1. Jh. v. Chr. Sie haben — der Notzeit entsprechend — vorwiegend klagend-bittenden Charakter, zugleich aber auch preisend-belehrenden und stellen das gerechte Handeln Gottes heraus. Als Einzelstücke entstanden, dann für den synagogalen Gottesdienst zusammengefügt und durch Hinzufügung weiterer Elemente erneut redigiert, werden sie zu einer geschichtstheologischen Schrift psalmenartigen Gepräges. In der älteren Reihe (etwa seit 63 v. Chr.) herrscht das Thema „Gottes Hilfe in Feindesnot" vor; die endgültige Redaktion fügt eine zweite Thematik hinzu: Gott hat in der — nunmehr zurückliegenden — Pompejus-Zeit seine Gerechtigkeit erwiesen im Strafgericht an sündigen Juden, böswilligen Heiden und besonders am Übermut des Pompejus und sich als starker und gerechter König gezeigt. Für die Zukunft wird ein letzter und endgültiger Gerechtigkeitserweis erwartet, wo der Fromme durch den Tod hindurch ins ewige Leben gelangt. Die Verfasser müssen im Kreis der frühen Pharisäer gesucht werden: noch steht das verantwortliche persönliche Handeln im Vordergrund vor der späteren typisch gesetzlichen Orientierung; aber die theokratische Grundauffassung, die Einschätzung des Menschen als eines von Gottes Güte und Barmherzigkeit abhängigen Geschöpfs, die Hoffnung auf einen Messias und die persönliche Auferstehung sind bleibende Kennzeichen der pharisäischen Bewegung. So ergibt sich die notwendige Kennzeichnung als „klassische Quelle für den Pharisäismus".

Die Arbeit bringt in der Einleitung einen wichtigen und erhellenden Forschungsbericht, analysiert dann zunächst nacheinander die 18 Psalmen, zeigt ferner systematisch die Themenkreise auf und gibt schließlich einen einleuchtenden Überblick über Entstehung und Redaktionsschritte. Ein ausgezeichnetes Literaturverzeichnis beschließt die gute Arbeit. Vielleicht hätte man ein Register beifügen können.

OPPENHEIMER AHARON, *The 'Am ha-aretz.* 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.—.

Schon seit längerer Zeit, etwa seit den judaistischen Arbeiten A. Büchlers und S. Zeitlins, dann aber besonders unter dem Eindruck des weithin benützten Kommentars zum NT von Strack-Billerbeck, hat die ntl Wissenschaft erkannt, daß in der Polemik Jesu gegen den gesetzlichen Eifer der „Schriftgelehrten und Pharisäer" der Begriff des 'am ha-aretz offenbar eine besondere Rolle spielt. Die anfangs wertneutrale Bezeichnung („Volk des Landes") erhielt seit hasmonäischer Zeit in bestimmten Kreisen eine abwertende Bedeutung, keineswegs nur im Sinn der Überheblichkeit des Städters über ein materialkulturell rückständiges Landvolk, sondern ganz speziell in bezug auf eine gesetzeskonforme Lebensführung: den orthodoxen haverim standen die 'ammei ha-aretz le-mitzvot gegenüber, die sich wenig um die Gebote von

kultischer Reinheit, Speisevorschriften, Zehnten, Sabbatjahr etc. kümmerten; der schriftgelehrte talmid hakam war konfrontiert mit dem 'am ha-aretz la-Torah, der das Studium der Torah vernachlässigte und sie daher nicht oder zuwenig beobachtete.

O. geht in seiner Dissertation der Wortbedeutung von 'am ha-aretz erneut nach und versucht diesen in der Literatur oft etwas diffus und global gebrauchten Begriff sehr viel genauer zu fassen. Vor allem läßt sich dessen einfache Gleichsetzung mit „Galiläer", „Samaritaner" und frühen Judenchristen nicht länger halten: Die Unterscheidungen waren sehr viel sublimer und keineswegs so eingleisig, wie oft dargestellt. Der Neutestamentler wird also gut daran tun, Oppenheimers Arbeit genau zu studieren. Andererseits scheint mir in dieser Arbeit das ntl Material noch nicht erschöpfend behandelt: Es macht stutzig, daß z. B. Mt 5, 3 („die im Geist Armen") gar nicht beigezogen ist, obwohl doch diese Stelle vermutlich ganz besonders den ntl Verstehenshorizont von 'am ha-aretz voraussetzt. Bei Mt 15, 1—6 und 23, 1—38 ist die Polemik freilich noch ausdrücklicher und eindringlicher. Hier wäre sicher ein lohnendes Feld für den Neutestamentler, aufgrund des neuen und reichen Materials die Polemik Jesu doch noch genauer zu fassen.

Die Dissertation ist sehr sorgfältig verfaßt; das Literaturverzeichnis und Sachregister und vor allem der Index der benützten atl, ntl und rabbinischen Quellen sind exakt und hilfreich für ein weiteres Studium.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

BARABANOW EVGENIJ, *Das Schicksal der christlichen Kultur.* (theol. Meditationen hg. v. H. Küng 44) (56.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

Vf. ist Russe, 1943 in Leningrad geboren, zunächst kommunistisch erzogen. Mit 15 Jahren entdeckte er die Bibel und wurde darüber gläubig, studierte Geschichte und Kunstgeschichte, geriet aber bald in die Maschinerie der Verfolgung. Er lebt heute, unter dauerndem politischen Druck, in Moskau. Er gehört nicht zu den prominenten Dissidenten, aber seine Stimme sollte auch im „freien Westen" gehört werden: er sucht für sich und seine Kirche und besonders die Jugend seines Landes einen Weg zu gehen zwischen Mittelalter und Aufklärung, starrem Konservativismus und Modernismus. „Das Christliche der Vergangenheit soll nicht weggeworfen, sondern in neuer Erfahrung ganzheitlicher Lebensgestaltung bestätigt werden" (46). Er sucht nach einer genuinen christlichen Kultur angesichts der Gespaltenheit und Zersplitterung der Lebensvollzüge, der tiefen Kluft zwischen Kirche und Welt — nicht nur in seinem Lande. „Die Kluft zwischen Kirche und Kultur, an die wir uns gewöhnt, mit der wir uns sogar abgefunden haben, verdeckt nur die Kluft im Christentum selbst, jenes Christentums, das sich durch sekundäre ideologische Gegensätze verfestigt hat" (51). Das schmale Bänddchen verdient sicher seine Einreihung unter den Obertitel der „Theologischen Meditationen". Und verdient vor allem willige Leser.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

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.

B. versucht mit seiner Studie, den Dialog zwischen Christusbotschaft und gläubigen Vertretern hinduistischer Weltanschauung zu fördern und praktisch zu demonstrieren. Als christlicher Theologe setzt er sich mit der Christusauffassung des Hindu-Gläubigen Swami Akhilananda auseinander in der Position, die auf dem II. Vatikanum klar zum Ausdruck gebracht wurde. Die Stellungnahme der offiziellen Kirche in bezug auf die Hochschätzung und Beibehaltung auch religiösen Brauchtums wurde nicht erst auf diesem Konzil formuliert. Es war immer die Auffassung der offiziellen Kirche, daß in der Begegnung mit den Nichtchristen nichts zerstört werden darf, was nicht direkt und ausdrücklich gegen das Sittengesetz verstößt. Freilich hat man sich in der Praxis oft sehr wenig an diese Grundeinstellung gehalten. Es war auch immer kath. Lehre, daß Gott das Heil aller Menschen will und daß jeder Mensch nach seinem Gewissen gerichtet wird.

Nachdem B. das Christusbild von Swami Akhilananda analysiert und auf seinen hinduistischen Hintergrund zurückgeführt hat, bringt er das christliche Christusverständnis ins Spiel und zeigt einerseits, wie auch hinduistisches Denken und Erleben von dem einen menschgewordenen Sohn des ewigen Vaters erlöst werden muß und wie andererseits christliches Denken und christliche Theologie vom hinduistischen Ansatz her befruchtet werden kann. Er stellt 5 Punkte zusammen für den Dialog zwischen gläubigen Christen und gläubigen Hindus: 1. Beide sollten sich begegnen auf der Basis einer auf Sympathie beruhenden Zusammenarbeit, bei der gegenseitiger Respekt für das aufrichtige Ernstmeinen und größtmögliches Sich-in-den-anderen-Einfühlen unbedingte Voraussetzungen sind. 2. Wichtig ist ein Näherkommen wirklich auf der Ebene der Religion und nicht, wie man die Dinge jeweils benennt. 3. Es sollte nicht nur darum gehen, daß man die eine oder andere theol. Erklärung bestätigt findet, sondern daß man sich um ihre Ausweitung, Vertiefung und, soweit notwendig, auch um eine Korrektur bemühe, was für jedes Vorverständnis der hermeneutischen Aufgabe erforderlich ist. 4. Sie sollen sich

gegenseitig überzeugen, daß sie voneinander lernen können: die Christen von der tiefen geistlichen Tradition der Hindus, die Hindus von der objektiven Forschung auf dem Gebiet der Theologie, damit sie auch ihren Glauben entsprechend thematisieren können und zu einem Verständnis der Christen und des christlichen Hintergrundes gelangen. 5. Die Begegnung sollte nicht auf der Ebene zweitrangiger Ähnlichkeiten stehenbleiben. Man sollte die Herausforderung annehmen, auch die Grundoptionen und Grundprinzipien zu vergleichen und gegenüberzustellen und soweit als möglich auch zu integrieren, um so zu einem wirklichen gegenseitigen Verstehen in den jeweiligen Beziehungen zu Gott zu gelangen (Vgl. S. 235). Es geht also nicht so sehr um die Bekehrung des anderen zur eigenen Auffassung, sondern um das gemeinsame Bemühen, in Treue zur eigenen Überzeugung weiter in die Erkenntnis und das Tun der Wahrheit einzudringen, um so letzten Endes eine Begegnung auf höherer Ebene und in größerer Fülle vorzubereiten. Das Buch hat keine Patentlösungen anzubieten, ist aber von dem intensiven Bemühen getragen, den Dialog auf religiöser Ebene zu fördern und auch verschiedene Ansatzpunkte aufzuzeigen, wo in der Hindu-Tradition einerseits und im christlichen Verständnis andererseits fruchtbar ein solcher Dialog geführt werden könnte.

Wien *Anton Vorbichler*

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.—, DM 25.—.

Dem 1. Bd. „Moslems und Christen — Partner?" folgte rasch dieser 2. Bd. Auch er gehört zur literarischen Gattung einer höheren Zeitschrift in Buchform. Die Aufgabe von Zeitschriften ist es doch, kurz und prägnant zu informieren. Dieses Ziel wird am besten erreicht, wenn man verschiedene Sprecher zum gestellten Thema um das Wort bittet. Um den 2. Bd. kurz vorzustellen, bringen wir Autoren und Titel der gesammelten Aufsätze: *P. Antes:* Der Mensch vor Gott im Islam. — *Muhammad S. Abdullah:* Die islamische Frau zwischen Tradition und Emanzipation. — *Smail Balić:* Das Weltverständnis im Islam. — *Adel Th. Khoury:* Zur Theologie des Gesetzes im Koran. — *U. Schoen:* Die Gesellschaft im Islam: Theokratie. — *Muhammad S. Abdullah:* Islam in der Politik und in der modernen Gesellschaft.

Khoury beschränkt sich zwar auf den Koran, zeigt aber gerade dadurch die neuralgischen Punkte islamischen Weltverständnisses auf; denn der Koran, und in seinem Gefolge der orthodoxe Islam, kennt keine Trennung zwischen lex divina und lex humana. Jedes im Koran ausgesprochene Gesetz ist göttlichen Ursprungs und kann daher von Menschen nicht geändert werden. Dies ist mit ein Grund für die Erstarrung der islamischen Gesellschaft. Die anderen Autoren sprechen von Islam einfachhin und verweisen auf die theol. Schulen, die politischen Realisierungen in der Geschichte und auf die Gegenwartslage. Wie es bei einer solchen Gesamtschau nicht anders sein kann, kommt es teilweise zu Vereinfachungen und zu Verkürzungen der wirklichen Problemlage. Immerhin wird bei allen sichtbar, daß Islam ein totalitäres, religiös fundiertes und durch die Weltmächte gestütztes theokratisches System ist, das „Mensch, Welt und Staat" in allen Bereichen erfassen will. Weil sich aber Welt und Staat seit Muhammads Zeiten gewaltig geändert haben, sieht sich heute der Islam vor die Entscheidung gestellt, seine Grundlagen neu zu überdenken und danach die Welt umzugestalten. Es handelt sich aber nicht bloß um ein Nachziehverfahren nach dem Vorbild der höher entwickelten Kulturländer, vielmehr werden die Kräfte für die Renaissance aus den Quellen des Islams selbst geschöpft. U. a. habe der arabische Sozialismus mit Marx nichts gemein: „Der arabische Sozialismus rechnet nicht allein mit dem Menschen und seiner Leistung, er rechnet auch mit Gott als dem obersten Ordnungs- und Leistungsprinzip" (168). Sein eigentlicher Partner wären nicht die marxistischen, sondern die christlich-sozialen Parteien; doch bei diesen würden die religiösen Unterscheidungswahrheiten stärker in den Vordergrund treten und den Dialog erschweren; daher die Betonung der Eigenständigkeit des arabisch-muslimischen Sozialismus. Ein besonderes Interesse dürfte der Artikel von Abdullah über die Stellung der islamischen Frau finden, da hier sichtbar wird, daß die Einehe als Ideal und als praktische Norm gilt. Die Schilderung der Lage der islamisch-türkischen Gastarbeiter in Deutschland wirkt zugleich wie eine Gewissenserforschung.

Der Islam ist mehr denn je unser Nachbar geworden. Daher sind die raschen und billigen Styria-Bücher, die über das Wichtigste, was religiös und realpolitisch an Problemen im Islam aufgebrochen ist, informieren, sehr empfehlenswert.

Graz *Claus Schedl*

DOGMATIK

FRIES HEINRICH, *Ökumene statt Konfessionen?* Das Ringen der Kirche um Einheit (168.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 19.80.

Im 1. Kap.: „Das Ringen der Kirche um die Einheit" bemüht sich F. Einheit als Zusammenhang des Verschiedenen zu verstehen. Einheit und Verschiedenheit erklären sich gegenseitig. Die Einheit steht zur Verschiedenheit in einem positiven Verhältnis, wie etwa in der menschlichen Grundgestalt in

Mann und Frau, im Verhältnis von Ich, Du und Wir. Nur die Einsheit (!) läßt nichts als sich selbst gelten; das Verschiedene ist dabei nicht Ergänzung, sondern Abfall. Solch schlecht verstandene Einheit bedeutet Alleinherrschaft, Zwang und Gewalt, Indoktrination. Dagegen meint F. mit Recht, die Einheit, um die es im Ringen der Kirche geht, kann nur die Einheit sein als Zusammenhang des Verschiedenen, eine Einheit, die den einzelnen, die Freiheit, das Gewissen nicht unterdrückt. F. fragt: Gibt es für diese Vielfalt als Ausdruck und Gestalt von Einheit der Kirche nicht auch eine Grenze? Einheit der Kirche (meint er) ist nicht mehr gegeben, wenn der Bezug zum Grund aller Einheit: zu Gott, zu Christus, zum Geist, zum Glauben, zur Taufe, zum Evangelium und zum Bekenntnis nicht mehr da ist; wo Gott als Chiffre, als mathematische Formel, Jesus nur noch als Menschenfreund oder Rebell und der Geist Gottes als Name für Leben oder für das Genie des Menschen angesehen wird. Hier unterscheidet sich christlich und nichtchristlich. Da ist die Voraussetzung für das Ringen der Kirche um Einheit nicht mehr vorhanden. In der eigenen Kirche sollen sich Vertreter der Tradition und des Fortschritts nicht gegenseitig ausschließen. Beide vertreten berechtigte Anliegen. Ebenso ist es mit den Konfessionen. Hier besteht ein innerer Zusammenhang. Mit Recht wird auf den Kanon verwiesen. Im NT stehen sehr vielfältige Texte nebeneinander. Es ist ein Musterbeispiel für Einheit und Vielfalt. Solcher Vielfalt und der damit gegebenen Offenheit und Weite im innerkirchlichen Bereich muß wieder Raum gegeben werden. Rechtgläubigkeit ist ja auch nicht die Zustimmung zu einem System, sondern Teilhabe am Weg des Glaubens (zitiert F. aus einem Symposion der Internationalen Theologenkommission) und fordert: „Beim Ringen um die Einheit in der Kirche müßte von allen verantwortlichen Instanzen nicht überlegt werden, wer oder was aus der Kirche ausgeschlossen werden muß, es müßte auch und noch mehr überlegt werden, was in ihr als Möglichkeiten des Verschiedenen eingeschlossen werden kann, ohne daß die lebendige mannigfaltige Einheit der Kirche verlorengeht" (37 f). Das gilt sinngemäß auch für die Kirchen und Konfessionen. Sie sollten nach ihrem weiteren geschichtlichen Weg der Erneuerung ursprungsgetreu Träger eines legitimen Plurals in der einen Kirche werden. Kirchen sollen Kirchen bleiben und die eine Kirche werden (42).

Im 2. Kap. (44—103) gibt F. einen Überblick über das, was an hoffnungsvollen Daten in der Ökumene bereits geschehen ist, aber auch was an Gegenströmungen bis zum Fall Lefebvre auftritt. Im 3. Kap., das dem Stellenwert der kontroverstheol. Fragen in der Ökumene heute gewidmet ist, zeigt F. eindrucksvoll, wie die beiden großen Konfessionen die längste Zeit durch den Gegensatz zur anderen bestimmt waren. Dagegen lernen sie sich heute kennen und denken dabei an ihre Gemeinsamkeit. Sie bauen Vorurteile ab, werden nicht mehr in ihrem je spezifischen „Katholisch" oder „Evangelisch" herausgefordert, sondern in ihrem Gemeinsamen, in ihrem Christsein, in ihrem Glauben als Existenzbestimmung. In diesem „heute" ist also nicht mehr die Kontroverse, sondern die Ökumene das Gebot der Stunde. Der Stellenwert der kontroverstheol. Fragen in der Ökumene läßt sich durch einen Text der Würzburger Synode präzisieren. Es geht darum, „in der Vielfalt der Traditionen und verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu würdigen. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden". Wir leben ja alle in konkreten Kirchen und Konfessionen und Traditionen und sehen darin einen Wert.

Aufgabe der Theologie ist es dann, trennende Kontroversen in legitime Vielfalt zu verwandeln. Dazu ist es nötig, als Ausgangspunkt der Betrachtung das gemeinsame Christliche zu nehmen. Weiters ist eine Einigung nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, die verbindliche Lehre der anderen als gegen die Offenbarung gerichtet abzulehnen. Hier kommt die fides implicita ins Spiel (Einheit im Glauben ist möglich, wenn das nicht ausdrücklich Geglaubte nicht ausdrücklich geleugnet wird), ebenso der Grundsatz von der Hierarchie der Wahrheit. Weitere Erkenntnisse, die für die Aufarbeitung der kontroverstheol. Fragen von Bedeutung sind, sind das Wissen um die Geschichtlichkeit in der Glaubensaussage, wie um das Problem der Sprache in der Theologie (jeder Satz bleibt hinter dem zurück, dem die Aussage gilt). Und schließlich haben wir heute im Gegensatz zu früher eine Vielfalt der Theologie, so daß es zwischen den Theologen der verschiedenen Konfessionen oft auch nicht *mehr* Differenzen gibt, als unter den theol. Disziplinen der eigenen Konfession. F. sucht den Sinn der Trennung der kirchlichen Konfessionen darin, daß der Weg über diese Trennung die Konfessionen durch lange Erfahrung und Läuterung zu Trägern einer legitimen Vielfalt machen kann, einer Einheit in Vielfalt. So kann eine Ökumene in der Gestalt von Konfessionen entstehen, wobei diese als Ausdruck von Ökumene, von Katholizität als Gestalt der Kirche erkannt werden. Die beiden letzten Kap. sind dem vom II. Vatikanum aufgenommenen Wort vom geistlichen Ökumenismus und J. H. Newman, dem Wegbereiter christlicher Einheit, gewidmet.

Ein ausgezeichnetes Buch, das den Stand der ökumenischen Bewegung markiert, aber auch

solid, verantwortet und realistisch den Weg in die Zukunft weist. Es wäre nur zu wünschen, daß das, was auf der Ebene der Theologen erreicht ist, in das Bewußtsein breiter Kreise gelangte und von den Kirchenleitungen ernst genommen würde.

Graz *Johannes B. Bauer*

SCHNELL URSULA, *Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus.* (Theol. Bibl. Töpelmann, Bd. 29) (VIII u. 330.) Walter de Gruyter, Berlin 1977. Ln. DM 98.—.

Das für das Gespräch mit den Kirchen aus der Reformation wichtige Thema des Verhältnisses von (priesterlichem Dienst-) Amt und allgemeinem (gemeinsamem) Priestertum aller Gläubigen im neueren Katholizismus vom Tridentinum bis nach dem II. Vatikanum untersucht diese Dissertation. Das 1. Kap. behandelt Amt und gemeinsames Priestertum zwischen Trient und dem Erscheinen des CIC. Eine sehr gedrängte Zusammenschau der geschichtlichen Entwicklung des Kleriker- und Laienbegriffes führt vom NT über Väterzeit und hochmittelalterliche Theologie bis zu den knapp gezeichneten Thesen der Reformatoren, denen eine ebenfalls knappe Darstellung der tridentinischen Entgegnungen gegenübersteht. Die nachtridentinische Entwicklung wird in der Lehre nach Fächern getrennt dargestellt, und im Anschluß daran werden die Laienbewegungen im 19. Jh., die Entwürfe und Entscheidungen des I. Vatikanums und die päpstlichen Erlässe der Jahrhundertwende beschrieben. Im 2. Kap., die Zeit von 1917 bis zum II. Vatikanum umfassend, kommen in sorgfältiger Darstellung jene Theologen zur Sprache, welche die Voraussetzungen für die späteren konziliaren Lehraussagen schufen, während Sch. im 3. Kap. 8 Konzilsdokumente (Liturgie- und Kirchenkonstitution, die Dekrete über Ökumenismus, Laienapostolat, Dienst und Leben der Priester, Bischofsamt, Mission und die Pastoralkonstitution) zum Thema analysiert und die Urteile der wichtigsten Kommentatoren beigesellt. Das 4. Kap., der nachkonziliaren Entwicklung der Frage gewidmet, behandelt die der konziliaren Aufwertung des Laien folgenden strukturellen Veränderungen in Verfassung (Laiengremien) und Apostolat (der Priester und Laien). Eine Zusammenschau der Reflexionen über Amt und Laien sowohl im Bereich der verschiedenen theologischen Strömungen als auch in den kirchenamtlichen Stellungnahmen folgt.

Als Ergebnis der nachkonziliaren Diskussionen um das Amt kann Sch. zwei Strukturtypen der Kirche und dementsprechend des Amtes feststellen: die charismatische Struktur, nach der auch das hierarchische Amt eine Geistesgabe ist und der kirchliche Dienst im kollegialen Zusammenwirken der Ämterstufen und der Laien sich vollzieht, und die hierarchische Struktur, in der das Amt als maßgebliche Instanz dem Laien gegenübersteht, während der Laienaktivität eine bloß unterstützende Funktion zukommt. Da beide Strukturtypen in einer gewissen Spannung zueinander in den Konzilsdokumenten zu finden sind, laufen auch die nachkonziliaren Interpretationen in beide Richtungen auseinander. Es stellt sich dazu die Frage: Hat das Konzil durch die klar artikulierte Arteigenheit der kirchlichen Verfassung nicht Ansätze zu einer Integration beider Strukturtypen geboten? Die kirchliche „communio" wird sakramental begründet und hat einen sakramentalen Gehalt (Vollzug von Wort und Sakrament Jesu Christi durch die rechte Anamnese des heilsschaffenden apostolischen Kerygmas von Tod und Auferstehung des Herrn), ist somit eine charismatische Wirklichkeit; der Dienst des hierarchischen Amtes, eine juridische Wirklichkeit, hat dagegen legitimierende, nicht kirchengründende Funktion. Dieser Dienst legitimiert die Kirche als Kirche Jesu Christi, indem er das Hineinwachsen der Teilkirchen in die communio mit den anderen Teilkirchen als Wesenseigenschaft ihrer selbst durch das Miteinanderkommunizieren der Teilkirchen untereinander und mit der Kirche von Rom ermöglicht und so die Kontinuität der Kirche der Gegenwart mit ihrem normierenden Ursprung, dem gemeindebildenden apostolischen Kerygma, garantiert. Letzterer Hinweis soll der möglichen Weiterführung des ökumenischen Gesprächs in dieser so zentralen Frage dienen, für deren Klärung die vorliegende, sorgfältige und solide Arbeit einen wichtigen Beitrag leistet.

St. Pölten *Gerhard Fahrnberger*

WIEDENHOFER SIEGFRIED, *Politische Theologie.* Kohlhammer, Stuttgart 1977. DM 19.80.

Wenn in den letzten Jahren Theologie bis ins öffentliche Bewußtsein drang und von sich reden machte, so war es die „Politische Theologie" (= PTh). Freilich, was darunter zu verstehen sei, war und ist nicht immer ganz klar. Die unruhige kirchliche Intelligenz glaubte darin die Legitimation der radikal kontestatorischen Thesen einer „Kritischen Theologie" und eines „Kritischen Katholizismus" zu finden. In Verbindung mit liberalem Gedankengut entwarf die PTh ein „Christentum außerhalb der Kirche", forderte eine „Distanzierte Kirchlichkeit" bzw. eine radikale Emanzipation von der Kirche; Befreiungshoffnungen und soziale Utopien führten zu einer „Theologie der Revolution" und einer „Theologie der Befreiung". Es fragt sich, wie es heute um die oft weit divergierenden Entwürfe der PTh bestellt ist und wie sich ihre Zukunft gestalten wird. Denn, wenn auch heute das theol. Denken die Thesen der PTh weitgehend rezipiert hat, daß man von einem „theol. Bewußtseinswan-

del" sprechen kann, so ist doch offensichtlich ihr Höhepunkt bereits überschritten, und die ursprüngliche Begeisterung macht angesichts der verwandelten politischen Szene einer gewissen Betroffenheit Platz. Wenn die PTh auch nicht tot ist, so hat sie doch einen höchst bemerkenswerten Evolutionssprung in einer Radikalität vollzogen, so daß man fragen kann, ob hier noch Kontinuität der Entwicklung oder nicht vielmehr Diskontinuität herrscht.

Das zunächst auf der Ebene gesellschaftlicher Ideologien etablierte theologisch-politische Programm verwandelte sich nämlich in eine „Erinnerung", in eine *memoria passionis et mortis*, in eine *theologia crucis*, das Revolutionäre hat dem Narrativen Platz gemacht, ein unmittelbares Machen und Verändern der Wirklichkeit ist einem Erzählen von Geschichte als einem mittelbar heilenden und verändernden Eingriff in den tieferen Grund von Wirklichkeit gewichen. Angesichts dieser verwirrenden Vielfalt an Programmen der PTh und der tiefgreifenden Veränderungen, die sie heute erfahren haben, erscheint eine genauere und umfassendere Analyse dieses komplexen Phänomens gegenwärtiger Theologiegeschichte von höchstem Interesse. W. hat sich sehr behutsam und umsichtig an diese schwierige Aufgabe gewagt. Es mangelt zwar nicht an Untersuchungen und Darstellungen zu diesem Thema, sie führen aber kaum über partielle Betrachtungen hinaus. W. will über Genese, Entwicklung und Ziel „politischer Theologie" als Ganzer verläßlich referieren: über die Wiederaufnahme eines schon historisch belasteten Begriffs (C. Schmitt), über die leitenden Intentionen seiner wichtigsten Repräsentanten (bes. Metz und Moltmann), über die Verflechtung dieses theol. Denkens mit außertheol. Programmen und sozio-kulturellen Gegebenheiten der Gegenwart, sowie über seine philosophie- und geistesgeschichtlichen Hintergründe. W. verzichtet bewußt auf einen eigenen spekulativen Entwurf zugunsten einer soliden nüchternen Bilanz, die er als Ausgangspunkt und Instrument einer ständig notwendigen Reform theol. Denkens betrachtet.

Worin bestehen nun die Ergebnisse einer solchen „Bilanz" der PTh? (Es kann hier natürlich nur auf einige Aspekte verwiesen werden.) Zunächst ist es wohl interessant und lehrreich zu sehen, welcher außertheol., besonders linkshegelianischer und marxistischer Anstöße es bedurfte, um die in der Theologie zugefallene Tür des „eschatologischen Büros" wieder zu öffnen und das dem Christentum eigene und wesentliche Potential der Neuschöpfung zu zünden; kurz, sich des Welt- und Gesellschaftsverändernden der eigenen Botschaft zu erinnern. Bemerkenswert erscheint weiters der Versuch einer glaubhaften Verantwortung und Vermittlung der christlichen Botschaft zu einer Zeit, da der Linkshegelianismus, der Neomarxismus, die „Kritische Theorie" das Bewußtsein der jungen Intelligenz zu überschwemmen und ungemein zu befruchten schien.

In einer 1. Phase, die durch das Zusammentreffen der Forderungen der neuzeitlichen, kritischen und emanzipatorischen Vernunft mit der „eschatologischen Grundperspektive" des Evangeliums bestimmt wird, führt dies freilich unter dem Druck apologetischer Rechtfertigungsversuche zu gefährlichen Verbindungen und Verwechslungen, und die Differenz der Theologie zur gesellschaftlichen Utopie wird nicht deutlich genug gesehen. So leidet der *notwendige* Versuch, das Christentum in dieser von Aufklärung und Marxismus geprägten Situation zu verantworten, an einer *unzureichenden* Bestimmung des Wesens von Glaube und Kirche: sie werden primär als Institutionen gesellschaftskritischer Freiheit in Betracht genommen. Auch die Kritik vermeintlicher „Privatisierungstendenzen" personalistischer und existentialistischer Theologie ist selbst einseitig und vermag nicht die polare Spannungseinheit des Personalen *und* Sozialen bzw. dessen inneren Einheitspunkt zu rekonstruieren.

Erst in einer 2. Phase gelingt die deutlichere und adäquatere Differenzierung und Präzisierung des *christlichen* Propriums einer Kritik des Gegebenen. Das kritische Moment des Christentums wird so als *memoria passionis* bestimmt, der politische Eintrag des Christentums spezifisch als eine „gefährlich befreiende Erinnerung" (Metz) verstanden. Auch bei Moltmann wird die *theologia crucis* deutlich als das „Woraufhin" einer ursprünglich dem Prinzip Hoffnung nachgearbeiteten Theologie der Hoffnung sichtbar gemacht. Bemerkenswert ist, wie in dieser Phase neben und vor die politisch-sozialen Themen: Unterdrückung, Gewalt, Herrschaft die Fragen von existentieller und individueller Bedeutung ins Blickfeld treten: Leiden, Schuld, Vergebung, Sterblichkeit und Todesschicksal. Und doch bleiben, wie W. nach ausführlichen Analysen der systematischen Grundprobleme PTh — wie etwa der Theologisierung des neuzeitlichen Theorie-Praxis-Verhältnisses — feststellt, auch nach der oben angezeigten Metamorphose PTh wesentliche Probleme offen. Denn auch dort, wo sich der Praxisbegriff nicht mehr allein auf gesellschaftliches Handeln richtet, sondern Motive des Spiels, des Leidens, des Todes und der Schuld aufnimmt und somit ein gegenläufiges geschichtliches Handeln konstituiert, wird doch der ursprüngliche Ansatz nicht aufgehoben. D. h. die PTh behält einen geschichtlich antimetaphysischen, im Grunde kritisch operativen, emanzipatorischen Charakter.

Die Frage, die W. freilich selbst nur anreißt, ohne sie ausführlich beantworten zu können, ist die nach den Grenzen einer politischen Hermeneutik, um so schärfer und adäquater den Nutzen und Sinn einer sol-

chen notwendigen, aber nur teilweise das Gesamt des christlichen Glaubens erfassenden Sicht bestimmen zu können. Eine allein „politische" Auslegung des Christentums ist, wie die Entwicklung der PTh selbst zeigt, nicht nur unmöglich, sondern auch falsch. Dies bestätigt die Beobachtung W.s, wie sehr tatsächlich die Inhalte und Akzente PTh vom Auf- und Abschwung sozio-ökonomischer Entwicklung bedingt sind. So entspricht etwa dem Niedergang der Reformseligkeit im gesellschaftlichen Bereich ein Hervortreten des „konservativen Momentes" im theol. Denken. Die zu bewältigende Materialfülle hat W. zu einer sehr gedrängten Ausdrucksweise gezwungen, was die Lektüre nicht erleichtert. W. bietet ein Arbeitsmittel und ein Sachbuch, das zum je eigenen Verstehen der Sache selbst anleitet und auf sie hinführt durch einen reichhaltigen Anmerkungsteil.

Graz *Otto König*

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE

(TRE), Bd. I/Lfg. 1—5 (IX/803.); Bd. II/Lfg. 1—4 (640.); *Abkürzungsverzeichnis* (XVIII/398.). Verlag de Gruyter, Berlin 1976/77, Halbleder DM 220.—; je Lfg. DM 38.— (Subskr.).

Die „Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche" (Hg. A. Hauck) wurde 1908 in 3. Auflage abgeschlossen; ihre 21 Bd. stellten den Versuch dar, die protestantische Theologie auf der Höhe ihrer Zeit bekannt zu machen. Die TRE soll unter den Bedingungen der gegenwärtigen Entwicklungen eine lexikalische Summa dessen bieten, was christliche Theologie aus protestantischer Perspektive heute zu fragen und zu sagen hat. Die neue Enzyklopädie soll 25 Bd. umfassen (6 Lfg. pro Jahr). Neben den Hauptherausgebern G. Krause und G. Müller werden Fachherausgeber genannt: H. R. Balz, Bochum/NT; R. P. C. Hanson, Manchester/Alte Kirche; S. S. Hartmann, Lund/Rel.-Gesch.; R. Hentschke, Berlin/AT; G. Müller, Erlangen/Reformation; W. Müller-Lauter, Berlin/Philosophie; C. H. Ratschow, Marburg/Dogmatik; K. Schäferdiek, Bonn/Ma; M. Schmidt, Heidelberg/Nz ab 1577; H. Schröer, Bonn/Prakt. Theol.; C. Thoma, Luzern/Judaistik; G. Wingren, Lund/Ethik.

Der 1. Bd. umfaßt die Artikel: Aaron/Aaronitisches Priestertum, Abaelard, Abendland, Abendmahl/Abendmahlsfeier, Abgaben, Ablaß, Abraham, Abraham ibn Daud, Abraham ben Meir ibn Ezra, Abstinenz/Abstinenzbewegungen, Achelis, Acontius, Adalbert von Hamburg-Bremen, Adalbert von Prag, Adam, Adel, Adventisten, Ägidius von Rom, Ägypten, Aelred von Rievaulx, Äpinus, Ästhetik, Äthiopien, Affekt, Afrahat, Africanus, Afrika, Agapen, Agende. Die 4 Lfg. des 2. Bd. setzen die Stichworte fort bis Analogie.

C. H. Ratschow (Marburg) nennt im Vorwort (1. Bd.) das Kriterium, nach dem die Artikel ausgewählt wurden: „Nur der Name oder Begriff ist ein Stichwort dieser Enzyklopädie, an dessen real-historischer Erforschung das Ganze von Theologie als Intentionalität auf die Kirche wie als inhaltliche Gründung und Ausrichtung auf diesen Gott hervortreten kann" (VIII). Weil der Umfang ungefähr der früheren RE[3] entsprechen soll, bedeutet das eine starke Verringerung der Artikel und eine Vermehrung der Verweise. So soll es möglich werden, „daß die einzelnen Gegenstände auf ausreichendem Raum, wenn auch nicht in monographischer Breite dargestellt werden. Die TRE versteht sich insofern nicht als Lexikon, als die Stichwortauswahl nicht lexikalischen Atomatismen folgt. Sie versteht sich aber auch insofern nicht als Lexikon, als die Artikel nicht eine kurze Zusammenfassung von anderswo Erarbeitetem bieten sollen, sondern die Probleme selbständig aufarbeiten. Die Artikel dieser Enzyklopädie sollen dem Anspruch, Beiträge zur Forschung zu sein, zu genügen suchen" (VII).

Der Eindruck, den die Lfg. bisher auf mich gemacht haben, ist durchaus positiv, wenn auch einige Fragen und Zweifel dazugemischt sind; ich zähle einiges auf:

1. Die graphische Gestaltung tut dem Leser wohler als jene des LThK;
2. die geplante Konzentration macht es möglich, die Artikel im normalen Fluß der Sprache zu schreiben; um das quälende Definitionsdeutsch mancher Lexika ist nicht schade;
3. das Ziel ist offenbar, Theologie in ihrem Vollzug und heutigen Gang zu bieten; daher soll sich der Leser mehr eingeladen fühlen, darauf einzugehen, als versucht werden, in einem dogmatischen Mausoleum Gefühle des Endgültigen zu pflegen;
4. es ist ein Genuß, runde Artikel über Abaelard oder das Abendland zu lesen; ich frage aber, ob nicht einige so sehr in die (doch monographische) Breite gegangen sind, daß es schwer sein wird, eine Proportion zu halten, die dem unterschiedlichen Gewicht der Stichworte gerecht wird; ist es möglich, die so verdrängten Stichworte ganz in die Verweise einzubringen? Warum ist „Ablaß" ein Stichwort, obwohl der Verweis auf den Artikel über die Buße sachlich sehr nahe gelegen wäre, nicht jedoch „Aberglaube"? Dafür wird verwiesen auf Astrologie, Dämonen, Hexen, Volksfrömmigkeit, Zahlenspekulation/Zahlensymbolik. Welcher Maßstab wurde hier angewendet? Wenn es die Aktualität war, hätte fast alles für das Stichwort „Aberglaube" gesprochen;
5. die ökumenische Orientierung, die überkonfessionelle Aufmerksamkeit sind ein Ausdruck für das Interesse an der Wahrheit des Evangeliums, die größer ist als die Besonderung der Kirchen;
6. der Grundsatz, nach dem die Literatur angegeben wird, ist nicht deutlich; statt alle

neueren Werke anzuführen, wäre es wohl besser, alle wichtigen zu nennen. Einige Artikel haben sogar einen ausführlichen Anmerkungsteil (Amerikanische Religionen 2, 442—447). Ich meine, man sollte darauf verzichten und unentbehrliche Zitate in den Text einfügen, der überdies durch Kürzung gewinnen würde.

Das *„Abkürzungsverzeichnis"* ist der unveränderte Nachdruck des Werkes, das S. Schwertner unter dem Titel „Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete" 1974 bei de Gruyter herausgebracht hat. Ein Ergänzungsteil berücksichtigt die Titel, die seit 1972 hinzugekommen sind. Neu hinzugefügt sind ein allgemeines Abkürzungsverzeichnis und Abkürzungen der biblischen Bücher, der außerkanonischen und außerrabbinischen Schriften sowie des rabbinischen Schrifttums. Ein sehr nützliches Buch, das der theol. Wissenschaft ein vollständiges Abkürzungssystem anbietet und hoffentlich eine allgemeine Übereinkunft einleitet!

Linz *Gottfried Bachl*

MORALTHEOLOGIE

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. DM 24.50.

Der letzte aus dem Territorium des Römischen Reichs Deutscher Nation stammende Papst war vor seinem Pontifikat fast 25 Jahre lang Professor der Theologie in Löwen (1491 bis 1515). Wegen der mannigfachen Aufgaben, die ihm sonst noch oblagen, konnte er allerdings keine ausgedehntere schriftstellerische Tätigkeit entfalten. Die unter seinem Namen in der ersten Hälfte des 16. Jh. mehrmals gedruckten theol. Werke — 12 Quaest. quodlibeticae und Quaest. in IV. Sententiarum librum — gehen auf Schülernachschriften zurück und waren von ihm selbst nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Nichtsdestoweniger genossen diese Werke in der Folgezeit hohe Wertschätzung. Auf dem Tridentinum gehörte Hadrian zu den am meisten zitierten Theologen.

Nach einer ausführlichen Übersicht über Leben und Werk Hadrians VI. unternimmt es der Vf., dessen erwähnte Schriften auf ihren moraltheologischen Gehalt zu untersuchen. Die Quaest. quodlib. befassen sich in der Tat hauptsächlich mit einschlägigen Fragen (z. B. Ärgernis; Gewissen; Arten der Sünde; Sündhaftigkeit der Übertretung menschlicher Gesetze; Nutzen des Gebetes; Probleme der Restitution), während der die Sakramente behandelnde Kommentar zum IV. Sentenzenbuch ebenfalls einiges hierher gehörendes Material (bes. bei der Behandlung des Bußsakramentes) bietet. Die Darstellung gliedert sich in drei Teile: Menschliches Handeln unter dem Gesetz; menschliches Handeln in Freiheit; Sittlichkeit und Heil. Die beiden letzten Überschriften erscheinen jedoch als nicht ganz adäquat, da ihnen die zugeordneten Materien nur zum Teil entsprechen. Auch der Buchtitel ist weniger passend, da er durch den Inhalt nicht gedeckt wird. D. zeigt die Tendenz, die Ausführungen seines Autors unter übergeordneten Gesichtspunkten zu sehen. Es weist aber nichts darauf hin, daß Hadrian selbst solche Leitgedanken gehabt hat, und man sollte sie daher auch nicht künstlich an seine Erörterungen herantragen. Auf Grund der doch verhältnismäßig wenigen Texte, die uns aus seiner Lehrtätigkeit überkommen sind, kann man schwerlich von einem theol. System bei ihm sprechen. Es geht auch nicht an, aus dem Umstand, daß in den mittelalterlichen und aus dem Beginn der Neuzeit stammenden Kommentaren zum IV. Sentenzenbuch die Sakramente vorwiegend unter praktischen Gesichtspunkten behandelt wurden, abzuleiten, dadurch komme die Erkenntnis zum Ausdruck, „daß christliches Ethos sakramental begründet ist" (62). Daran hat früher wohl niemand gedacht. Vielmehr betrachtete man die Sakramente als geistliche Realitäten, mit denen sehr verantwortungsbewußt umzugehen war. Von daher ergaben sich die zur Erörterung kommenden ethischen Fragen. Den Hauptrahmen zur Behandlung der christlichen Sittlichkeit bot im übrigen im damaligen Lehrbetrieb das 3. der Sentenzenbücher. Leider besitzen wir dazu von Hadrian keinen Kommentar.

Von diesen Ausstellungen abgesehen, muß man D. bescheinigen, daß er sich mit seinem Quellenmaterial sehr gründlich beschäftigt hat, mag er auch bisweilen den Aussagegehalt einzelner Stellen nicht voll realisiert oder etwas als typisch hadrianisch angesehen haben, was alter Tradition entstammte. Die Anmerkungen enthalten zahlreiche Textzitate aus den Werken Hadrians, wodurch der über die schwer erreichbaren Druckausgaben nicht verfügende Leser instand gesetzt wird, sich selbst ein Bild von dessen Darstellungsweise zu machen. Nicht wenige Druckfehler erschweren allerdings das Verständnis. Für die Erhellung der Geschichte der Moraltheologie beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bedeuten die Ausführungen des Vf. eine dankenswerte Bereicherung.

Graz *Richard Bruch*

DORN ANTON M., *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.

Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, auf 150 Seiten den Schuldbegriff so vielseitig zu

behandeln. Das Ergebnis kann nicht eine erschöpfende Darlegung des Themas sein, die Gedanken wollen vielmehr als Perspektiven verstanden sein. Man mag bedauern, daß manche Zusammenhänge nicht mit letzter Gründlichkeit dargelegt werden (wenn z. B. das Schuldverständnis in der Psychologie C. G. Jungs auf 2 Seiten zusammengefaßt wird), man gewinnt jedoch dafür eine Vielzahl von Gesichtspunkten, die man normalerweise nicht in einer einzigen Veröffentlichung zusammengefaßt findet. Die Straffung bringt es auch mit sich, daß der Leser einen guten Überblick bekommt, da spezielle Einzelfragen und Verästelungen ausgeklammert bleiben.

D. ist in einem publizistischen Institut tätig; seine Aussagen sind verständlich und nachvollziehbar. Er hat Theologie und Germanistik studiert, wodurch er durchaus legitimiert ist, fundiert über ein derartiges Thema zu schreiben. Vereinzelte Schlampigkeiten (Druckfehler) wären bei einer Neuauflage auszumerzen; auch ist es mühsam, die Anmerkungen jeweils nach den einzelnen Kapiteln zu suchen. Der Leser, der in einer der genannten Perspektiven besser versiert ist, wird wahrscheinlich in diesem seinen Bereich lediglich bereits Bekanntes wiederfinden, er kann aber wohl in anderen Bereichen neue Gesichtspunkte hinzugewinnen. In diesem Sinn hat D. ein lesbares und lesenswertes Buch geschrieben.

Linz *Josef Janda*

BÖCKLE FRANZ, *Fundamentalmoral.* (340.) Kösel, München 1977. Kart. lam. DM 26.—.

Der bekannte Bonner Moraltheologe bietet uns ein bedeutsames, freimütiges Buch, das in etwa mit K. Rahners Grundkurs zu vergleichen ist. Es bringt eine Einleitung zur eigentlichen Moraltheologie, eine Hermeneutik und Methodenlehre, will jedoch offenbar auch den Platz der früheren „Allgemeinen Moraltheologie" einnehmen. Das ist wohl eines der Probleme dieses Buches. Der 1. Teil, der weithin philosophische und methodologische Grundfragen behandelt, schließt mit dem sehr gut gelungenen theol. Kap. „Die freimachende Freiheit" (152—164). Der 2. Teil, „Grundfragen der Normenbegründung", enthält in klar verständlicher Sprache viele ausgezeichnete Überlegungen über die Bedeutung der Erfahrung und vernünftiger Argumentation. Besonders gut finde ich, was über das natürliche Sittengesetz gesagt wird. Es muß sich „grundsätzlich argumentativ aufweisen lassen" (327). Dabei schließt Argumentation selbstverständlich das Einbringen der Erfahrung möglichst vieler ein.

Problematisch ist die Behandlung der biblischen Grundlagen fast ausschließlich unter der Überschrift „Normenbegründung". B. ist sehr hellhörig in bezug auf Legalismus. Aber die Einengung der Moraltheologie auf Normenbildung wird bedenklich, wenn die Zielgebote nicht zum Zuge kommen. Und dies scheint mir hier der Fall zu sein. Zwar wird die Grundhaltung des Glaubens richtig gesehen. Aber sie scheint keine Übersetzung in die Grundstruktur dieser Fundamentalmoral zu finden, wo diese zugleich den Platz einer allgemeinen Moraltheologie einnimmt. Was über die Zielgebote gesagt wird, ist eher eine Karikatur. B. schreibt: „Ebenso fragwürdig ist die Unterscheidung zwischen Erfüllungs- und Zielgeboten. Mit dem Begriff ‚Zielgebot' soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Jesu Forderungen so etwas wie ein Idealbild darstellen, das vielleicht einmal am Ende der Zeiten, jenseits der Geschichte, erfüllt werden wird, in dieser Jetztzeit doch wohl als Utopie zu betrachten wäre" (215). Innerhalb ernstzunehmender kath. Moraltheologie habe ich diese abwertende Definition der Zielgebote nirgends gefunden. Richtig spricht B. in diesem Zusammenhang von dem verpflichtenden Angebot der Basileia, das in keiner Weise eine Utopie ist. Aber gerade aus dem rechten Verständnis der Basileia, wie die Hl. Schrift sie bietet, müßte m. E. eine deutliche Akzentverschiebung vom bloßen Grenzgebot zu den Zielgeboten hin erfolgen. Dies ermöglicht und verlangt eine Moral ansprechender Symbole, eine Moral ständiger Bekehrung, die sich an den Zielgeboten des Evangeliums ausrichtet, im Blick auf das Leben „in Christus". Mit den zielweisenden Worten Jesu „Ich aber sage euch" (Mt 5), mit den Seligpreisungen, mit dem „neuen Gebot", „Liebet einander, wie Ich euch geliebt habe" (Joh 15,12), kommt man nie ins reine, aber sie sind weder ein bloßer Rat für eine besondere Schicht von Erleuchteten noch eine Utopie. Man ist dem Herrn in bezug auf diese umfassenden Zielgebote treu nur in ständiger Bekehrung in genau dieser Richtung. Leider ist Bekehrung kein Leitmotiv in dieser Fundamentalmoral. Von der Predigt der Propheten sagt B.: „Umkehr wird nicht formuliert als Bedingung für Heil" (189).

Die Ausklammerung der „Zielgebote" hängt wohl auch zusammen mit der Zurückweisung einer radikal christozentrischen Sicht. Man ist überrascht, wie leichthin diesbezügliche Bemühungen zahlreicher Moraltheologen abgetan werden. So heißt es: „Die christozentrische Konzentration zeigte sehr bald, daß sich die Gestalt Christi als Universale concretum einer normativen Verallgemeinerung widersetzen muß" (16 f). Welche Art von Christozentrik hat denn das je versucht, Christus in ein „Universale concretum" aufzulösen! Es liegt wohl auf der gleichen Linie, wenn in der Stoffanreihung von Christus fast nur im Traktat über Normenbegründung die Rede ist. B. fürchtet von einer betont christozentrischen Sicht eine „sektiererische Verengung". Wie erklärt sich eine so

überraschende Befürchtung? Doch wohl nicht durch ein Nicht-Kennen Christi als des Herrn und Erlösers der Welt. Wohl eher durch eine Verengung der Moraltheologie auf eine Normenlehre, in der die Zielgebote ausfallen als Brücke zwischen den Erfüllungsnormen, die wir mit allen Menschen gemeinsam haben, und den Zielgeboten, in denen Christus den ethischen Prophetismus zur Vollendung bringt.

B. bringt ein originelles Kapitel über den Sündenbegriff in der modernen Literatur. Das scheint mir ein glücklicher Ausgangspunkt zu sein. Aber die Auswahl seiner Autoren verführt ihn dazu, praktisch nur die „spätbürgerliche Hölle" anzuprangern, während kein Wort über die Einfleischung der Sünde in kommunistischen Systemen gesagt wird. Und doch würde es an entsprechender Literatur nicht fehlen. Ich verwundere mich auch, daß B. kein Wort sagt über die bedrohende Gestaltwerdung der Sünde im kirchlichen Leben, in einem entfremdeten Kult, in funktionsuntüchtigen Strukturen usw. (vgl. mein Buch „Sünde im Zeitalter der Säkularisation", Graz 1974, 42—136). Ich war auch überrascht, daß ein pastoral so wacher Theologe wie B. noch immer die „alte" Zweiteilung in „läßliche und schwere Sünde" beibehält, ein Sprachgebrauch, der der Gesamttradition und vor allem der Bibel nicht gerecht wird und zu implizieren scheint, daß „läßliche Sünden" nicht schwerwiegend sein können und daß alle schweren Sünden auch Todsünden wären. Vom Ausfall der ständigen Bekehrung und von der Abweisung der Zielgebote erklärt sich wohl auch, daß der Sündenbegriff noch ziemlich statisch ist. Glücklich ist dagegen die Beschreibung der Sünde aus der Sicht des Bekenntnisses. Das sollte jedoch nicht dazu führen, zu vergessen, gerade jene „Sünde", jenen Sündenzustand aufs Korn zu nehmen, der aus der Verweigerung von Umkehr und Bekenntnis stammt.

Mit Verweis auf Johannes 1,11 wird die Sünde als „die Abwendung vom Logos" dargestellt (128), was richtig ist. Aber es fehlt dann eine ausdrückliche Behandlung der größten und tragischsten Sünde, der Ablehnung Christi, des menschgewordenen Logos. Die Rolle Christi, d e s Propheten, der zur Entscheidung zwingt, kommt nicht zum Tragen. Es wird auch nichts von der verhängnisvollen Sünde der Christen gesagt, die in vielfältiger Weise gegen den Auftrag sündigen, Christus allen Menschen und allen Kulturen glaubwürdig zu verkündigen.

Zum Schluß möchte ich jedoch nachdrücklich betonen, daß es sich um ein sehr wichtiges Buch handelt, dessen Wert durch kritische Bemerkungen nicht geleugnet, sondern betont wird. Die Kritik ist Einladung, das Buch gründlich zu studieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Rom *Bernhard Häring*

SOZIALWISSENSCHAFT

BÜCHELE HERWIG, *Christsein im gesellschaftlichen System.* Sozialethische Reflexionen über den Zusammenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen. (103.) Europa-V., Wien 1976. Brosch. S 68.—.

B. möchte einmal den Anspruch des christlichen Glaubens innerhalb des gesellschaftlichen Systems (13—56), aber auch noch ein „konkret-mögliches und relativ-bestes gesellschaftliches System" (57—101) skizzieren, bewußt als Alternative zu den beiden herrschenden „grundtypischen Gesellschaftssystemen — dem liberal-kapitalistischen und dem marxistisch-leninistischen" (vgl. 9). Die schwer zu lesende Arbeit dürfte zu verstehen sein als persönliches Manifest eines gesellschaftspolitisch Engagierten, der durch die Publikation seiner Vision andere dafür motivieren möchte. Solcher Absicht entspricht jedenfalls die apodiktische, radikal-alternative, kaum Zwischenschritte oder Nuancen freilassende, mitunter paradoxale Sprache. Im Unterschied zur oft recht sterilen herkömmlichen „Christlichen Gesellschaftslehre" und im Kontrast zum häufig flachen Progressismus wirkt in diesem Buch vieles (bes. 29—56) recht anregend, ja aufrüttelnd. Manche Passagen erreichen geradezu mystische Dichte. Erfreulich ist (gegenüber idealistisch-individualistischen Positionen) die ausdrückliche Artikulation der bestehenden Dialektik zwischen Mensch und gesellschaftlicher Struktur.

Aber — und hier beginnen die Schwierigkeiten, jedenfalls des Rez. — B. bescheidet sich nicht mit einer persönlichen Denkschrift, die als perspektivischer Beitrag Platz für Argumentation und andere Perspektiven ließe, sondern er versteht seinen Entwurf als allgemeines Programm: Schon im Abschnitt „Der gesellschaftliche Auftrag der Kirche" (33—56) formuliert er radikale Imperative, ohne Realisierungsschritte von der doch recht anderen kirchlichen Wirklichkeit zu diesen durchaus wünschenswerten Zielen auch nur zu erwähnen. Bereits hier ist solcher Utopie-Überschuß nicht unproblematisch. Kaum akzeptabel wird es aber, wenn anschließend in gleicher Apodiktik anspruchsvollste Handlungsweisen (Selbstlosigkeit, Ich-Du-Wir-Bewußtsein, herrschaftsfreie Kommunikation . . .), die auch für Glaubende nur schrittweise und bleibend-partiell realisierbar sind, zu allgemeinen gesellschaftlichen Erfüllungsnormen, zu einem System ausgefaltet werden (57—101). Hier bleiben nicht nur wichtigste und andauernde Realisierungsschwierigkeiten (etwa eigennützige Einstellungen und Einflüsse einzelner und von Gruppen, problematische Interessenslagen

der breiten Basis, Zeitaufwand, Unflexibilität, Kompetenzprobleme; zusammengefaßt: begrenzte Fähigkeiten und Schuld) bei „Demokratisierung", „Planung", „Mitbestimmung" . . . weitgehend unerwähnt. Es werden überhaupt Ebenen vermengt, die für die Dauer der Geschichte trotz Wechselwirksamkeit (die herauszuarbeiten wäre) geschieden bleiben und unterschiedlich zu behandeln sind: die hochethischen Verhaltensmodelle einer Glaubensgemeinschaft und der jeweilige ethische (Minimal-)Konsens und dessen institutionale Sedimente in sehr pluralen Gesellschaften.

Dieselbe Problematik wäre auch auf wissenschaftstheoretischer Ebene zu diskutieren (Problemkomplex „Interdisziplinarität", hier angemessene und kontrollierbare Vermittlung theol. Perspektive mit soziologisch-politologisch-ökonomischen Aussagen). Dafür ist hier nicht der Raum. Nur noch eine abschließende Bemerkung: Im Alleingang vorgenommene und apodiktisch vorgetragene Totalentwürfe wirken leicht ideologisch und illusionär und könnten — infolge überflüssiger Frustrationen — das angestrebte gesellschaftspolitische Engagement (und auch die nötige interdisziplinäre Kooperation) eher behindern. Bescheidenere (hypothetischere) Sprache ist weniger attraktiv, aber dem Stand der Dinge angemessener: Aus der Wirkgeschichte der christlichen Botschaft sind Handlungsperspektiven für das soziale Feld zu erheben und sicher lassen sich (nicht zuletzt aus dieser Perspektive) auch Bereiche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation angeben, in denen eine Veränderung besonders dringlich ist. Das Finden und Realisieren weiterführender Alternativen ist aber eine komplexe gemeinsame bzw. interdisziplinäre Aufgabe, zu der die Sozialethik beizutragen hat, die sie allein aber weder leisten kann noch soll.

Linz *Helmut Renöckl*

KÜHNELT-LEDDIHN ERIK VON, *Das Rätsel Liebe.* Leidenschaft — Lust — Leid und Laster. Materialien zu einer Geschlechtertheologie. (434.) Herold, Wien 1975. Ln. S 198.—.

Um nicht enttäuscht zu werden, sollte der Leser des Buches bedenken, daß es sich um ein Essay handelt. Der Autor kennzeichnet sich selbst als „weder ein zünftiger Theologe noch ein Philosoph, sondern lediglich ein eklektischer Privatgelehrter, der sich die Koordinierung einzelner geisteswissenschaftlicher Fragen zur Aufgabe gemacht hat" (11). Vf. ist außerordentlich belesen. Deshalb fällt ihm bei der Ausführung einzelner Gedankengänge immer wieder ungeheuer viel ein, was die Lektüre an manchen Stellen etwas anstrengend macht. Zum Glück hat er vieles im Anmerkungsteil zusammengefaßt (der allein 210 Seiten aufweist).

Im wesentlichen geht es um eine Auseinandersetzung mit den Begriffen Sexus (Geschlechtlichkeit), Eros (Hingerissenheit), Philia (Freundschaft) und Agape (selbstlose Liebe). Die Begriffe werden voneinander abgegrenzt und ihre Verbindungen miteinander beschrieben. Die Sinnspitze findet sich in der Aussage über die Ehe: „Normalerweise entwickelt sich hier ein Mixtum Compositum, wobei auch der Sexus steigend personalisiert wird, der Eros den Sexus stützt und unterstützt und fast nahtlos in Philia und Agape übergeht. Man könnte diese wohl integrierte Vielfalt nicht mit Unrecht als ‚eheliche Liebe' bezeichnen" (157).

Vf. vertritt traditionell den Vorrang der Ehelosigkeit vor der Ehe (161), bezeichnet die Frau als kindlich (56), während das „Kind im Mann" als spielerisches Element dargelegt wird. Und er bezeugt seine Sympathie für die „konventionelle Ehe" im Gegensatz zur „Neigungsehe". Dabei passieren selbstverständlich Fehler, die dem Essayisten aber nicht stark angekreidet werden sollten, z. B. die Aussage, daß die potestas coeundi beim Mann vor seiner Sterilität erlischt (41), was zumindest seit den Forschungen von Masters und Johnson nicht mehr so einfach behauptet werden darf. Oder die Anführung von 6 Motiven für die Partnerwahl einer Frau ohne große Liebe (133), die heute nicht mehr der Realität entsprechen. Hierher gehören auch die unqualifizierten Seitenhiebe gegen die zölibatären Theologen (23, 44, 178). Der Leser muß sich eben auf das literarische Genus richtig einstellen, dann findet er im Buch eine Fülle von Anregungen, vergnügliche Formulierungen, skurrile Gedankengänge und die bunte Mischung aus einem reichhaltigen Zettelkasten, der von einem vielseitig interessierten Menschen seit den zwanziger Jahren fleißig aufgefüllt wurde.

Linz *Bernhard Liss*

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

Eine tiefenpsychologisch durchdachte Entwicklungspsychologie ist die wissenschaftliche Basis, auf der in allgemeinverständlicher Weise die Situation des Mädchens und der Frau mit den verschiedenen Chancen und Gefahren dargestellt wird. Dabei kommt die Sympathie der Autorin für C. G. Jung deutlich zum Ausdruck, und es gelingt ihr auch, die große Bedeutung der Seelenbilder des Gegengeschlechtes im Unbewußten (Animus bzw. Anima) verständlich zu machen. Sie wendet sich gegen starre Klischees, wenn sie feststellt, daß die individuellen Unterschiede bedeutsamer sind als die Geschlechtsbesonderheit (68). Besonders gern weist sie auf frauliche Werte hin, die dem Mann fehlen und seinen Neid erregen (40, 55, 120).

Bei manchen Aussagen wäre eine vorsichtigere Formulierung besser gewesen. Es ist z. B. nicht bewiesen, daß die sexuellen Wünsche der Frau schwächer sind als die des Mannes (57), und es kann auch nicht absolut behauptet werden, daß sich die Frau nach einem Streit das gute Wort wünscht im Gegensatz zum Mann, für den der Wunsch nach dem intimen Akt die Versöhnungsgeste bedeutet (58). Das heikle Problem Beruf — Familie wird klug und differenziert angesprochen (49), dann aber würde man sich eine ausführlichere Behandlung wünschen.
Zusammenfassende Kernsätze: „‚Die Frau' gibt es nicht, ebensowenig wie ‚den Mann', weil die Reifegrade der einzelnen Menschen, wie aus dieser Arbeit hervorgehen sollte, sehr verschieden sind" (112). — „Nicht die Frau hat den Mann aus seiner angestammten Vormachtstellung verdrängt, auch wenn sie ins Berufsleben einzieht. Die Umwälzung der gesamten Lebensweise hat beide betroffen" (118). — „Wie die Frau als einzelne ihre Rechte, aber auch ihre Pflichten wahrnimmt, wird von Milieu, Bildung und ihrer menschlichen Reife abhängen. Die allein bestimmt, ob sie sich dem Manne ebenbürtig weiß oder nicht" (120). — „Zu erstreben ist die bestmögliche Selbstverwirklichung, wie es der je und je konkreten Frau entspricht, sowie Zusammenstehen und -wirken mit dem Manne in dem jeweiligen Lebensbereich" (121).

Linz *Bernhard Liss*

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

Ausgangspunkt des Dokumentes 8 der Schweizer Synode 72 war: Auch in einem Wohlstandsland gibt es sozialen Notstand. Das waren die Fragen: in welchen Bereichen findet sich soziale Not, wo liegen die Ursachen, mit welchen Mitteln kann Abhilfe geschaffen werden? — Dieses Taschenbuch stellt die Aussagen der Synode 72 zum Thema „Soziale Aufgaben der Kirche" vor und kommentiert sie. Für den Nicht-Schweizer ist freilich das Ineinander der Berichte der (Sach-)Kommissionen und der Texte der einzelnen Diözesansynoden in Verbindung mit den Erläuterungen etwas verwirrend.
Der Kommentar bezeichnet das Dokument 8, unter großen Schwierigkeiten erarbeitet und verabschiedet, als „ein Manifest im echten Sinn des Wortes: eine Grundsatzerklärung auf dem Boden der eigenen Wertvorstellungen zum Sozialbereich und ein Handlungsprogramm für die Zukunft" (25). Vor allem zeigt das Synodendokument Problemfelder (wie soziale Kirche — glaubwürdige Kirche) und Einsatzschwerpunkte (z. B. besonders benachteiligte Gruppen), die der Kirche in der Schweiz als ganzer, aber auch jeder einzelnen Pfarre, der die Synode als lebendige Basis des kirchlichen Engagements besondere Bedeutung beimißt, gestellt sind.

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

Die Synode 72 der kath. Kirche in der Schweiz erklärte sich nicht nur für Fragen wie Glaubensverkündigung, Gottesdienst, Sakramente, Caritas . . . zuständig, sondern auch für Wirtschaft und Politik. Denn: Kirche und Christen haben sich um das „Humanum" in diesen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu sorgen, dürfen sich deshalb nicht davon fernhalten; aktiver Einsatz für die Gerechtigkeit ist geboten. Das Taschenbuch greift diese zwei innerlich miteinander verbundenen Synodenthemen auf und berichtet im ersten Teil über die „Verantwortung der Christen in Arbeit und Wirtschaft", im zweiten geht es um die „Beziehungen zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften".

Im Dokument „Wirtschaft" zeichnet sich die veränderte wirtschaftliche Lage ab: Die am Beginn der Synode (1970/71) herrschende wirtschaftliche Hochkonjunktur war durch Rezession und Krise abgebaut worden. Die Synode war betroffen von der Angst der schweizerischen und ausländischen Arbeitnehmer um ihren Arbeitsplatz. — Interessant auch die Spannungen, die sich im Verlauf der Diskussion um diese Vorlage ergaben: die (Mehrheits-)Gruppe, die grundsätzlich die bestehende marktwirtschaftliche Ordnung bejahte und Verbesserungen durch systemkonforme Maßnahmen erwartete, stand gegen eine Minderheit, die — mehr emotional — ein grundlegendes Unbehagen gegenüber den bestehenden wirtschaftlichen Verhältnissen zum Ausdruck brachte und statt Reformen mehr eine radikale Bewußtseinsumbildung forderte. Eine Spannung, die sich derzeit wohl quer durch die Christen der westlichen Industriestaaten zu ziehen scheint. — Darüber hinaus fanden einheitliche Stellungnahmen gesellschaftspolitisch relevante Fragen wie die Forderung nach wirtschaftlicher Mitbestimmung, nach vermehrter Menschlichkeit am Arbeitsplatz und im Betrieb, die Probleme einzelner Arbeitnehmergruppen, die Gefahr des Machtmißbrauches.

Der 2. Teil des TB enthält — nach einer kurzen Entstehungsgeschichte der Vorlage — eine theol. Begründung des politischen Auftrages der Kirche und der einzelnen Christen — und folgt dabei den Grundsätzen der Pastoralkonstitution. Diese ist auch für die Beurteilung wichtiger Fragen im Spannungsfeld von Kirche und Politik maßgebend, z. B. für den Pluralismus in Gesellschaft und Kirche: „. . . derselbe christliche Glaube (kann) zu verschiedenen politischen Engagements

führen . . ." (114). — Aus diesem Pluralismus ergibt sich die Empfehlung von Zusammenschlüssen gleichgesinnter Christen in Gruppen und Verbänden. Parteien, die das „christlich" in ihrem Namen haben, müßten sich aber fragen, ob das nicht zu Mißverständnissen führen könnte. Für beide Vorlagen (so die Kommentatoren) gilt: Die Glaubwürdigkeit der Texte entscheidet sich nicht zuletzt darin, ob diese auch und zuerst innerkirchlich verwirklicht werden, beispielsweise werden genannt: der Pluralismus, die Eigen- und Mitverantwortung . . .

Linz *Walter Suk*

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.—.

Der „Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit" über „die Grenzen des Wachstums" brachte 1972 für einen unbekümmerten Glauben an den wirtschaftlichen Fortschritt eine nicht mehr zu verbergende Ernüchterung. Wirtschaftskrisen und ihre vielfältigen Folgen verstärkten die Kritik weiter Kreise an der kapitalistischen Wirtschaftsweise und -ordnung, denn auch wirtschaftspolitische Gegenmaßnahmen brachten nicht den erwünschten Erfolg. Da die Wirtschaft ein unabdingbares Bedingungsfeld unseres privaten und gesellschaftlichen Lebens ist, muß gefragt werden, ob in ihrem Mittelpunkt (noch) der Mensch steht oder ob dieser (so lautet ein immer wieder erhobener Vorwurf) nicht zum Objekt betriebswirtschaftlicher Rationalität und unechter Bedürfnisse entfremdet wurde. Kritische Reflexion, Auseinandersetzung und (über die Analyse hinausgehende) Konzepte tun not, statt Flucht ins Pragmatische oder in die Resignation, um die Verbesserung, Veränderung unserer Gesellschaft einleiten zu können.

Hier liegt auch der Ort dieser (Streit-)Schrift, die darauf aus ist, die „Diskussion zu den Grundlagen des ökonomisch-politischen Handelns . . . öffentlich zu führen . . ." (167). Als erster Schritt dazu sind die Stellungnahmen von Parteien und Verbänden gedacht, in denen sich schon sehr deutlich die beiden wirtschaftspolitischen „Lager" abzeichnen. Das Gespräch müßte aber weitergehen, dürfte nicht auf mehr oder weniger akademisch diskutierende Spitzengremien beschränkt bleiben, müßte alle Betroffenen erreichen (und wer ist das nicht) und zu Wort kommen lassen, damit es so (von unten nach oben) zu neuen Orientierungen kommt.

Manches mag in dieser „Anfrage" dem Leser zu einseitig dargestellt erscheinen, z. B. die derzeitige Krise als Dauer- und Systemkrise, das Überschußmotiv, manche Erwartungen zu utopisch und damit auch zu ideologisch klingen, z. B. wenn die selbständige Mitbestimmung aller von den Entscheidungen Betroffenen, auch im Betrieb und Unternehmen, als neues Lenkungssystem und als der Weg und als das Ziel und als der Garant qualitativen Wachstums hingestellt wird. Diese Einwendungen mögen alle zutreffen, das Anliegen dieser Schrift (entsprechend Art. 64 der Pastoralkonstitution) bleibt: Wie kann besser die „fundamentale Zweckbestimmung des Produktionsprozesses" erreicht werden, die „weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst . . . am ganzen Menschen" besteht.

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Soziallehre der Kirche.* Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. (236.) Europa-Verlag, Wien 1977. Paperback S 126.—, DM/sfr 18.—.

Die Soziallehre der kath. Kirche findet seit einiger Zeit wieder größeres Interesse, eine stärkere Hinwendung zu ihrem Gedankengut ist zu beobachten. Andere gesellschaftspolitische Orientierungsversuche haben (wie der Neomarxismus) an Faszination eingebüßt, ihre ursprüngliche Frische und den Zukunftsschwung verloren. Übrig bleibt oft ein grundlegendes Unbehagen mit den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen, weil mit ihnen das „liberalistische Egoismusprinzip" (R. Lay) untrennbar verbunden und immer wieder das Wirtschaftliche über das Soziale zu siegen scheint.

Um die kath. Soziallehre kennenzulernen, ist die Kenntnis der sozialen Rundschreiben der Päpste und anderer kirchlicher Dokumente unerläßlich. Seit 1975 liegen diese „Texte zur katholischen Soziallehre" vor, hg. vom Bundesverband der Kath. Arbeitnehmerbewegung, betreut und mit einer Einführung versehen von O. v. Nell-Breuning, dessen Lebensgeschichte mit der Geschichte der Soziallehre eng verbunden ist. Die Kenntnis der Dokumente genügt aber für eine Auseinandersetzung mit der kath. Soziallehre nicht. So hat Nell-Breuning nun auch zusammenhängende Erläuterungen zu den einzelnen Texten verfaßt, die ein Verständnis der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge ermöglichen. Sie zeigen auf, wie die Soziallehre gewachsen ist aus Not, Ungerechtigkeit und auch aus den (Streit-)Fragen, die das menschliche Zusammenleben aufwirft, und wie sie bemüht ist, auf neu auftauchende Fragen neue Antworten zu geben. Die Erläuterungen machen auch deutlich, daß diese Lehre wohl ein „Gefüge von offenen Sätzen" (H. J. Wallraff) ist, aber kein „System" und keine „Sozialapotheke", und dynamische Reflexion ihres obersten Prinzipes: der Mensch ist Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Ein-

richtungen und Prozesse mit der jeweiligen Situation, um so zu Handlungs-Orientierungen zu kommen.

Mit diesem bisher einzigen zusammenhängenden Kommentar zu den Sozialdokumenten der Kirche ist die Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der kath. Soziallehre in ausgezeichneter Weise möglich.

Linz *Walter Suk*

KIRCHENRECHT

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.—.

Im Zusammenhang mit der Möglichkeit von Ehescheidung und Wiederheirat in der Disziplin der kath. Kirche taucht immer wieder die Frage nach der dogmatischen und rechtlichen Tragweite der Aussagen des Tridentinums auf. Insbesondere ist es c. 7 der 24. Sitzung (1563), der schon zu wiederholten Malen in mehr oder minder großangelegten Untersuchungen auf seinen Stellenwert hin geprüft wurde ("Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam [cf. Mc 10; 1 Cor 7], propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: an. s."). Die herrschende Lehre ist durch Fransen und neuerdings Bressan geprägt und läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß in der eigenartig verklausulierten Formulierung des c. 7 *kein Dogma* im Sinne der kath. Glaubenslehre zu erblicken sei. Bressan formulierte als Ergebnis seiner Untersuchung, daß der Kanon zwar über den Status eines rein disziplinären Dokuments hinausgehe, aber doch wiederum nicht als eine dogmatische Definition der Unauflöslichkeit der Ehe anzusehen sei (Bressan, Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori. Rom 1973). — Daß indes die Formulierung des c. 7 Interpretationsschwierigkeiten Tür und Tor öffnen würde, liegt auf der Hand, und so ist denn auch im Verlauf der Jahrhunderte schon eine bunte Palette von Meinungen über seine Tragweite vertreten worden, die von dogmatischer Definition einer geoffenbarten Wahrheit bis zur rein disziplinären Aussage ohne jedweden dogmatischen Stellenwert reicht.

Angesichts dieser bisherigen Vielfalt der Meinungen nimmt man das Buch Bruns' mit Spannung zur Hand. Schon ein Blick in das verwendete Quellenmaterial und die Art des Umgangs mit diesem zeigt, daß B. mit einer über das gewöhnliche Maß hinausreichenden Sorgfalt zu Werke gegangen ist. Als besonderes Verdienst muß angesehen werden, daß der theologiegeschichtliche Hintergrund der in Rede stehenden Entscheidung des Konzils aufgehellt wurde. Die Konzilsväter mußten einerseits die Lehre Luthers zurückweisen, der eine kirchliche (päpstliche) Kompetenz in Ehesachen rundweg bestritt, andererseits hatten sie sich mit jenen katholischen Theologen zu befassen, die (wie Erasmus, Cajetanus und Ambrosius Catharinus) eine päpstliche Kompetenz auch für eine Scheidung der geschlossenen und vollzogenen Christenehe annahmen.

Das Ringen um eine Formulierung, die möglichst wenig Anlaß zu Konflikten bieten, andererseits aber doch die kath. Auffassung klar zum Ausdruck bringen sollte, tritt aus den von B. eingehend herangezogenen Konzilsakten plastisch zutage. Umso mehr aber setzt das Ergebnis seiner Untersuchung in Erstaunen, da B. c. 7 schlechthin als eine dogmatische Definition der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit ansieht. „Die Ehescheidungslehre des can. 7 muß nach dem Verständnis und der Intention der Konzilsväter als ein Dogma auch im modernen Sinn des Wortes verstanden werden: Eine von Gott formell oder wenigstens virtuell geoffenbarte Glaubenswahrheit. Das diesbezügliche Ehescheidungsrecht der katholischen Kirche beruht demnach auf dem göttlichen Recht" (156). Offensichtlich aber vermag dieses Ergebnis B. selbst nicht ganz zu befriedigen, denn er sieht die Besonderheit *dieser* dogmatischen Definition darin, daß die Leugnung der vom Tridentinum als Glaubenswahrheit definierten kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit *ausnahmsweise nicht Häresie bedeuten* solle. Zur Häresie werde diese Leugnung erst dann, wenn damit der gegen die Kirche gerichtete Vorwurf des Irrtums verbunden sei (155 f). Diese Ausnahmestellung sieht B. formal in der Formulierung „Si quis dixerit, Ecclesiam errare..." begründet; materiell sei sie von der Rücksichtnahme auf die eine liberalere Scheidungspraxis gewohnten Griechen und auf die Lehre jener Kirchenväter bedingt, die die Unzuchtsklauseln bei Mt im Sinne einer Scheidung mit der Möglichkeit der Wiederverheiratung interpretierten.

Ich muß gestehen, daß mich an diesem Ergebnis weniger die These von der Dogmatisierung der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe überrascht (diese Behauptung ist ja nicht neu), sondern daß es ein Dogma geben solle, das man „straflos", d. h., ohne vom Anathem getroffen zu werden, leugnen könne. Selbst wenn eine solche Konstruktion im Lehrgebäude der kath. Kir-

che möglich sein sollte (mir persönlich scheint das zweifelhaft), so müßten doch für eine solche These gewichtigere als die von B. beigesteuerten Argumente zur Verfügung stehen! Die Textgeschichte liefert den angestrebten Beweis meines Erachtens nicht.
So trübt sich leider das Bild der ansonst ausgezeichneten Studie. Es hat den Anschein, als sei B. zu sehr mit einer vorgefaßten Meinung ans Werk gegangen und habe zu wenig unbefangen die Quellen sprechen lassen. Angesichts der sonst zu beobachtenden kritischen Sondierung und Sichtung des Quellenmaterials stellt sich die angenommene Besonderheit der dogmatischen Formulierung als eigentümlicher Bruch im wissenschaftlichen Argumentieren dar.

Über den genauen Inhalt der Ehelehre des Tridentinums, insbesondere in bezug auf die Frage von Scheidung und Wiederverheiratung, ist daher sicher noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

RATZINGER J. / LEHMANN K., *Mit der Kirche leben.* (77.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 9.80.

Ratzinger analysiert den Normalchristen und die Kirche hinsichtlich ihrer Identifizierungsmöglichkeit („Identifikation mit der Kirche"). Normalfall heute ist der „Auswahlchrist" (Zulehner). Wie verhält sich diese Tatsache zur Norm? Das marktwirtschaftliche Modell der Kirche ist abzulehnen. Auf der Suche nach Identität wird der Mensch erst in seinen Identifikationen er selber. Da die Kirche nie von ihrer konkreten geschichtlichen Erscheinung abzutrennen, mit ihr auch nicht gleichzusetzen ist, darum ist eine Totalidentifikation mit dem jeweiligen Zustand der Kirche illegitim. Der Mensch findet Heil nur in der Identifikation mit Gott, die nur in Christus möglich ist, „weil Gott sich in ihm selbst mit dem Menschen identifiziert hat" (33). Daraus folgert R.: „Kirche ist umso strenger gegeben, je reiner die Identifikation mit Christus zutrifft; im Vollsinn ist sie nur da, wo die Identifikation voll geworden ist, d. h. bei denen, die auch mit-auferweckt sind" (34 f). Der Christ sollte diesen qualitativen Grundentscheid der Kirche mitvollziehen; er wird zwar dadurch keineswegs alles überblicken oder subjektiv assimilieren können, er betritt jedoch „fromm und kritisch" (40) die richtige Fährte in Richtung des Ganzen.

„Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?" Nach *Lehmann* setzt die positive Antwort eine Leidenschaft für Gott voraus, kraft deren der Mensch lebendiger Zeuge der Gotteserfahrung in unserer Welt sein soll. „Kirchlichkeit" besteht in der totalen Beziehung zu „Christus, dessen Zuwendung zur Welt sie geschichtlich darstellt" (58), also in einer doppelten Transzendenz, „nach innen" auf den Herrn hin, nach „außen" in die Welt hinein. Kritik an der Kirche besteht darum zu Recht, weil ihre Identität mit dem Herrn immer wieder verdunkelt ist. Die Stellung zu ihr muß sich ausrichten am „Geist des Verhältnisses, das zwischen Christus und der Kirche besteht" (61). Dadurch wird das Sündige an ihr nicht verharmlost. Solche vom Glauben genährte Kirchenkritik ist nachsichtig und barmherzig, so daß (auch im Wissen um meine Schuld) einer Identifikation mit der Kirche und einem radikalen Einsatz in ihrem Raum das Tor offen ist. Viele uns bedrängende Fragen werden dadurch zweitrangig.

Die Überlegungen der beiden Dogmatiker bieten grundsätzliche Antworten, indem sie die „Kirchlichkeit" in Jesus Christus begründen. Hier aber beginnt die schwierige, nie endende Arbeit, den „theologischen Ballonflug" (33 f) des Dogmatikers in die gelebte alltägliche Kirchlichkeit zu übersetzen, in die pastorale Praxis. Wird die „Enteignung der Privatexistenz" (50) nicht gelegentlich auf der kirchlich(-diplomatischen) oder ordens-autoritären Ebene zu bald angesiedelt? Wie oft und wo verhindert Versuchung zur Macht die geforderte „Aufhebung" der Kirchlichkeit (vgl. 58 f)? . . . Die Forderung nach der reinen Liebe, nach der unbesiegbaren Leidenschaft für Gott, nach dem „Leben in der völligen Drangabe an das Heil der Welt, ohne Rücksicht auf die eigene Person" (70) bedarf einer Ergänzung: Kirchlicher Dienst darf ein Hineinwachsen in diese Totalhingabe sein; sie am Anfang (ohne Anweg) bereits zu fordern, kann dem redlich seiner Schwachheit Bewußten den Mut nehmen, überhaupt aufzubrechen. Es wäre nicht nur von den in räumlicher und zeitlicher Hinsicht unbegrenzten Diensten (55) zu reden, sondern auch (angesichts der Überforderung vieler im Einsatz Stehender) von Rücksicht auf die Person und einem gesunden Haushalt der Kräfte.
Solche Fragen sprechen nur für den wegweisenden und anregenden Inhalt und lassen das Buch allen weiterempfehlen, die in dieser Kirche leben und arbeiten.

GERKEN ALEXANDER, *Euch ist es gegeben.* Vom Mut, den Glauben zu leben und zu verkündigen. (160.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 18.80.

Wer meint, ein frommes Erbauungsbuch in die Hand zu nehmen, wird überrascht sein von der Tiefe der Gedanken und von der Fülle theol. Implikationen. G. ist auf der Suche „nach Unmittelbarkeit und damit nach der Erfahrung Gottes" (17). Ob des göttlichen, nicht manipulierbaren Geschenkcharakters dieser Erfahrung spricht er sich immer wieder gegen alle transzendentalphil.

und -theol. Überlegungen aus, denn solche menschliche Hybris macht Gott zum Prinzip oder zur Idee, läßt Gott nicht Gott sein. Gott schenkt sich uns in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, und kann so erfahren werden: jenseits von Theozentrik und Anthropozentrik, denn „der unabdingbare Grund und der Einstieg christlichen Glaubens" (34) bleibt die Begegnung mit ihm; jenseits von Kontemplation und Aktion, die beim Christen „eine Ellipse mit zwei Brennpunkten" (40) bilden; jenseits von sakral und profan, denn in ihm ist der Unterschied personalisiert als Gefälle zwischen dem von der Sünde befreiten und dem erlösungsbedürftigen Menschen; jenseits von konservativ und progressiv, denn Gottes Wesen läßt sich nicht in eine Bewegungsrichtung der Zeit und Geschichte einkapseln. Im Vertrauen auf dieses Größersein Gottes und seines Heils wagt der Glaube auch den Gang ins Dunkel.

Im 2. Kap. zeigt G. die Grundhaltung der Armut und Anbetung als die „Tür zur Glaubenserfahrung" (60) und zu Glaubensmut. Aus der Größe Gottes folgert G., daß Gott sich „von vornherein" (71) auch im Modus der Abwesenheit zeige, besonders in unserer Zeit. In dem am Kreuz mit uns solidarisch sterbenden Jesus ist uns das Zeichen des Bei-uns-Seins Gottes auch in der Finsternis geschenkt. Die Gegenwart Gottes in der Welt wird als ausständige, verheißene Gegenwart erfahren, die zum Handeln in Taten der Liebe drängt. In Christus, dem „Urwort" und in den Zeugen Christi wird uns Gotteserfahrung zuteil. Die stärkste Erfahrung schenkt die Gemeinschaft Glaubender.

Das 3. Kap. spricht vom Glauben, der drängt, sich mitzuteilen. Dabei muß „die Einheit von äußerer und innerer Gnade, von Wort und Geist, von Sakrament und Glauben" (129 f), von Amt und Charisma, von Orthodoxie und Orthopraxie gewahrt werden. Christsein darf weder Auflösung ins allgemeine Menschsein noch Rückzug ins Getto sein; der konkrete Mensch Jesus Christus bleibt die unableitbare, alles übersteigende Antwort, das unterscheidend christliche Motiv bei aller Zusammenarbeit.

Das Buch ist ein leidenschaftliches Plädoyer für Gottes Wesen, Freiheit und Hoheit, für die Geschöpflichkeit des Menschen, für die Vorbehaltlosigkeit des Glaubens und die Dialektik unserer Glaubenserfahrung, für die Einzigartigkeit Christi und des Christentums. Die Kehrseite dieses Pathos sind jedoch die für diese Traditionen bezeichnenden Fragen und Bedenken. Ist die „Nichtmanipulierbarkeit Gottes und seines Heils ‚wirklich' Resultat" (58) und nicht eher Ausgangspunkt der Überlegungen? Wird ein (gelegentlich) voluntaristisch anmutender Begriff der Freiheit Gottes der Unwiderruflichkeit der Inkarnation gerecht (vgl. 35 f, 39 f, 75)? Müßte nicht der Anweg zum Glauben, das Von-unten-her, für den heutigen Menschen mehr aufgezeigt werden — sofern es der Ansatz zuläßt? Die Diskussion darüber führt in die unerschöpfliche Problematik des Verhältnisses Schöpfung — Erlösung, Philosophie — Theologie, Natur — Gnade, Anknüpfung — Neuheit. Viele der von G. Kritisierten gravitieren zum ersten hin, indes sein versuchter Mittelweg eher zum zweiten hinneigt. Die Fülle der theol. Anregungen, die praktischen Hinweise für die Verkündigung, der spirituelle Gewinn empfehlen das Buch allen Priestern und Seelsorgern.

Linz *Walter Wimmer*

LANGE JOSEF, *Ehe und Familienpastoral heute.* Situationsanalyse, Impulse, Konzepte. (300.) Herder, Wien 1977. Kart. S 220.—, DM 36.80.

Diese Dissertation zeigt im Bereich Ehe und Familie, wie sich die neu konzipierte Pastoraltheologie versteht, nämlich „als die Disziplin, die den Theorie-Praxis-Bezug ausdrücklich in seiner theologischen Relevanz aufgreift" (11).

Im 1. Teil werden Ehe und Familie in soziologischer und sozialpsychologischer Sicht behandelt. Der Leser findet den heutigen Stand gut dargestellt, wobei das ausführliche Inhaltsverzeichnis die Möglichkeit bietet, gewünschte Details leicht zu finden. Vf. widerspricht der These vom Funktionsverlust der Familie (50) und zeigt neben den spezifischen Gefährdungen auch die Chancen, die im gegenwärtigen Wandlungsprozeß liegen (72 bis 74). Der 2. Teil bietet eine Religionssoziologie von Ehe und Familie. Ein guter Einblick in die Ergebnisse der Untersuchungen, die im deutschen Sprachraum durchgeführt wurden. Bezüglich der Religiosität in kath. Familien kommt Vf. zu folgenden Ergebnissen: Partielle Identifikation mit der Kirche, Subjektivierung des Glaubens, Bedeutungsverlust der Ortsgemeinde, wachsende Distanz zur Kirche bei Jüngeren, abnehmende Kirchlichkeit bei einzelnen Kategorien von Katholiken, negativer Zusammenhang zwischen kirchlich-religiöser Praxis und Familienstand, negative Korrelation zwischen Urbanisierungsgrad und Intensität kirchlicher Religiosität, Sexualität, Ehe und Familie als persönlich zu gestaltende und zu verantwortende Bereiche und starke Bejahung öffentlicher Funktionen der Kirche (129—137). Das Ergebnis der Untersuchung des Zusammenhanges von Familie und Kirche ist hart und aufrüttelnd: „Die typische Familie ist die nichtkirchlich-christliche" (158).

Im 3. Teil (Ehe und Familie in theologischer Sicht) finden sich die Entwicklung der traditionellen Theologie, die theologischen Neuansätze und die kirchenamtlichen Aussagen sowie kritische Stellungnahmen, besonders auch über die Funktion des Rechts in der

Kirche. Die Situation der heutigen Ehe- und Familienpastoral und pastoraltheologische Impulse für ein „kairologisches" Gesamtkonzept bilden den 4. Teil. Vf. vermerkt, daß die kirchliche Sorge um Ehe und Familie bis in die Gegenwart vorwiegend an der Vergangenheit orientiert war (209). Zwei unterschiedliche Weisen, die Probleme von Ehe und Familie zu sehen, finden sich im kirchlichen Raum: Die eine (meist kirchenamtliche) sieht vor allem die Bedrohung der Institution, die andere (mehr pastorale) „überlegt, wie sich Hilfe für Menschen, die sich in einer Notlage befinden, mit den grundsätzlichen Aussagen der Kirche über das Wesen und den Charakter der Ehe vereinbaren läßt; Modifikationen bisheriger Vorstellungen in Lehre und Praxis der Kirche sind unausweichliche Folge" (279).

Anschaffen werden sich dieses Buch vor allem jene Seelsorger, die es lieben, gelegentlich in der eigenen wissenschaftlichen Bibliothek zu schmökern und die ein besonderes Interesse an der Ehe- und Familienpastoral haben.

Linz *Bernhard Liss*

ERHARTER H. u. a. *Prophetische Diakonie.* Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral. (FS f. F. Klostermann) (348.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 198.—.

Zweifellos trifft der Titel Werk und Wirken F. Klostermanns, dem Mitarbeiter und Freunde dieses beachtliche Werk zum 70. Geburtstag gewidmet haben. Es greift das „zentrale Anliegen" des Geehrten auf, dem es „in seinem ganzen Wirken um die Zukunft der Kirche, um die Verlebendigung der Gemeinden und um die Überwindung der Desintegration zwischen der Theologie und den Erkenntnissen der Humanwissenschaften geht" (8).

In einer 1. Reihe von Beiträgen geht es um „Denken und Handeln für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft". Wie die Kirche in Gegenwart und Zukunft handeln soll, ist Gegenstand pastoraler Planung aus der Kraft des Geistes als des „verändernden Prinzips der Kirche" (G. Otto). Über konkrete Pastoralplanung (A. Müller über Bemühungen um einen Schweizer Pastoralplan, H. Erharter über Geschichte und Leistung des Österr. Pastoralinstituts, F. Haarsma über Holland, Th. Nyiri über die Funktion der Theologie in der Kirche Ungarns) wird aus erster Hand informiert. Aber es geht auch prinzipiell um die Problematik der „Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen" (J. Lange) und um eine „Realutopie": Ökumene (W. Dantine). Wird es der Kirche gelingen, vor den Augen einer immer kritischeren Umwelt als Ort der Freiheit zu erscheinen, gelöst vom Verdacht der Verteidigung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse, selbstkritisch gegenüber der eigenen Vergangenheit?

Eine 2. Gruppe von Beiträgen betrifft die „Erneuerung der Gemeinde und ihrer Dienste". Nur als „Lerngemeinschaft" (J. Müller) wird die Gemeinde zur „offenen", deren Glieder miteinander glauben und gemeinsam Verantwortung tragen für die Gemeinde und die gesamte Welt. Nur wenn es ihr gelingt, auch und gerade die „Diakonie als pastorale Tätigkeit" (W. Zauner), als der Verkündigung und den gottesdienstlichen Feiern und Vollzügen gleichwertig und gleichgewichtig zu sehen und zu leben, kann sie heute glaubwürdig sein. Das scheint den „Basisgemeinden" (über die R. J. Kleiner umfassend informiert) besonders gut zu gelingen, falls diese freilich in lebendigem Verbund mit Diözese und Gesamtkirche zu leben vermögen. Sehr beachtlich sind die Beiträge zu Fragen der „alten und neuen Pastoralberufe in der Kirche". P. M. Zulehners „pastoral-soziologische Problemskizze" versucht, in das „Dickicht" der „Landschaft der pastoralen Berufe" eine theol. verantwortbare Ordnung zu bringen. Unabhängig vom Priestermangel erfordert die sehr „zeit- und personintensive" heutige Seelsorge neue Typen und Träger kirchlicher Dienste. Aber an den theol. ungelösten Fragen des Zueinander von Amt und Beauftragung und an den anstehenden psychologischen und soziologischen Schwierigkeiten des Miteinanders der Träger der „alten" und „neuen" Dienste dürfen wir nicht länger vorbeigehen. Optimistischer schildert L. Karrer „Berufsbilder und Einsatzfelder der Laientheologen in der Pastoral"; freilich weiß auch er um die da und dort noch vorhandene „Lückenbüßerkonzeption" und „Notstandshypothese" und warnt vor zu früher Festschreibung eines Modells (etwa einer „Diakonisierung"). Höchste Beachtung verdienen G. Biemers „Überlegungen zum Problem der Identifikation mit der Kirche" bei Laien als Träger kirchlicher Beauftragung; er spricht speziell und unterscheidend von Laien-Religionslehrern und Pastoral-Referenten bzw. -Assistenten. Leitmotiv ist der Satz aus der Deutschen Synode: „Liebe zur Kirche und kritische Distanz müssen einander nicht ausschließen." Besonders angesprochen wird noch die Befähigung aller kirchlichen Seelsorger zur pastoralen Gesprächsführung (P. F. Schmid) und zur Erwachsenenbildung in der Gemeinde (Wiener Modell, vorgelegt von S. Heine/J. Müller/ I. Reisenbichler).

Unter den Beiträgen der 3. Gruppe, „Befreiende Erfahrungen im Umgang mit Symbolen", sei besonders hingewiesen auf H. Schuster, „Sakrament und Diakonie" (der vor übereilter Resignation ebenso warnt wie vor jeder Restauration; wo es ernsthaft um die Verwirklichung des Evangeliums Jesu geht, wird auch Diakonie zum „Sakrament"),

sowie C. Florestan, „Sakramente und Befreiung". Nicht wenige Jugendliche lehnen das System der Sakramente grundsätzlich als antiquiert ab; immer mehr Menschen verlangen nicht mehr nach ihnen, eine Minderheit akzeptiert sie aus familiären oder sozialen Gründen. Zweifellos gibt es heute Gläubige, die Sakramente ablehnen (die aktive Bemühung um Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit für wichtiger halten) und Ungläubige, die sie — evtl. mehr aus Gewohnheit oder gar Sentimentalität — begehren. Gewiß besteht das christliche Leben nicht in der Teilnahme an Riten, aber ohne Ritus verliert das Leben Freude und Tiefe wie Ernst. In einer lebendigen Begegnung mit den Ergebnissen heutiger Humanwissenschaften kann „Befreiung zur Kreativität" (G. Rombold) ebenso gelingen wie eine fruchtbare Begegnung von Seelsorge und Tiefenpsychologie (A. Kirchmayr/E. Ringel).

Zweifellos ist (bei aller Verschiedenheit der Einzelbeiträge) ein ebenso buntes wie informierendes und anregendes Buch entstanden, das der Gestalt und dem vielseitigen Lebenswerk des mit dieser Festschrift geehrten Pastoraltheologen würdig ist. Mögen es die eigentlichen Adressaten, die vielbeschäftigten Seelsorger sowie ihre verantwortlichen Vorsteher (wenn auch vielleicht in Auswahl), eifrig studieren! Der unbefangene, gelehrige und kritische Leser wird davon Gewinn haben.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

FORSTER KARL (Hg.), *Religiös ohne Kirche?* Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. (Topos TB 66) (109.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 6.80.

„Ein schwerer Fehler der Seelsorge ist es, wenn immer nur jene bekehrt werden, die schon bekehrt sind." So in etwa klagte schon 1909 der Wiener Pastoralprofessor H. Swoboda über die Seelsorge in der Großstadt. In der Zwischenzeit hat sich die pastorale Lage nicht nur in den Städten weiter verschärft. Auch in Landgebieten dominiert — wie vielfältige Umfragen zeigen — immer mehr „distanzierte Kirchlichkeit", mit der sich nicht nur die pastorale Theorie, sondern auch die pastoralen Gremien befassen. Eines der markantesten Dokumente eines Gremiums ist die Aussage des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken. Die Grundpapiere für den 1. Teil verfaßte L. Bertsch, für den 2. Teil K. Forster, für den 3. Teil K. Lehmann und W. Kaspar, für den 4. Teil L. Roos und K. Forster, der auch einen Kommentar hinzugefügt hat.

Im 1. und 2. Teil wird eine Analyse versucht. Auf dem Hintergrund der deutschen Synodenumfragen wird festgehalten, daß „distanzierte Kirchlichkeit" heute überwiegt, daß die Menschen gegenüber dem „Angebot der Kirche" sich auswählend verhalten und so gegenüber dem ererbten christlich-kirchlichen Lebenswissen in Distanz geraten. Der Buchtitel ist freilich höchst irreführend, weil keineswegs zum Ausdruck kommt, daß präzise eine bestimmte Form von Religiosität (die Forster leider auch im grundsätzlichen Kommentar nicht näher untersucht) durchaus im Raum der Kirche abgedeckt wird, während präzise christlich geformte Religiosität, also ein Leben aus dem Evangelium, aus dem Geist Jesu bei den Distanzierten nur kaum anzutreffen ist. Dazu fehlt (zumal wiederum im analytischen Teil) eine ausreichende kritische Auseinandersetzung mit der Distanziertheit: Neben der „auswandernden" Distanz der „Auswahlchristen" gibt es ja die kritisch-zentripetale Distanz jener „kritischen Christen", die um der Lebbarkeit des Christlichen unter den Bedingungen heutiger Lebens- und Welterfahrung für eine „Redefinition" des dabei durchaus unversehrten christlich-kirchlichen Lebenswissens ringen.

Der 3., überaus wertvolle theol. Teil stellt sich dem Problem der Distanz schon eher. Der Begriff „Identifikation" wird als untauglich abgewiesen, dafür tritt die Kategorie „Bindung". Entscheidend sind aber weniger die neuen Wörter. Wichtig ist, daß auch dem Heimatrecht in der Kirche zugesichert bleibt, der zwar manche Elemente des christlich-kirchlichen Lebenswissens nicht annehmen zu können meint, sich dieser Distanz aber bewußt bleibt und versucht, sie nach Möglichkeit in Richtung der Lebensorientierung seiner Kirche zu verringern. Von Bedeutung sind schließlich die Grundaussagen des pastoralen Schlußteils. Zwei Bilder markieren die Grundlinien: Pastoral der konzentrischen Kreise und Bildung von Zellen der Sozialisation und der Solidarität. Die Sache, die hinter den Bildern steht, ist einfacher als man vermuten kann. Zunächst wird zur Kenntnis genommen, daß es auch in der Kirche Menschen mit unterschiedlicher „Integration" in die konkrete, gesellschaftlich verfaßte, sichtbare Kirche gibt. Das wird zwar immer auch ein zu überwindender Zustand sein, doch bleibt die „volle Eingliederung" aller in die Kirche eine „eschatologische Utopie". Als dynamische Antwort auf die stets vorläufige pastorale Lage wird die Pastoral der „Zellen der Sozialisierung und der Solidarität" vorgeschlagen. Damit ist schlicht gemeint: Durch pastorale Anstrengung der „Glaubensweckung" sollen Menschen kirchlich „sozialisiert", in den Lebenszusammenhang der Kirche von Jesus her, also in die in der Kirche vorfindbare Art, das Leben zu leben und zu deuten, eingebunden werden. Zugleich soll gewachsene Christlichkeit, die ja durch nichtkirchliche Alternativen in wachsendem Maße unterwandert wird, dadurch geschützt werden, daß Christen in den Genuß der tragenden Hilfe anderer kommen: Dies meint „Zellen der Solidarität". In neuer Sprache wird somit die alte Gemeindeidee

schmackhaft gemacht. Wesentlich ist, daß Gemeindebildung durch die „Pastoral der konzentrischen Kreise" ergänzt wird. Sollte hierin die Erfahrung zu finden sein, daß manche Gemeinden in den letzten Jahren zu gettohaft verschlossen lebten? Das war zwar mit Klostermanns Prinzip Gemeinde nie gemeint, was aber eben keinen Schutz davor bot, daß die faktischen Gemeinden, Gruppen und Zellen eher selbstzufriedene „ingroups" gebildet haben. Wenn es gelingt, mit Hilfe des Papiers des Zentralkomitees viele selbstzufriedene Gemeinden wieder zu öffnen, ist Wichtiges erreicht. Dazu bedarf es allerdings noch der konkreten Ausformung einer hier gemeinten Pastoral für „kirchlich Distanzierte". Was zu entwerfen ist, kann als „Auswahlchristenpastoral" umschrieben werden. Ansätze dazu wären immerhin vorhanden.

Passau *Paul M. Zulehner*

LANGE JOSEF / LISS BERNHARD, *Zielgruppe Familie.* Materialien für Familiengruppen und kirchliche Familienarbeit. (192.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 142.—, DM 19.80.

Daß die Themen Ehe und Familie das gesamte pastorale Tun durchziehen, steht fest. Daß gleichzeitig auch die Unsicherheit vieler Seelsorger und pastoraler Mitarbeiter groß ist, zumal Christliches zu diesen beiden Themen zu sagen, ist auch erwiesen. Kaum ein Thema erzeugt nämlich so viele Dissonanzen zwischen dem „kirchlichen und gesellschaftlichen Wertsystem" (G. Schmidtchen) wie das der Sexualität und in Verbindung damit Ehe und Familie. So ist es allein deshalb schon zu begrüßen, daß zu diesem pastoral brisanten Thema fundierte und dennoch praktikable Studien erscheinen.

Lange verfaßte in dieser Arbeitshilfe den praktisch-theologischen Teil. Bedeutsam ist vor allem die solide Kenntnis ehewissenschaftlicher Forschung, damit die Kenntnis, wie es Menschen ergeht, wenn sie unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen „Ehe bauen". Die Privatisierung der Ehe, das verbreitete Vorverständnis der Ehe als nahezu illusionärer Ort grenzenlosen Glücks, die Aufgaben der Familie sowie die ungleichen Lebensbedingungen heutiger Familien kommen zur Sprache. Wichtig ist das Kap. über die Familie als Prozeß, in dem Themen wie personale Beziehung der Ehegatten als Basis der Familie, vom Patriarchat zur Partnerschaft, von der Dynamik und Stabilität heutiger Familie die Rede ist. Damit ist der Grund gelegt für ein behutsames Verständnis zum Teil neuartiger Problemfelder in den heutigen Familien und deren Ursachen (Emotionalisierung, Machtverhältnisse, Sozialisationsmängel). Ein eigener Teil bringt das Thema Religion und Kirche in Ehe und Familie zur Sprache und stellt die differenzierten Erwartungen der Menschen an die Kirche dar: Suche nach Stabilisierung, Distanz zu kirchlichen „Einsprüchen" in die privatisierte Ehe.

Liss bringt in seinem Beitrag reiche pastorale Erfahrungen aus der Ehe- und Familienberatung sowie der Ehevorbereitung mit ein. Seine 44 Thesen (aufgereiht nach der Abfolge pastoraler Vorgänge: Ehevorbereitung Jugendlicher, Vorbereitung nach vollzogener Partnerschaft, Gespräch vor der Hochzeit; Ehebegleitung, gelebte Partnerschaft, neuer Ausdruck alten Glaubens, Ehe und Elternschaft, Glück nach der Lebensmitte) sind vor allem deshalb bemerkenswert, weil in ihnen der Wandel im kirchlichen Ehe- und Familienverständnis in Kontrastthesen artikuliert und für die neue Position der Kirche auch plausibles Argumentationsmaterial zur Verfügung gestellt wird. Darüber hinaus zeigt eine überschaubare empirische Untersuchung die Verbreitung der alten und neuen Positionen unter Teilnehmern kirchlicher Bildungsveranstaltungen und Ehevorbereitungskurse in Stadt und Land. Auch das im 5. Teil zusammengestellte Arbeitsmaterial für Ehevorbereitung, Ehebegleitung, Elternbildung und Familiengruppenarbeit beruht auf diesen 44 Thesen.

Das Buch ist insgesamt für Seelsorger wertvoll, regt zur Auseinandersetzung an, vermittelt wissenschaftlich organisierte Erfahrungen über Ehe und Familie, zumal dem Ehelosen in der Pastoral, erhöht damit auch seine Kompetenz und Handlungssicherheit. Daß beim Versuch, die neuen Positionen schmackhaft zu machen, vereinzelt auch manche Nachteile der neueren Position nur zwischen den Zeilen erkennbar werden und nicht deutlich ausgesprochen sind (so macht z. B. Lange verständlich, warum es wegen der wachsenden Zuweisung des Gelingens der Ehe an die Partner die Beziehung von Haus aus labiler ist; unausgesprochen bleibt aber, daß das Scheitern einer solchen Beziehung nicht nur wahrscheinlicher, sondern zugleich auch katastrophaler sein kann), soll nicht daran hindern, das Buch zu lesen und vor allem phantasievoll mit dem wertvollen Arbeitsmaterial sich die eigene pastorale Arbeit mit Ehe und Familie zu erleichtern.

Passau *Paul M. Zulehner*

BUCHBERGER HANKE u. a., *Kirche, Gesellschaft, Politik.* Thesen, Texte. (104.) OÖ. Landesverlag, Linz 1977, Kart. lam. S 68.—, DM 10.—.

Zwei bemerkenswerte Tatsachen charakterisieren das Verhältnis von Kirche und Politik in vielen mitteleuropäischen Staaten: Da ist auf der einen Seite die Enttäuschung über die gesellschaftspolitische Ineffizienz der Christen in den Entscheidungen der letzten Jahre (z. B. Abtreibungsfrage, Ehescheidung etc.), die zum Teil auf eine Ratlosigkeit der Christen über den Grundstil ihres gesellschaftspolitischen Handelns zurückgeführt wurde

und bei manchen Politikern den Ruf nach dem „politischen Katholizismus" laut werden ließ. Auf der anderen Seite ist das Einverständnis selbst halboffizieller kirchlicher Texte (wie etwa des Fünfjahresberichts der Österreichischen Kirche zu ihrer eigenen gesellschaftspolitischen Tätigkeit), daß ihr Handeln eher reaktiv als schöpferisch-zukunftsweisend sei. Daß in solchen Tatsachen und Erkenntnissen der Wunsch nach einer theoretischen Neubesinnung auf den gesellschaftspolitischen Auftrag der Kirche und der Christen unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen enthalten ist, versteht sich. So ist es zu begrüßen, daß sich schon längere Zeit im Linzer Pastoralamt unter dem zur Zeit führenden Sozialethiker in der akademischen Landschaft Österreichs ein Arbeitskreis von engagierten Christen mit diesem Thema befaßt hat und Ergebnisse seiner Arbeit nunmehr der Öffentlichkeit präsentiert.

Nach definitorischen Anstrengungen zu den Begriffen Gesellschaft, Gesellschaftspolitik, Kirche wird ein faszinierender Überblick über die im Lauf der Geschichte entwickelten Modelle des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gegeben. Die reiche Vielfalt von Modellen reicht vom Beseelungs- über das Gleichgewichtsmodell, über das theokratische, das staatskirchliche, freigesellschaftliche und integralistische hin zum Belebungsmodell zumal Pius' XII., zum diakonalen Modell des II. Vatikanums oder nachfolgenden Modellen der politischen Theologie oder der Theologie der Befreiung. Zuletzt kommt noch ein pastorales Notmodell für laizistisch-atheistische Staaten (des Ostens etwa) zur Sprache. In einem 3. Teil werden aus den Texten der Kirche 16 Thesen herausdestilliert, in denen das heutige Selbstverständnis der „Kirche" zum anstehenden Thema zusammengefaßt wird. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Thesen fügt sich an, wobei auf eine deutlich vorhandene Kluft zwischen der theoretischen Neudefinition gesellschaftlichen Handelns der Christen und der Kirche und der Realität hingewiesen wird (z. B. Neigung der Kirche zur Legitimation jeweils vorfindbarer Ordnungen, Ängstlichkeit gegenüber gesellschaftspolitischem Pluralismus der Christen, etwa in verschiedenen politischen Parteien . . .). Im 4. Teil werden gesellschaftspolitische Aufgaben zusammengestellt. Hier kommen u. a. zur Sprache: Erhaltung und Förderung des christlichen Glaubens als Basismotivation politischen Handelns der Christen, Recht auf Freiheit und Selbstverwirklichung, Kirche als Gegenstruktur zur Gesellschaft etc. Dieser Teil ist unvermeidlich deshalb fragmentarisch, weil er im Ansatz der Versuch ist, heute anstehende gesellschaftspolitische Probleme aufzugreifen. Im Schlußteil wird schließlich eine sehr verdienstvolle Zusammenstellung relevanter Texte der Kirche aus dem letzten Jahrtausend vorgelegt.

Es ist zu hoffen, daß dieses überschaubare Büchlein inmitten parteilicher Interessenskämpfe um den Rückenwind der Kirche ein wenig Ernüchterung auslösen wird. In wachsendem Maße scheinen sich nämlich Christen (auf den verschiedenen Ebenen der Kirche) dagegen zu verwehren, einfach als Legitimation schon vorformulierter Teilinteressen (Parteien) „verwenden" zu lassen. Zugleich wächst bei ebensovielen das Bedürfnis nach konkretem (und daher doch wieder parteipolitisch konkretisiertem) Einsatz. Von da her stellt sich die im vorliegenden Büchlein auch nicht diskutierte Frage, nach welchen Modellen die Kirche im eigenen Haus, unter ihren eigenen Mitgliedern, mit einer parteipolitischen Vielfalt leben kann.

Passau *Paul M. Zulehner*

FUNK RAINER. *Frömmigkeit zwischen Haben und Sein.* Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefebvre". (Kritische Texte 17) (51.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

Vf. sieht in der Alternative „Haben — Sein" nach Erich Fromm ein Kriterium, das ihn befähigt, Anfragen zu stellen, deren Ernstnehmen für die Zukunft einer glaubwürdigen Kirche entscheidend sein kann. Es ist sehr zu begrüßen, daß er, einem tief verwurzelten materialistischen Zeitgeist entgegen, das „Haben" in Frage stellt. Tritt es doch auch unerkannt in religiösem Gewand auf. F. analysiert ausführlich das Syndrom einer am Haben orientierten Geisteshaltung: Angst um Verlust der Identität, zwanghaftes Sicherheitsbedürfnis, Verdinglichung des Religiösen etc. Damit sind entscheidende Anfragen an die „Bewegung Lefebvre" (und nicht nur an sie) gestellt. Die Aufforderung zur Selbstprüfung kann kaum ernst genug genommen werden. Der schmale Bd. bietet dazu sehr viel Anregung. Besonders erfreut das klare Bekenntnis zum II. Vatikanum, zur Bibel, zu Abraham, zum Exodus, vor allem aber zum Haben-Verzicht Jesu selbst.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

KETTLER WALTER (Hg.), *Der Lebensbaum.* Ein Ursymbol aus Mythos und Tiefenpsychologie. Impulse für die Glaubensunterweisung. (Pfeiffer-Werkbuch 135) (204.) München 1976. Kart. DM 19.80.

Das Buch geht einer recht originellen Idee nach. Das kräftige und vielschichtige Symbol „Baum" wird in seinen verschiedenen Dimensionen ausgeleuchtet. Der Baum als Bild unseres Menschseins; der Baum als Bild für die Person. Der Baum, der im Dunklen wurzelt und in Helle emporwächst, der abhängig ist von äußeren Umständen, der Richtpunkt und Ziel ist, ohnmächtig und unbeweglich, kann zum Bild für menschliches Sein werden.

Das, was den Menschen ausmacht, sein Zusammengesetztsein aus Materie und Geist, aus Bewußtsein und Unbewußtsein, aus Vorbestimmtsein und Chance der Freiheit, kann in einem *Begriff* eigentlich nicht ausgedrückt werden, nur im *Symbol*. Diese Überlegung zieht sich durch die einzelnen Kapitel des Buches, in denen der Lebensbaum einmal in Mythologie, Dichtung und Tiefenpsychologie betrachet wird, dann in der jüdisch-christlichen Überlieferung. Ein praktischer Teil mit Hinweisen für Unterricht und Predigt ergänzt die Ausführungen und bringt das Element des Werkbuches ein.
Jedem, der unter der Dürre und Abstraktheit heutiger Liturgie und Katechese leidet, ist das Buch zu empfehlen.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

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

Da heute bei den „Fundamenten" anzusetzen ist, versteht sich das Buch als ein Plädoyer für das Gespräch zwischen Religionspädagogik und Fundamentaltheologie. S. geht von der Tatsache aus, daß Gott für die meisten Menschen heute eine Leerformel geworden ist, mit der sie keinen Inhalt verbinden können. Religiöse Erziehung wird sich daher lange im Vorfeld des Glaubens bewegen müssen. Sie wird bei den Grunderfahrungen (Zeit, Geschichte, Liebe, Schuld, Tod) ansetzen und an ihnen aufzeigen, daß im Menschen Vorausetzungen für eine Offenbarung vorliegen. Diese Erfahrungen weisen eine Tiefendimension auf, die an das Geheimnis Gottes heranführt. Der Mensch ist ein heilsbedürftiges Wesen und er kann ein totales Heil nicht selber „machen". Er muß es lernen, dieses anzunehmen. Die Bibel sagt uns, daß sich das endgültige Heil von Gott her in Jesus Christus geoffenbart hat. Der RU wird sich auf existentiell bedeutsame Inhalte beschränken und „Kurzformeln" des Glaubens erarbeiten in einer sinnvollen Sprache, die der Wirklichkeit entspricht (die theologische Sprache ist oft durch Weltlosigkeit und Abstraktheit gekennzeichnet). Der anthropologische Ansatz für den Glauben ist besonders herauszustellen und auch auszusprechen.

S. behandelt dann einige spezielle Probleme, so die weithin feststellbare Indifferenz dem Glauben gegenüber und zeigt die Gründe auf: Der Götze Lebensstandard verdrängt den lebendigen Gott, das Problem des Bösen verstellt den Weg zum Gott der Liebe. S. zeigt mögliche Wege zur Transzendenzerschließung auf: Wieder kommt er auf die Grunderfahrungen zu sprechen, deren Transparenz für eine tiefere Dimension der Wirklichkeit aufzuzeigen ist. Es geht darum, die Sinne aufzuschließen, daß sie mehr als Vordergründiges wahrnehmen können. Die Symbolerziehung gehört hier herein, die Meditation in ihren verschiedenen Formen kann eine Hilfe sein, die Pflege von Fest und Feier. Auch die Begegnung mit Zeugen der Transzendenz ist sehr wichtig, und hier stellt sich dem Erzieher selbst eine sehr wichtige Aufgabe.

Ein weiterer Abschnitt bietet Hinwege zur Erlösungsbotschaft an. Auch hier gibt es viele Schwierigkeiten. Das Wort selbst sagt dem Menschen von heute wenig oder nichts. Es müssen daher vom Leben selbst über andere Wörter (Befreiung, Gerechtigkeit) Zugänge erschlossen werden. Der Erlösungsgedanke selbst muß von der Starre der juridischen Ausformulierung der alten Theologie befreit und als ein personales Geschehen gezeigt werden. Nicht nur die Inkarnation, vor allem Tod und Auferstehung, sind unter dieser Rücksicht zu sehen, sondern das ganze Leben Jesu. Erlösung ist (bei aller Betonung der entscheidenden Akte im Leben Jesu) ein fortlaufender Prozeß, der vom Menschen nicht bloß eine Annahme, sondern auch eine Mittätigkeit verlangt. Wichtig ist aufzuzeigen, wo man heute in der Welt und besonders in der Kirche Erlösung erfährt.

Der Eucharistie-Erziehung ist ein weiterer Abschnitt gewidmet. Auch hier gilt es, zuerst Vorfeldarbeit zu leisten. Die Kinder bringen vom Elternhaus zu wenig oder gar nichts mit, daß ein fruchtbarer Erstkommunionunterricht gestaltet werden könnte. Es kommt zu keiner dauerhaften Begegnung mit der Liturgie und den Sakramenten. Die Vorfelderziehung wird die Sinne öffnen und die Ursymbole (Licht, Wasser, Feuer, Brot, Mahl) erschließen und zugleich menschliche Grundhaltungen einüben: Danken können, Liebesfähigkeit, Verzeihen und Vergebung empfangen. Diese Erziehung wird schon im Vorschulalter zu leisten sein. Ein Rahmenplan dafür wird angeboten.
Das Buch scheint mir ein sehr wertvoller Leitfaden für jeden zu sein, der sich heute mit religiöser und speziell mit christlicher Erziehung befaßt. Manche Erfolglosigkeit kann verstanden, vielleicht auch vermieden werden, wenn man diese Probleme beachtet und Wege geht, die der Vf. aufzeigt.

Linz *Sylvester Birngruber*

HEINE SUSANNE, *Biblische Fachdidaktik.* Neues Testament. (253.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 166.—, DM 26.50.

Das Buch will keine praktisch-methodischen Ratschläge über den geschicktesten Aufbau einer Katechese von biblischen Themen geben. Es ist der Ertrag wissenschaftlicher Übungen zur biblischen Fachdidaktik, die an der Wiener Evang.-theol. Fakultät gehalten wurden. Enthalten sind grundsätzliche Überlegungen zur Vermittlungsproblematik biblischer Themen: Wie sich nämlich das Unanschauliche (Gott) denken läßt; ob man von

Gott, von Wundern, vom Leben nach dem Tod reden kann, ohne die intellektuelle Redlichkeit einzubüßen. Es geht um eine der kritischen Vernunft verpflichtete Transzendenz. Mit dem Blick auf die Lehrveranstaltung sollen Voraussetzungen für Gruppenprozesse geschaffen werden: Blockierungen sollen artikuliert, individuelle Denkprozesse respektiert, und auf Fehlwege soll ohne Angst vor Häresieverdacht eingegangen werden.
Ausgewählt sind besonders relevante Themen: Jesus v. Nazareth als geschichtliche Gestalt und Christus des Glaubens; das Wunder als Bestandteil des NT, wobei naive Wundergläubigkeit, rationale Wunderkritik und das Wunder als „Gottes Ruf an unser Herz" behandelt werden. H. merkt zwar an, daß die Erklärung der Wunder nicht bei der existentiellen Bedeutsamkeit stehen bleiben darf, aber man sollte m. E. auf die Faktizität der Wunder im NT noch größeres Gewicht legen. Es stimmt zwar, daß man das Wunder nicht als solches greifen kann und man nur Zugang zu ihm über die Wundergeschichte hat, aber ebenso richtig ist, daß jede Deutung ihren Sinn verliert, wo es nichts zu Deutendes gibt. Ende, Gericht und Jenseits ist ein weiteres Thema. Jesus schafft den Tod nicht ab; in seinem Gottesreichgedanken ist aber die Wirklichkeit des Glaubens an einen nicht endlichen Sinn des Lebens enthalten. Gericht bedeutet verantwortete Existenz. Der endgültige Tod ist das Urteil über ein Leben, das im Endlichen steckengeblieben ist. In bezug auf das „nahe Ende" wird die Einstellung der Apokalyptiker beleuchtet, zugleich gezeigt, wie sich die Predigt Jesu davon unterscheidet: Jesus gebraucht zwar apokalyptische Bilder, teilt aber nicht deren Daseinshaltung. Die „Naherwartung" sei über die Redequelle (Q) in die ntl Texte eingedrungen. (Eine Ansicht, die man teilen oder ablehnen kann, weil man ja über die Redequelle selbst viel zu wenig weiß.)
Das Buch regt dann zu Erhebungen bei den Schülern zu diesem Themenkreis an; die Gespräche sollen auf Tonband festgehalten werden als Grundlage zur weiteren Behandlung. Die Entmythologisierung nach dem Konzept Bultmanns in Richtung einer existentiellen Interpretation der bibl. Texte wird gebracht, aber auch die Grenze dieser Methode aufgezeigt. Es ist nämlich eine nicht zu rechtfertigende Verschränkung, wenn Bultmann nur die Vermittlung über das Wort gelten lassen will (die Begegnung mit dem Wort rufe zu einer Entscheidung!), aber die nichtverbale erfahrbare Wirklichkeit deutlich abwertet. Es gilt vielmehr: Ohne Wirklichkeit bleibt das Wort leer, ohne Wort bleibt die Wirklichkeit stumm.
Dem Gebet ist das letzte Kap. gewidmet. Die Angriffe der von Freud inspirierten Psychoanalyse werden breit dargeboten, und es wird ihnen entgegengehalten, daß es sich beim Beten um kein gegenständliches Gegenüber, wohl aber um ein erfahrbares Du handelt. Den zwangsneurotischen Verzerrungen religiöser Praxis, die von der Angst diktiert sind, wird der echte Ausdruck des Glaubens entgegengestellt. Bei der Behandlung der Gebetsmagie stellt H. auch das Gebet des Petrus vor der Erweckung der Tabitha in Joppe (Apg 9,40) und das Gebet des Paulus vor der Heilung des Vaters des Publius (Apg 28,8) unter diese Kategorie. Mir scheint das nicht angebracht zu sein. Über das Denken bekommt der Mensch Einsichten in den Geheimnischarakter des Daseins, und die konkreten Erfahrungen mit den Menschen führen zu einer lebendigen Gottesbeziehung. Sehr ambivalent ist ohne Zweifel das „Vaterbild", problemloser der Zugang zu Gott über das Erlebnis von Freundschaft und Liebe. Die zuletzt genannten konkreten Erlebnisse werden auch in ihrer Bedeutung für die Gotteserfahrungen der Schüler beleuchtet.

Das Buch gewährt den im wissenschaftlichen Denken geschulten und mit den von der Säkularisierung und dem Rationalismus der Aufklärung herrührenden Angriffe vertrauten Lesern wertvolle Einsichten, es ist aber keine leichte Lektüre.

Linz *Sylvester Birngruber*

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.

Ein RU der Oberstufe kommt ohne Texte nicht aus. Sie sollen das Thema nicht bloß theoretisch darstellen, sondern auch in der Verzahnung mit dem Leben zeigen. Beide Hefte zeigen dies exemplarisch an den schwierigen Themen Religion und Gottesfrage. Das 1. Heft bringt Erfahrungen mit Religion, u. zw. autobiographische Aussagen bekannter Autoren, Berufungserlebnisse des Mose, Jakobs, des Paulus, aber auch Buddhas. Daran schließen sich Definitionen und Aphorismen, die den Schülern einen begrifflichen Umgang mit dem Thema Religion erschließen sollen. Dann wird Religion phänomenologisch, psychologisch und soziologisch beleuchtet. Darauf folgt eine Selbstdarstellung der Religion aus dem AT, der griechischen Sage, aus Psalm und Kirchenlied. Das soll hinführen zur zentralen Frage des Heftes: Der christliche Glaube in der Krise, bedingt durch all die tiefgreifenden Wandlungen der Neuzeit, die man gern mit Säkularisierung umschreibt. Dabei bleibt aber das Heft nicht stehen: Es zeigt neue Wege auf, wie man Gott erfahren kann. Mit dem schulischen Bezug des Themas schließt das Heft.

Das 2. Heft behandelt die Gottesfrage. Es beginnt mit der Vieldeutigkeit des Wortes Gott, das sich letzten Endes als ein unbrauchbares, aber doch notwendiges Gefäß

für das Geheimnis erweist, das wir mit diesem Wort umschreiben wollen. Es kommen dann die Argumente für Gott zur Sprache, aber auch einige markante atheistische Positionen. Die biblische Rede von Gott schließt sich an. Es folgen theol. Entwürfe, dann werden Erfahrungen bedeutender Männer mit Gott gebracht, die auch dem Schüler einen Weg zeigen könnten, wie er selbst zu Gott kommen kann.

Die Übersicht zeigt, daß es sich um sehr brauchbare Materialien handelt. Sie werden aber nur dann für den Lehrer eine echte Hilfe sein, wenn die angekündigten Lehrerhefte auch eine methodische Aufbereitung bringen. Nur so wird ein pädagogisch verantwortbares Arbeiten gesichert.

Linz *Sylvester Birngruber*

FRAAS HANS-JÜRGEN, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter.* (259.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ^{2}1975. Kart. lam. DM 25.—.

In jüngster Zeit wurden die Veröffentlichungen, die sich mit religiöser Erziehung befassen, zahlreicher. Unter diesen hat dieses Buch eine besondere Stellung. Die Ausführungen sind theoretisch gut fundiert (ohne daß sie kompliziert und zu schwer verständlich würden) und zugleich auf die Praxis bezogen.

F. beginnt mit den grundlegenden Fragen wie den Zielvorstellungen einer religiösen Erziehung und der Religiosität überhaupt. Er weiß sowohl um die „politischen" Diskussionen, in denen manchmal sogar die Berechtigung einer religiösen Erziehung bestritten wird, wie auch um die Bedeutung, die man den Erkenntnissen der Psychologie einräumen muß. Er beschäftigt sich ausführlich mit der Bedeutung der Handlungskomponente wie der affektiven und der kognitiven Komponente in der religiösen Erziehung. Mit einer Überlegung über die Möglichkeiten und Grenzen, die durch die pluralistische Gesellschaft gegeben sind, beschließt er seine Überlegungen.

Vf. kommt aus dem evang. Bereich, kennt aber auch die kath. Tradition und weiß ihre positiven Seiten zu würdigen. Er ist sich der Vielschichtigkeit pädagogischer Arbeit bewußt, seine Ausführungen machen deutlich, daß die Lösung nicht in der Betonung *eines* Aspektes zu finden ist, daß man etwa bei aller Gefährlichkeit eines Zwangsdenkens in der Erziehung doch auch die Ordnungsstruktur nicht vernachlässigen darf. Seine Äußerungen wirken ausgewogen.

Wer mit religiöser Erziehung zu tun hat, sollte über die Inhalte, die hier in lesbarer und übersichtlicher Form geboten werden, Bescheid wissen.

Linz *Josef Janda*

LITURGIK

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.—.

Daß man ohne genaue Kenntnis der Quellen nicht über ein klischeehaftes Urteil zu bestimmten Phasen der Liturgiegeschichte hinauskommt, ist eine Binsenwahrheit, die durch sorgfältige Untersuchungen immer neu bestätigt wird. Mit seiner Habilitationsschrift vermittelt H. Erkenntnisse, die in der gegenwärtigen Diskussion um die Liturgiereform manchen vorschnellen Rückverweis auf den Josephinismus bzw. auf die Aufklärung als allzu leichtfertig und voreilig entlarven. Dennoch besteht der Reiz dieser Untersuchung (um das gleich vorweg zu sagen) im Entdecken der Parallelen zu gegenwärtigen Tendenzen. H., von B. Fischer auf die Fährte gesetzt, hat mit dieser Arbeit *sein* Thema gefunden. Die Art und Weise der Bearbeitung setzt einen Autor ins Licht, der Österreicher genug ist, sich mit Herz und Akribie gerade diesem „österreichischen" Thema zu stellen. In der Darstellung und Auswertung der umfangreichen Quellen, die nicht so leicht greifbar sind und deshalb ausführlich zitiert und zu einem geringen Teil im Anhang (543—561) zugänglich gemacht werden, verfolgt H. ein doppeltes Ziel, das im Aufbau seines Werkes gut zum Ausdruck kommt. Er zeigt die geschichtliche Entwicklung der Josephinischen Reform mitsamt ihren Umständen auf (1. Teil) und behandelt die einzelnen liturgischen Reformmaßnahmen bis ins Detail (2. Teil). Wie kam es zur gottesdienstlichen Reform des Josephinismus?

Im 1. Teil (25—397) entwickelt H. ein anschauliches Bild, das die Herkunft der gottesdienstlichen Reform des Josephinismus und ihre Durchführung zeigt, von ihren Anfängen unter Maria Theresia und ihrem Höhepunkt unter Joseph II., von der Entstehung der Gottesdienstordnung in Wien und ihrer Ausdehnung auf alle österreichischen Erbländer (seit 1783) bis zur Aufhebung der Gottesdienstordnung im Jahre 1850. Mit Sorgfalt geht H. dieser Epoche österreichischer Liturgiegeschichte nach. Aus seiner Darstellung der Vorgänge werden nicht nur Fakten greifbar, die in ihrer bunten Vielfalt und Fülle aus bisher teils kaum benutzten Quellen erschlossen werden; diese Quellen fließen so sehr, daß allein die Informationen (darunter auch Kuriositäten) den Leser bisweilen fast erdrücken; wenn H. dennoch der Gefahr entgeht, daß die eruierten Begebenheiten wie ein Brei überlaufen, dann ist das neben seiner guten Gliederung dem Umstand zu verdanken, daß er gleichzeitig die Grundtendenzen dieser Phase geschickt kenntlich macht. Die chronologische Ordnung erweist sich in diesem Teil als das naheliegende und richtige Gliederungsprinzip.

Im 2. Teil (401—526) behandelt H. einzelne Reformmaßnahmen; er beginnt mit der Messe und den übrigen Sakramenten, verfolgt dann Einzelmaßnahmen bezüglich der Andachten, des Kirchenjahres und der Begräbnisordnung; eigene Kap. sind den Themen Kirchenlied und Kirchenmusik, der Einschränkung von Schmuck und Aufwand sowie den liturgischen Büchern gewidmet. Die Maßnahmen und Auswirkungen der Josephinischen Gottesdienstreform sind nicht nur für den Liturgiewissenschafter von Interesse, sondern tragen auch im Dienste der Kirchengeschichte zu sachgerechter Urteilsfindung bei. H. arbeitet die Schwächen dieser staatlicherseits inszenierten Reformbemühungen deutlich heraus. Liturgische Neuerungen, die theologisch nicht fundiert sind, müssen im Vordergründigen stecken bleiben und sind schon deshalb zum Scheitern verurteilt. Nicht alles, was zeitgerecht erscheint oder einseitiger Motivation entspringt, ist von Dauer und dem liturgischen Vollzug förderlich. Die vehement betriebene Durchführung der Josephinischen Reform beseitigte zwar Mißstände, erwies sich aber (wie in ihrem Verlauf selbst bereits erkennbar wird) als nicht so erfolgreich, wie man zunächst erhofft hatte. Wo die rechten Kriterien für eine Neuordnung der Liturgie fehlen, stellt sich eine folgenschwere Verarmung des liturgischen Lebens ein, ein Vorgang, der uns, angesichts fragwürdiger Versuche, die aus privater Initiative kommen, heute nicht fremd ist.

Über 60 Jahre, also wenigstens zwei Generationen hindurch, war die Josephinische Gottesdienstordnung in Österreich (im wesentlichen) in Kraft, zweifellos eine „eigenständige und einmalige Entwicklung" (537), verglichen mit den Phasen, in denen aufklärerische Tendenzen in anderen Staaten wirksam gewesen sind. Die mit dieser Ordnung verbreitete Uniformierung des Gottesdienstes und die Beeinträchtigung seiner emotionalen Elemente prägte zugleich ein Verständnis der Pastoral, das sich bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jh. hinein ausgewirkt hat. Wo kaum der ernsthafte Versuch einer theol. Rechtfertigung praktischer Maßnahmen gemacht wird, wo staatliche Interessen in die Rechte der Kirche eingreifen und sogar das gottesdienstliche Leben entscheidend mitbestimmen, wo Entscheidungen in erster Linie zugunsten der Ratio und im Sinne eines einfachen, „vernünftigen" Gottesdienstes gefällt werden, wo eine Reform gegen das Glaubensbewußtsein des Volkes — „von oben herab" — verordnet wird, da wenden sich die Bemühungen, trotz einiger greifbarer Verbesserungen, die zu registrieren sind, gegen das Wesen der Liturgie, die es nicht erträgt, „verzweckt" zu werden.

Eine Reform, die nicht aus der Lebenskraft der Kirche selbst erwächst und nicht aus theol. Motiven kommt, muß sich (aufs Ganze gesehen) destruktiv auswirken. H. bietet mit seinem Werk die Möglichkeit an, für einen wesentlichen Bereich christlichen Lebensvollzugs aus der Geschichte zu lernen, wie man's nicht machen darf. Nicht zuletzt unter diesem Aspekt ist sein Buch zu begrüßen, das (wenigstens indirekt) auch einen Beitrag zur Bewältigung gegenwärtiger liturgischer Fragen leistet.

Münster/Wstf. *Theodor Maas-Ewerd*

SCHNITZLER THEODOR, *Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt.* In Stichworten, Übersichten und Bildern. (48.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 8.80.

In unserer nüchternen, vom Rationalismus geprägten Zeit erwacht mit der „Nostalgiewelle" ein neues Interesse sowohl an den profanen Volksbräuchen als auch an den Festen und am Brauchtum des Kirchenjahres; immer mehr Menschen fühlen sich vom Inhalt und der Glaubenskraft religiöser Zeichen und Bilder angesprochen. Sch. bietet in diesem mit Illustrationen reich versehenen Heft eine Frucht langer und intensiver Beschäftigung mit diesem Stoff; tabellarische Übersichten und stammbaumartige Darstellungen machen deutlich, wie Kirchenjahr und Brauchtum nicht nur kalendermäßig, sondern auch wesensmäßig und abstammungsmäßig zusammengehören. U. a. werden behandelt: St. Martin, Advent, St. Nikolaus, Weihnachten, Festtagsgebäck, heilige Woche und Ostern, Osterhase und Osterei, Himmelfahrt des Herrn, Pfingsten, aber auch Kirchengeschichte in Festen, Spiel der Farben, Sonntag. Die Broschüre will „dem Lehrenden und Unterweisenden rasche Auskünfte geben"; alle, die Interesse für Gestalt und Gestaltung kirchlicher Feste haben, die dem Sinn des kirchlichen Brauchtums nachgehen oder auch Anregungen und Informationen für die Pastoral suchen, werden hier brauchbare und wertvolle Hinweise finden.

Linz *Peter Gradauer*

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Wenn Gottesdienst Freude macht.* Aus den Erfahrungen einer Gemeinde. (152.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 15.80.

Die nachtridentinische Liturgie vollzog man richtig, wenn man alles so tat, „wie es geschrieben stand". Die erneuerte Liturgie ist schwieriger: Ein Liturge, der nur sein Meßbuch vor der Messe hernimmt und dann alles vorliest, was da steht, ist kein guter Hausvater; er reicht seiner Gemeinde gleichsam vitaminlose Konserven. Wir benötigen heute „Phantasie für Gott", wie es ein Buchtitel vor Jahren bezeichnete. Aber der Schritt von der Phantasie zur Phantasterei ist gelegentlich sehr groß. Wir brauchen da unbedingt die innerkirchliche Kommunikation, um positive Erfahrungen nutzbar zu machen, aber auch, um Holzwege und Sackgassen zu meiden und Dummheiten nicht allenthalben zu wiederholen. Diesen Dienst will Sch. leisten; er berichtet schlicht, wie es eine Gemeinde engagiert versucht und ausprobiert hat: Messe als Fest, Elemente des Spiels, der Kunst und der Zeichen im Gottesdienst, praktische Beispiele und Anregungen für Fronleichnam, Karwoche, Buß- und Kindergottesdienste etc.

Das Buch bietet eine Menge von Denkanstößen an und ist auch unter einem gegenwartsgeschichtlichen Aspekt interessant: Um 1965 bis 1975 erlebten wir vehement die „Antithese" der „Kreativität" zur überkommenen „These" rubrizistischer Liturgie. Dieser Pendelschlag war nötig und sollte in seinen Erfolgen nicht so schnell wieder eingebremst werden. Nicht um Einfallslosen und Ultrakonservativen zu gefallen, sondern um der theol. Wahrheit der Liturgie willen muß man sich aber doch gegenwärtig fragen, ob man der kultischen Dimension der memoria passionis et resurrectionis Domini gerecht wird, wenn man fortschreitend die kultischen Merkmale abstreift und dann geradezu nur noch „allegorisch" Gottesdienst feiert. Dann würden wir doch sehr viel ärmer werden und verleugneten die unaufgebbaren Gesetze des Kultischen, die der Eucharistie als Anamnese eingestiftet sind. Ich möchte da auf sehr tiefgründige (und noch „modernere") Erkenntnisse R. Schaefflers (etwa in Anthropologie des Kults, Freiburg 1977) hinweisen. Vielleicht gelangen wir dann zur gegenwärtig notwendigen „Synthese" des Liturgischen, das ja mehr als nur Handeln des Menschen, sondern vorher schon Handeln Christi (Lit. Konst. Art 7, 3/4) ist. Das sei nicht als Kritik an diesem anregenden Buch gesagt, sondern aus Liebe zur *ganzen* liturgischen Wahrheit.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

KUNSTGESCHICHTE

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

Dieser glänzend ausgestattete und reichbebilderte Bd. ist sicher eine der besten und präzisesten Monographien über die Baugeschichte eines österreichischen Stiftes, die wir momentan besitzen. Der ganze Baubefund ist aufs neue gewissenhaft untersucht und dokumentiert, alle erreichbaren Quellen sind aus den Archiven erhoben, die gesamte bisherige spezielle und allgemeine Literatur über das Stift und die Barockarchitektur überhaupt ist herangezogen und befragt. Das Ergebnis ist hocherfreulich. Die Untersuchung erfolgt naturgemäß entsprechend der historischen Entwicklung mit dem Schwerpunkt der ba-

rocken Bauten zwischen 1686 und 1747, die unter 5 Pröpsten als Bauherren und 3 Baumeistern (Carlo Antonio Carlone 1685 bis 1708, Jakob Prandtauer 1708 bis 1726 und Gotthard Hayberger 1744 bis 1747) erstellt wurden. Zuvor werden knapp, aber aufschlußreich die Vorgängerbauten untersucht: Die vorgotische Stiftskirche der Klostergründung (1071 unter Bischof Altmann von Passau), die spätromanische Krypta, die frühgotische Stiftskirche und die frühbarokken Umgestaltungen des 17. Jh. unter Propst Zehetner, von denen der Zwischentrakt des heutigen Stiftes erhalten ist. Die folgenden Kap. beschreiben dann den barocken Neubau, zunächst das Neubauprojekt (1684/85) als Ganzes (Gestalt, Datierung, Anlaß und Einordnung in das Stilwollen Carlones), dann nacheinander die Ausführung der einzelnen Teile: den Bau der Stiftskirche an der Nordseite des Komplexes; die Errichtung des breiten Westflügels des Stiftsquadrums in der Flucht der Kirchenfassade mit dem höchst genialen Treppenhaus Carlones samt Änderungen Prandtauers; anschließend die Aufführung des Konventflügels mit Dormitorien und Sommerrefektorium und des Südtrakts mit dem großen Saalbau; zuletzt die Schließung der letzten Baulücke des Stiftsgevierts im Osten durch den Bibliothekstrakt. Die Untersuchungen sind minuziös durchgeführt und in einem umfangreichen Anmerkungsapparat belegt. An Quellen sind beigezogen die Pläne und Ansichten und die Akten der Archive des Stiftes selbst und des Landesarchivs in Linz sowie die zeitgenössische gedruckte Literatur des 17. und 18. Jh. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ermöglicht die Einordnung der Bauten in die allgemeine Stilentwicklung. In 2 Anhängen werden die bildlichen und schriftlichen Quellen mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit vorgeführt, letztere den einzelnen Kap. des Buchs zugeordnet, sodaß man jeweils selbst leicht mit ihnen konfrontiert ist. Ein Register und ein Tafelteil mit 96 Abbildungen runden den Band zu einer beeindruckenden Darstellung des Stifts ab.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

RODT NORBERT, *Kirchenbauten in Wien 1945—1975.* Auftrag, Aufbau und Aufwand der Kirche von Wien. (Veröff. d. kirchenhist. Instituts d. kath.-theol. Fakultät d. Univ. Wien, hg. v. F. Loidl, Bd. 19) (586.) Dom-V., Wien 1976. Kart., lam, S 720.—, DM 120.—.

In der Nachkriegszeit war es in Wien notwendig, sich zunächst auf den Wiederaufbau zu konzentrieren. Als die Kriegsschäden nach und nach behoben waren, wurden allmählich neue Siedlungsgebiete erschlossen, es entstanden „Satelliten-Städte" am Stadtrand. Hatten sich Gemeinde und Privatinitiativen um die Neuerschließung von Wohn- und Siedlungsräumen zu sorgen, so mußte auch die Kirche in den neuen Trabantensiedlungen ihre Aufgaben wahrnehmen. Zunächst ging es um den Wiederaufbau zerstörter Kirchen und um den Neubau von Gemeindezentren in den neuen Siedlungsgebieten, die außer dem Liturgieraum auch Räume brauchten, in denen sich das pfarrliche Gemeindeleben entfalten konnte, entsprechend den Grundfunktionen einer christlichen Gemeinde: Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Da nicht immer genügend Bauplatz sowie Finanzmittel zur Verfügung standen, entwickelte man auch sog. multifunktionale Räume. Erzbischof-Koadjutor Franz *Jachym* wurde die Aufgabe übertragen, „durch Errichtung kirchlicher Bauten das religiöse Leben im Wiener Kirchensprengel wirksam zu machen, es auszuweiten und zu vertiefen". Sein langjähriger Sekretär hatte in dieser Zeit beim Wiener „Baubischof" Gelegenheit, das umfangreiche Material über die Thematik und Problematik des Wiener Kirchenbaues aus erster Hand zu bekommen.

Als Frucht einer fünfjährigen Forschungstätigkeit stellte er hier — soweit es ihm möglich war — einen informativen Rechenschaftsbericht über das Baugeschehen der Kirche von Wien in Zahlen, Daten und Fakten dar.

Es werden insgesamt 124 Objekte behandelt: 37 neuerbaute Pfarr- und 18 Ortskirchen, 7 Erweiterungs- und 5 Wiederaufbauten, 15 Studenten- und 27 Anstaltskapellen, 8 Gemeindezentren und 7 geplante Vorhaben. Die Einleitung befaßt sich mit der Kirchenbaubewegung im Bereich der Stadt Wien von 1750 bis zum Ausbruch des 2. Weltkrieges. Im Anhang finden wir ein Architekten- und Künstlerverzeichnis sowie zahlreiche Register, die das Arbeiten mit diesem Werk wesentlich erleichtern und ein weiterer Beweis dafür sind, daß dieses Buch wissenschaftlich exakt gearbeitet ist.

Wien *Heribert Lehenhofer*

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 1978

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 190.—	S 58.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 230.—	S 68.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 33.—	DM 9.50
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 460.—	bfr 140.—
USA	US-$ 12.60	US-$ 3.50
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

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-4020 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Wichtige Neuerscheinung
Unser Subskriptionsangebot

Horst R. Balz / Gerhard Schneider (Hrsg.)

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament

3 Bände mit jeweils ca. 1040 Spalten (ca. 520 Seiten in ca. 8 Lieferungen). Jährlich erscheinen etwa 5 Lieferungen.

Subskriptionspreis pro Lieferung Kart. DM 19,80, pro Band Leinen ca. DM 180,—, Erscheinungsbeginn ca. Mai 1978.

Das Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT) ist die fällige Antwort auf eine Fülle von Wandlungen und Neuansätzen in der fachwissenschaftlichen Diskussion ebenso wie im lernenden und praktischen Umgang mit dem NT in Hochschule, Schule und Kirche.

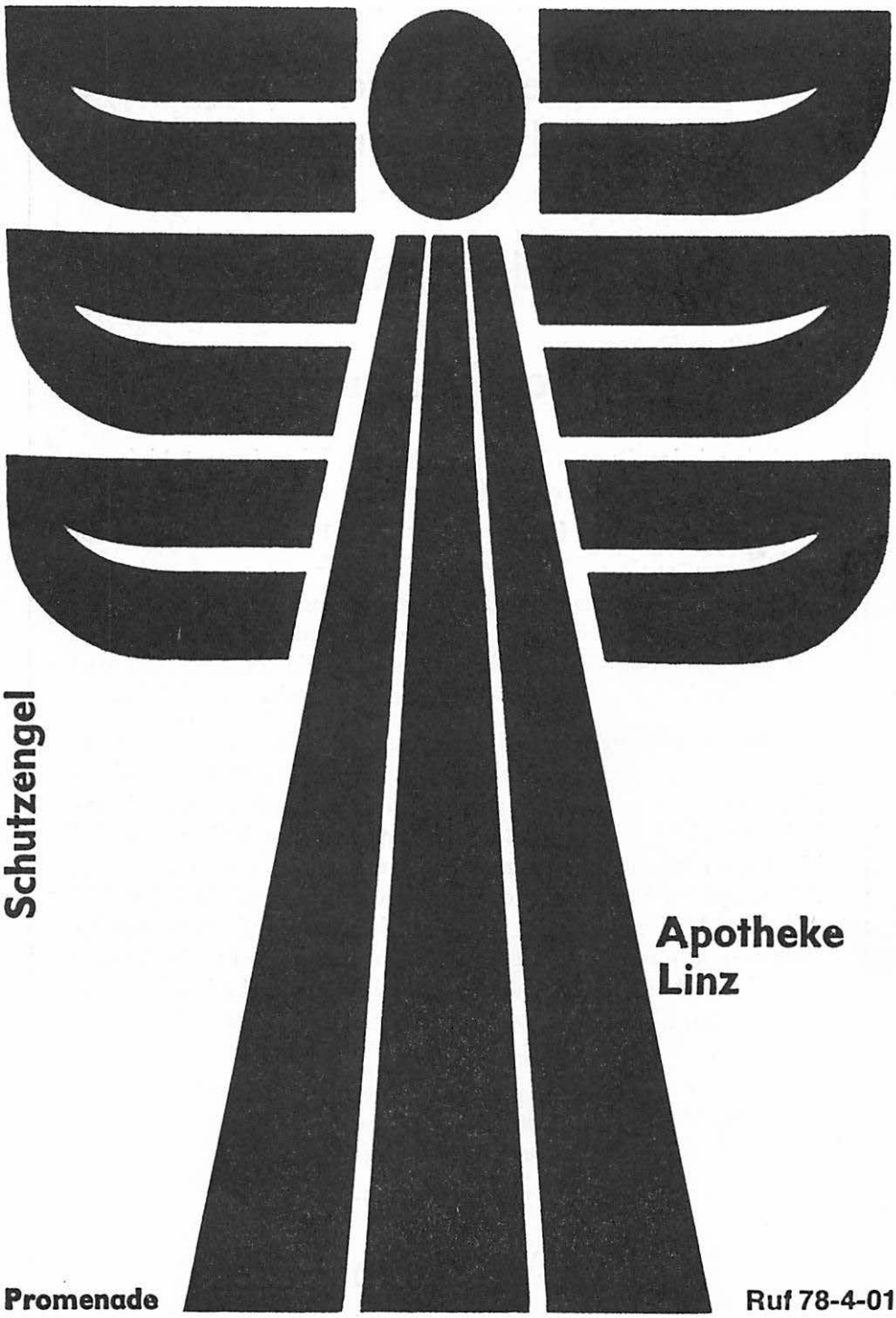
Interkonfessionell geplant und ediert, verbindet das EWNT unter Berücksichtigung neuer sprachwissenschaftlicher Erkenntnisse philologische Kompetenz mit theologischer Praxis. Es erschließt alle griechischen Wörter und Eigennamen des NT in alphabetischer Reihenfolge und bietet die nötigen Angaben zur Übersetzung und Textinterpretation. Alle tragenden Wörter werden in übersichtlichen Artikeln behandelt, wobei das Hauptgewicht auf dem Verstehen des einzelnen Wortes im Textzusammenhang liegt. Ausführliche Literaturangaben und zahlreiche Verweise erschließen nicht nur das Exegetische Wörterbuch selbst, sondern darüber hinaus die speziellen Arbeiten der in- und ausländischen Forschung.

Die Autoren der einzelnen Artikel sind über 100 führende Neutestamentler beider Konfessionen aus dem deutschsprachigen Raum, den USA, Skandinavien, Frankreich, Belgien und Südamerika.

Bitte fordern Sie unseren Sonderprospekt an.

Verlag W. Kohlhammer

Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Beinert: Braucht Liebe (noch) die Ehe?
M. Liebmann: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?
J. Finke: Das Menschenbild in der Psychotherapie
J. Goldbrunner: Analytische Psychologie und Christentum vor der Leidensfrage – Kooperation oder Gegensatz?
H. Hollerweger: „Ein Segen sollst du sein"
J. H. Emminghaus: Anregungen und Hilfen beim Umgang mit dem Neuen Meßbuch
E. Schmutz: Schulreform und Freiheitsraum des Menschen
F. Schmutz: Erfahrungen eines Gemeindeleiters
G. Virt: Menschliche Geschlechtlichkeit

126. Jahr 1978 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1978

	Abhandlungen	Seite
Wolfgang Beinert:	Braucht Liebe (noch) die Ehe?	209
Maximilian Liebmann:	Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?	221
Jobst Finke:	Das Menschenbild in der Psychotherapie	232
Josef Goldbrunner:	Analytische Psychologie und Christentum vor der Leidensfrage – Kooperation oder Gegensatz?	243
	Pastoralfragen	
Hans Hollerweger:	„Ein Segen sollst du sein"	250
Johannes H. Emminghaus:	Anregungen und Hilfen beim Umgang mit dem Neuen Meßbuch	260
Erich Schmutz:	Schulreform und Freiheitsraum des Menschen	267
	Mitteilungen	
Franz Schmutz:	Erfahrungen eines Gemeindeleiters	274
Günter Virt:	Menschliche Geschlechtlichkeit	278
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	283
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	284
	Buchbesprechungen	286
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Liturgik, Spiritualität, Missionswissenschaft, Verschiedenes.	
	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. DDr. Johannes H. Emminghaus, Univ.-Prof., A-3400 Klosterneuburg, Schredtgasse 12. Dr. Jobst Finke, Oberarzt, D-43 Essen, Hufelandstraße 55. Dr. Josef Goldbrunner, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Universitätsstraße 31. Dr. Hans Hollerweger, Hochschulprof., A-4020 Linz, Lissagasse 4. Dr. Max Liebmann, Univ.-Dozent, A-8010 Graz, Moserhofgasse 50/11. Dr. Erich Schmutz, Gymnasialdirektor, A-2230 Kalksburg, Promenadeweg 3. Franz Schmutz, Liturgiereferent, A-4020 Linz, Seilerstätte 14. Dr. Günter Virt, Univ.-Ass., A-1010 Wien, Schottenring 21/2.

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

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

WOLFGANG BEINERT

Braucht Liebe (noch) die Ehe?

Zur Begründung der Unlösbarkeit des Ehebundes

Zu Beginn dieses Jahrzehnts ergoß sich die theol. Literatur über die Ehe wie ein Strom über den interessierten Leser. Dabei stand im Vordergrund die Frage, ob und wieweit eine „Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen"[1] möglich und rechtens sei. Sie war provoziert worden durch einen geradezu unheimlichen Anstieg der Scheidungsziffern. Dahinter stand eine manchmal grenzenlos scheinende menschliche Not, die der pastoralen Hilfe bedurfte. Das Thema von der Unauflöslichkeit bekam damit in der Theologie geradezu den Wert eines „Hauptstückes der kirchlichen Ehelehre"[2]. Inzwischen (gegen Ende des gleichen Jahrzehnts) sind andere Themen in den Vordergrund getreten. Sind die Argumente alle vorgetragen worden? Oder haben die Autoren resigniert, weil die amtliche Kirche bisher kaum darauf reagiert hat? Ist es noch immer schwierig, unbefangen über heiße Eisen zu diskutieren?[3] Wie dem auch immer sei, fest steht jedenfalls, daß die Problematik sich nicht nur nicht abgeschwächt, sondern noch verschärft hat. Trafen 1967 in der BRD auf 100 Eheschließungen noch 13 Scheidungen, so waren es im Jahr 1976 bereits fast 30[4]. Damit aber stellt sich die Frage ernstlich, ob das überkommene Institut der Ehe überhaupt noch tragfähig ist[5]. Doch damit nicht genug: in jüngster Zeit hat sich ein zweites großes Problem ergeben, das in der theol. und pastoralen Literatur (so weit zu sehen ist) noch kaum Beachtung gefunden hat. Immer mehr Paare verzichten bewußt darauf, ihr Zusammenleben durch eine öffentliche Bindung (Trauung) zu legitimieren. Das gilt nicht nur für den kirchlichen, sondern ebenso für den zivilen Bereich. Auch die „Ehe ohne Trauschein" wird zu einem Massenphänomen. Überall nimmt die Zahl der Trauungen ab[6]. Der Hauptgrund ist die Unauflösbarkeit des Ehebundes, die von der Kirche in kaum modifizierter Weise theoretisch gefordert, von den erneuerten Eherechten der Staaten mit ihren Scheinliberalisierungen praktisch urgiert wird.

Die Pastoral sieht sich in einen Zweifrontenkrieg verstrickt. Der Ehenot, die sich in den Scheidungen ausspricht, soll sie steuern durch die Ermöglichung von kanonisch annehm-

---

[1] *V. Steininger*, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz 1968.

[2] *K. Reinhardt*, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht: *K. Reinhardt / H. Jedin*, Ehe 13 (vgl. zur Bibliographie Anm. 7).

[3] Vgl. die Anmerkung zur „Wirkungsgeschichte des Arbeitspapiers" von *L. Bertsch* anläßlich der lange umstrittenen Veröffentlichung des Arbeitspapiers der Sachkommission IV der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität": Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg 1977, 161.

[4] Kard. *J. Höffner*, Die christliche Ehe. Hirtenwort zum Familiensonntag 1978 (Sonderdrucke 51), Köln 1978, 19: Auf 483.101 Ehen im Jahr 1967 traten 62.835 Scheidungen. 1976 standen 365.728 Ehen 101.258 Scheidungen gegenüber.

[5] *H. Dombois*, Unscheidbarkeit 14 (vgl. Anm. 7).

[6] Folgende Zahlen sprechen für sich: Im deutschen Bundesland Nordrhein-Westfalen schlossen standesamtlich die Ehe

1958	142.284 Paare	(= 100 %)
1976	105.283 Paare	(= 74 %).

Im Bereich des Bistums Essen heirateten kirchlich

1958	11.413 Paare	(= 100 %)
1976	4.728 Paare	(= 41,4 %)

(Zahlen nach Angabe des „Instituts für Kirchliche Sozialforschung im Bistum Essen").

Im Bereich der Erzdiözese Köln heirateten kirchlich

1968	15.591 Paare	(= 100 %)
1976	10.622 Paare	(= 68,1 %)

(Zahlen nach Pastoralblatt 2/1978, 60).

Bemerkenswert ist auch der Wandel der Einstellung zur „Ehe ohne Trauschein". Bei einer Allensbacher Umfrage in der BRD antworteten auf die Frage „Wenn ein Mädchen und ein junger Mann zusammenleben, ohne verheiratet zu sein: Finden Sie, das geht zu weit, oder finden Sie nichts dabei?" die unter dreißig Jahre alten

Männer	1967:	48 %	1973:	87 %
Frauen	1967:	24 %	1973:	92 %

„Ich finde nichts dabei". Hier hat sich also innerhalb weniger Jahre ein krasser Wandel vollzogen (Zahlen nach *D. Feuser*, Gesellschaftliche Werte im Wandel. Ein Bericht über Veränderungen im gesellschaftlichen Einstellungs- und Verhaltenssystem: Materialdienst 1.78, Hg. Akademie der Diözese Rottenburg, 9).

baren und christlich hilfreichen Lösungen; der Eheangst soll sie begegnen, indem sie den Wert und die Notwendigkeit des bleibenden Bundes aufzeigt. Liebe verlangt nach Bindung in der Ehe — diese These hat sie namens der Kirche zu vertreten, die damit dem Willen Jesu gerecht wird[7].

Die folgenden Überlegungen wollen in dieser Lage eine Begründung dieses Anspruchs versuchen. Es geht also nicht darum zu untersuchen, welche Möglichkeiten sich bieten, beim Scheitern einer Ehe pastoralen Beistand zu leisten. Ganz kann allerdings auch diese Frage nicht ausgeklammert werden, da sie ja engstens mit der kirchlichen These zusammenhängt. Unser eigentliches Augenmerk aber ist darauf gerichtet zu zeigen, daß Liebe Ehe not hat[8].

---

[7] Das Scheidungsverbot Jesu ist in verschiedenen Fassungen überliefert: Mt 5, 31 f; 19, 3—9; Mk 10, 2—12; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10—15. Die Grundform dürfte etwa lauten: „Jeder, der seine Frau entläßt, veranlaßt ihren Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch". Zur Exegese vgl. vor allem die in der folgenden Anm. genannten Werke von Baltensweiler, Pesch und Schneider.

[8] Eine auch nur einigermaßen vollständige Bibliographie zum Thema kann in diesem Rahmen nicht erstellt werden: die Zahl der Publikationen ist Legion. Eine umfassende Bibliographie gibt *R. Metz / J. Schlick*, Marriage et Divorce (RIC - Suppl. 1), Straßburg 1974. Nachfolgend sei nur die wichtigste, hier *benutzte Literatur* angegeben: *H. Baltensweiler*, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über die Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung (ATANT 52), Zürich 1967 — *H. Urs v. Balthasar*, Christ auf Zeit: *ders.*, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (Herder-Bücherei 393), Freiburg 1971, 176—183 — *W. Beinert*, Die Ehe als Sakrament der Kirche: *W. Beinert / F. Böckle / M. Kaiser*, Beiträge zur Theologie der Ehe (Familie in der Diskussion 4), Kevelaer 1971, 11—36 — *ders.*, Das Verständnis der Ehe als Sakrament der Kirche: Lebend. Zeugnis, Heft 3/1973, 19—32 — *E. Christen*, Ehe als Sakrament — neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik: *J. Pfammatter / F. Furger* (Hg.), Theologische Berichte I, Zürich 1972, 11—68 — *Concilium*, Die Ehe als Institution: Conc. 6 (1970), 305—381 — *dass.*, Die Zukunft der Ehe in der Kirche: Conc. 9 (1973), 453—524 — *J. David / F. Schmalz* (Hg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969 — *H. Dombois*, Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche. Ist die Unauflöslichkeit der Ehe absolut? (Theol. Existenz heute 190), München 1976 — *J. Duss-von Werth*, Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe: MySal IV/2, 422—449 — *G. Friedrich*, Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament, Stuttgart 1977 — *J. Fuchs*, Die Unauflöslichkeit der Ehe in der Diskussion: *K. Rahner / O. Semmelroth* (Hg.), Theol. Akademie 9, Frankfurt 1972, 85—107 — *J. Gnilka / E. Klinger / H. Herrmann*, Unauflöslichkeit der Ehe: *A. Exeler* (Hg.), Fragen der Kirche heute, Würzburg 1971, 87—105 — *I. F. Görres*, Was Ehe auf immer bindet. Unsystematische Meditation zur Unauflöslichkeit der Ehe, anthropologisch betrachtet (Ehe in Geschichte und Gegenwart 1), Berlin [2]1972 — *F. Henrich / V. Eid* (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen (Münchener Akademie-Schriften 59), München 1972 — *K. Hörmann*, Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, Innsbruck 1973 — *P. J. M. Huizing* (Hg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, Düsseldorf 1975 — *W. Kasper*, Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe: *ders.*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 330—354 — *ders.*, Zur Theologie der christlichen Ehe (Grünewald, Reihe 3), Mainz 1977 — *G. Krems / R. Mumm* (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg 1969 — *G. Larentzakis*, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche. Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche: ThPQ 125 (1977), 250—261 — *Lebendige Seelsorge*, Christliche Ehe heute: LS 28 (1977), 125—204 — *K. Lehmann*, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene: *ders.*, Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 274—294 — *ders.*, Nochmals: Wiederverheiratete Geschiedene: *ders.*, a. a. O. 295—308. — *G. Lohfink*, Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5, 32: *H. Merklein / J. Lange* (Hg.), Biblische Randbemerkungen (Schüler-FS R. Schnackenburg), Würzburg 1974, 207—217 — *H. Lubsczyk / G. Schneider / R. Hauser*, Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral (Ehe in Geschichte und Gegenwart 3), Berlin 1972 — *R. Metz / J. Schlick* (Hg.), Die Ehe — Band oder Bund? (Kirche f. morgen 1), Aschaffenburg 1970 — *W. Molinski*, Theologie der Ehe in der Geschichte (Der Christ in der Welt VII/7a-b), Aschaffenburg 1976 — *R. Pesch*, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg 1971 — *K. Rahner*, Die Ehe als Sakrament: *ders.*, Schriften zur Theologie VIII, 519—540 — *K. Reinhardt / H. Jedin*, Ehe — Sakrament der Kirche des Herrn (Ehe in Geschichte und Gegenwart 2), Berlin 1971 — *G. Scherer*, Ehe im Horizont des Seins, Essen [2]1967 — *H. Stüsser*, Personales Eheverständnis und Kirchenrecht: Orientierung 42 (1978), 18—22 — *J. Venetz*, Das Sakrament der Ehe, Freiburg 1976 — *H. Volk*, Das Sakrament der Ehe, Münster [4]1962 — *ders.*, Von der sakramentalen Gnade der Ehe: *ders.*, Christus alles in

I. Die Situation der Nupturienten

Wie die Partner einer Ehe so steht auch diese selber unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit. Ihre Gestalt ist dem Wechsel und Wandel unterworfen. Sie ist unter diesem Aspekt ein kulturelles Phänomen. Die kirchliche These kann darum nicht in abstracto vorgetragen werden, sondern hat die Verhältnisse zu berücksichtigen, in denen jene jungen Menschen leben, die gemeinsam ihren Weg gehen wollen. Man kann dabei objektive und subjektive Faktoren unterscheiden.

Unter den *objektiven* nimmt den ersten Platz der Wandel der Gestalt der Ehe ein. Im vorindustriellen Zeitalter war der Lebensbund zweier Menschen in ein großes Ordnungsgefüge hineingenommen, das sich sichtbar in der Großfamilie zeigte. Sie hatte nicht allein ein gewichtiges Wort beim Zustandekommen zu sprechen, sondern bildete auch den Rahmen, innerhalb dessen er sich zu entfalten hatte. Dementsprechend war nicht die Liebe der Partner zueinander entscheidend, sondern die Förderung und Erhaltung der Sippe[9]. Die Zeugung von Nachkommen und somit die Bestandswahrung der *gens* war oberste Pflicht der Eheleute; wenn sie darüber hinaus einander auch noch liebten, war dies zwar gut, doch nicht entscheidend. Weil die Großfamilie ihrerseits den Teil des größeren Ganzen, der Gesellschaft und der Kirche, bildete, für den sie Verantwortung zu tragen hatte, wurde auch die einzelne Ehe gleichsam transparent für die allumspannende Ordnung selber, deren Träger und Garant Gott selber war. Ehe erschien als etwas Heiliges. Sie war unter seinem Schutz und angewiesen auf seinen Segen. Zusammenfassend läßt sich sagen: Einst war die Ehe gesichert und bestimmt durch den Dreiklang von Tradition, Autorität und Glauben.

Dieser besteht heute nicht mehr. Das Zusammenleben zweier Partner ist in einer Weite freigegeben, die Einschränkungen kaum noch kennt. Niemand sonst als die beiden bestimmen und verantworten es. Der Maßstab der Wahl ist einzig die Liebe; andere Maße gibt es in ihren Augen nicht oder sie spielen eine sekundäre Rolle. Darum ist auch die Familie, die sie gründen, autonom und selbstbestimmt. Die Gestaltung des Ehelebens wie auch das generative Verhalten (durch die Möglichkeiten der Geburtenplanung außer Zwang gesetzt) bleiben ihnen überlassen. Die heutige Familie ist die Ein-, bestenfalls die Zwei-Generationen-Familie. Die Sippe existiert als Lebenswirklichkeit nicht mehr.

Man sollte nicht verkennen, daß das neue Eheverständnis sehr viele positive Seiten aufweist. Die Bindungen von einst waren nicht immer nur Stütze, sondern sehr oft Einengung. Die Irrelevanz der personalen Liebe widersprach nicht nur dem Wesen der Ehe, sondern führte in der Praxis zu Unzuträglichkeiten, bei denen oft nur noch die Fassade der Ehe stehenblieb[10]. Doch auch heute zeigen sich Probleme. Wo viele Bindungen gekappt werden, mangelt es leicht auch an solchen, die lebenswichtig sind. Das moderne Leben ist durch ein hohes Maß an Freizügigkeit geprägt. Darunter ist die Notwendigkeit verstanden, aus Berufsgründen häufig den Lebensraum zu wechseln, aber auch der Drang zum Aufstieg in eine höhere soziale Schicht. Beides kann die eheliche Harmonie erheblich labilisieren. Die durch das Arbeitsleben verlangte Funktionalisierung des Individuums führt zum Emotionsstau, der sich im Privatbereich entlädt und ebenfalls zur Schwächung der gegenseitigen Beziehungen beitragen kann. Es kann nicht übersehen werden, daß diese in nicht seltenen Fällen von Anfang an dadurch beeinträchtigt sind, daß die Partner aus sozialen Zwängen

---

allen, Mainz 1975, 70–95 — *N. Weil u. a.*, Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970 — *N. Wetzel* (Hg.), Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehen scheiden? Mainz 1970 — *A. Zirkel*, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? Mainz 1977.

[9] *I. F. Görres*, Was Ehe auf immer bindet, 25 f.

[10] *I. F. Görres*, a. a. O. 30 f.

geheiratet haben, z. B. um der Enge des Elternhauses, der eigenen Kontaktlosigkeit oder auch der Problematik der ungewollten Schwangerschaft zu entgehen. All das läßt vor der lebenslangen Bindung zurückschrecken. Dazu kommt noch, daß gegenwärtig ein reformistisches Klima herrscht: man wendet sich in oft blindwütigem emanzipatorischen Eifer gegen alles Institutionelle. Der Ruf zum Aufbruch nach neuen Ufern ertönt, auch wenn meist die Angabe nicht nachgereicht wird, wo sie eigentlich liegen.

Es versteht sich von selbst, daß solche Einflüsse auch den Bezug der Ehe zur Welt des Glaubens auflösen. Der ihr inhärierende Symbolismus auf das Heilige muß in einer völlig säkularisierten Welt verlorengehen; das emanzipatorische Denken gewährt transsubjektiven Elementen im Selbstverständnis keinen Raum[11]; ein Anhaltspunkt für die Anlage des ehelichen Bundes auf Dauer ist nicht mehr ersichtlich.

Diesen mehr objektiven Gegebenheiten gesellen sich *subjektive Faktoren* zu, die das Verhalten der Ehewilligen und Eheleute in der Praxis bestimmen. Die junge Generation ist von einer kompromißlosen Ehrlichkeit gekennzeichnet, die auch vor der Selbstanalyse nicht haltmacht. Junge Menschen sind sich daher sehr wohl bewußt, daß sie oft über eine nur verhältnismäßig geringe seelische Leistungskraft verfügen, die außergewöhnlichen Belastungen nicht mehr gewachsen scheint. Sie fragen sich, ob unter solchen Voraussetzungen eine lebenslängliche Bindung an einen anderen Menschen verantwortet werden kann. Die meist sehr früh einsetzende Begegnung der Geschlechter birgt nicht nur die Gefahr in sich, daß Liebe mit Leidenschaft oder bloßer sexueller Befriedigung verwechselt wird, sondern auch die Tatsache, daß das Prekäre menschlicher Partnerbeziehung überhaupt stark erlebt wird. Die Bindungen verstärken sich meistens in einem Lebensmoment, der mit personalen, ökonomischen und auch sexuellen Problemen belastet ist, die durch die gegenseitigen Beziehungen nur vermehrt werden. Wenn auch eine Verbindung im Augenblick möglich erscheint, wer kann denn verbürgen (fragen sich die jungen Leute), ob auch in Zukunft der Bedingungsrahmen erhalten bleibt, unter dem die Zusage jetzt gemacht wird? Eine solche Überlegung erscheint nicht grundlos, sieht man die vielen gescheiterten Fälle. Ehen dauern dank der gestiegenen Lebenserwartung länger als in vergangenen Zeiten; dementsprechend vergrößern sich die Reibungsflächen. Die Veränderung der Lebenseinstellung mit zunehmendem Alter (man denke an die zur Zeit viel berufene *midlife crisis*) vergrößert das Risiko der Krisen.

Das Ensemble dieser Umstände (sicher nicht vollständig aufgezählt) ist nicht förderlich, um in der Ehe einen bleibenden Bund zu sehen, erst recht nicht, um aus diesem Verständnis heraus zu leben. Weil die Ehe wie kaum etwas anderes in die Lebenswirklichkeit eingreift, ist sie der Ort, an dem die Unzulänglichkeiten, die Probleme, auch die Chancen einer Zeit in aller Schärfe und mit harten Konturen in Erscheinung treten.

Die kirchliche Sorge um die Ehe ist an alledem nicht vorbeigegangen. Die Lehre des II. Vatikanums ist ein (wenn auch noch anfänglich gebliebener) Versuch, der Zeitgestalt der Ehe gerecht zu werden[12]. Geblieben sind freilich die Inkohärenzen des Eherechts, die Juridisierung des Ehebundes ganz allgemein und auch die immer noch mehr oder minder latente Pejorisierung des Bereichs der Sexualität. Sie haben nicht dazu beigetragen, die Stimme der Kirche so vernehmbar zu machen, daß sie als förderlich und segensreich gehört werden kann.

---

[11] *H. Dombois*, Unscheidbarkeit 42 wirft die Frage auf, wieweit das kanonische Eherecht durch die Betonung des nudus consensus und die Objektivierung der Ehe diesen Zustand bereits antizipiert hat.

[12] Vgl. „Gaudium et Spes" 47—52.

II. Die Natur der Ehe und ihre Unauflöslichkeit

Soll diese Stimme heute wieder geltend gemacht werden, so kann dies nicht sozusagen „von oben her" geschehen; etwa dadurch, daß man die klassische Theologie der Ehe profiliert und in eine möglichst krasse Kontrapunktik zum Bewußtsein und Empfinden der Gegenwart setzt. Das Ziel würde nur noch weiter verfehlt, vor allem, wenn man aus einer gewissen Trotzhaltung heraus („nun erst recht") bestimmte, manchmal nur kulturbedingte Seiten besonders akzentuiert. Solches würde nicht nur der tatsächlichen Geschichte der Ehetheologie widersprechen, die eine große Variabilität und Anpassungsfähigkeit aufweist, sondern vor allem genau dem Geist des NTs entgegenstehen, das hier wie auch sonst an die Stelle strenger Gesetzlichkeit die Einsicht in den Heilsplan Gottes setzen wollte, aus der dann die Gesinnung echter Liebe fließen kann. Die Gebote werden nicht für überflüssig erklärt, die Rechtsgestalt der Ehe wird nicht bestritten. Aber dies alles hängt zwar nicht allein[13], aber doch wesentlich mit jener σκληροκαρδία, der Verkalkung des Herzens, zusammen, die das Evangelium im Blick auf den Urwillen Gottes überwinden möchte (vgl. Mk 10, 5–9; Mt 19, 8).

Die Pädagogik Jesu selber zeigt an, daß der Ansatzpunkt christlichen Verständnisses von Ehe deren Wesen und Natur selber sein muß, d. h. jene Mitte, die sich um der Sache willen immer und je und darum über alle wandelnde Kulturgestalt hinaus durchhält[14]. Es ist also zu fragen: Was konstituiert die Ehe?

Alle Reflexionen über die *condition humaine* konvergieren darin, daß der Mensch ein Mängelwesen ist. Er ist angewiesen auf ein vielgestaltiges Beziehungsgefüge, das Um- und Mitwelt umfaßt. Die „Welt" allein genügt ihm nicht, so sehr er auf sie angewiesen ist: Noch inmitten des Paradieses ist Adam einsam. Erst der Mit-Mensch, die Mit-Person ergänzt den einzelnen; und hier wieder bedarf er des andersgeschlechtlichen Partners in besonderer Weise. Er ist erst in der Lage, dem personalen Mangel abzuhelfen und jene Erfüllung zu gewähren, nach der der Mensch verlangt. Um seinetwillen verlassen die Adamskinder Vater und Mutter; sie lösen die intimsten Bindungen, in die der Mensch verwoben ist, um mit ihm eins zu werden.

Diese Einigung ist geboren aus der Liebe. Sie hat eine Doppelgestalt: sie ist Hingabe an den anderen und Annahme des anderen. Am Anfang steht die Erkenntnis: „Es ist gut, daß es dich gibt." Ihr folgt die Tat: „Weil das gut ist, schenke ich mich dir." Sie wird besiegelt durch die Gegenliebe: „Weil du dich mir schenkst, schenke ich mich dir." Da in diesem Vorgang der eigene Mangel aufgefüllt wird, die Liebe also Er-Füllung ist, eignet ihr eine einzigartige Radikalität und Totalität. Die Geschlechterliebe schließt nichts aus von Gabe und Annahme. Dadurch unterscheidet sie sich von allen anderen Weisen zwischenmenschlicher Zuneigung, nicht nur etwa von Eltern- oder Kinderliebe, sondern auch vom Flirt und der bloßen Liebelei.

Die Radikalität der Hingabe schließt aus, daß diese Liebe so und in dieser Gestalt teilbar ist. Sie ist nicht a-sozial, wie bald zu zeigen sein wird, aber sie ist exklusiv. Die Totalität solcher Zuwendung zum Mitmenschen besteht darin, daß er so akzeptiert wird, wie er leibt und lebt, als *diese* Ganzheit und Einheit, als *dieses* unverwechselbare Individuum. Das bedeutet ein Doppeltes. Die Einheit des Menschen ist zerdehnt auf der Linie der Zeit. Er hat sich niemals ganz, sondern immer nur sukzessiv. Man kann sich darum einem Menschen nur zusagen, wenn man ihn mitsamt seiner

---

[13] *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe: *Krems/Mumm* (Hg.), Theologie der Ehe 107: „Das Eheredht ist nicht eine äußere Zutat zur an sich selbst genügenden Liebe; es gehört zum Wesen der menschlichen Ehe, weil der Mensch von Natur aus ein auf Recht bezogenes Wesen ist."

[14] Gewöhnlich wird das Gemeinte durch den Begriff „Schöpfungsordnung" umschrieben. Damit ist aber bereits die Sprache des Glaubens verwendet, die in einer philosophischen Reflexion noch nicht gestattet ist.

Vergangenheit und seiner Zukunft *jetzt* bejaht. Die Ganzheit des Menschen gliedert sich in viele Akte. Davon gelingen einige, einige beglücken, einige sind schöpferisch; andere bringen Versagen, Schuld und Unzulänglichkeit zur Erscheinung. *Diesen* Menschen lieben bedeutet darum auch die Bereitschaft, alle, auch die dunklen Seiten seines Wesens zu akzeptieren. Zu dieser Totalität gehört nicht zuletzt auch, daß man die Differenz zu sich selber in Kauf nimmt, den anderen auch anders sein läßt und nicht versucht, ihn aufs eigene Maß zurechtzubiegen.

Partnerliebe verlangt also den Einsatz von allem und den Mut zur Annahme des Gatten. Das ist aber nur dann denkbar, wenn beides unbefristet ist und unbedingt vollzogen wird. Liebe ist tragfähig und echt nur als Entscheidung ohne Wenn und Aber auf alle Wechselfälle hin. Das Gestern und das Morgen, das Gute und das Mißlungene lassen sich nur zusammenbringen und aushalten in einem Ja, das Zeit und Wandel überdauert. Liebe kann nur existieren, wo sie den Willen zur Treue hat.

Dieser Wille aber muß manifestiert werden, und zwar nicht nur verbal, sondern auch in einer Tat, die verpflichtet. Das geschieht unter Menschen im Versprechen. In ihm binden sie sich in Freiheit. Sie sprechen das Wort der Zusage, das gelten soll noch gegen die eigene Wankelmütigkeit, und das vom anderen eingefordert werden kann[15]. So verlangt die Gattenliebe nach dem Ehebund, nach Trauung als Form des Eheversprechens. Da dieses zwar in aller Freiheit gegeben wird, aber der Sache der Ehe selbst verpflichtet ist, ist es ein Wort zur absoluten Treue. Es kann keinen in der Verbindung selbst liegenden Grund geben, der die Lösung der Ehe rechtfertigen würde. Wer sich selbst verschenkt, kann sich nicht mehr zurücknehmen; wer den anderen ganz empfängt, kann ihn nie mehr zurückweisen. Wo aber dieses oder jenes doch geschieht, erfolgt ein Bruch.

Die Natur der Ehe fordert also die Unauflöslichkeit. Sie ist das dauernde Gehäuse, in dem die Liebe sich erschließt. Man kann darum von ihr als von einer Institution sprechen, wenn man sich dabei vor Augen hält, daß damit nicht das Gefängnis der Liebe gemeint ist, sondern die Möglichkeitsbedingung ihrer Reifung. Wegen der Geschichtlichkeit des Menschen ist auch je diese Ehe auf dem Wege zu größerer Vollendung. Wäre sie nicht auf Dauer geschlossen, wäre das nicht möglich. Ehe ist ein „Stand", also eine Vorgabe; aber in ihn muß man *sich* stellen im aktiven Vollzug ein Leben lang.

Das Versprechen der bleibenden Treue bringt es mit sich, daß Ehe nicht in intimer Zweisamkeit verbleiben darf, sondern stets auch einen Bezug auf die Öffentlichkeit der Gesellschaft hat. Die Ehepartner kommen aus dem Wir ihrer Familien und finden sich zu einem neuen Wir zusammen, das sich grundsätzlich weitet auf die Kinder und in ihnen neuerlich auf die ganze Gesellschaft hin. Die Liebe hat Bezug zur ganzen Mit-Welt. Es ist natürlich, daß sie sich vor ihr bekennt und auch im Blick auf sie das Treueversprechen leistet.

Es hat sich gezeigt, daß Gattenliebe immer auch ein Abenteuer ist. Man kann nicht planen, wie sie verlaufen soll, nicht berechnen, wie die Risiken sind, nicht steuern, was kommen wird. Man vermag sich nur auf sie einzulassen, getragen von der Hoffnung, daß es gutgehen werde. Die tiefste Grundlage, das tragende Fundament dieser (wie auch aller anderen Liebe) ist das Vertrauen. Alle Extrapolationen über das Zusammenleben können über Nacht in sich zusammenfallen vor den Belastungen des Schicksals. Diese sind zwar nicht konkret, wohl aber in genere bekannt. Krankheit, Not, berufliches Versagen, früher Tod — das sind Möglichkeiten für *jede* Ehe, auch wenn man nicht sagen kann, was davon *diese* trifft. Trotzdem halten sie die Partner nicht ab, es mitsammen zu wagen. Das ist nur möglich, wenn das hierfür notwendige

[15] Vgl. *R. Ginters*, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit (Moraltheol. Studien 1), Düsseldorf 1973.

Vertrauen getragen wird von einem Ur-Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der Existenz überhaupt. Das Versprechen der ehelichen Liebe und Treue kann nur sinnvoll gegeben werden, wenn es gehalten wird von einem (wie auch immer implizierten oder amorphen) Wissen, daß man solches tun dürfe, weil es über alle Liebe und Treue und in ihr so etwas gibt wie absolute Liebe, absolute Treue, absoluten Sinn und absoluten Grund der Wirklichkeit. Es übergreift den je einzelnen „Fall" von Liebe und öffnet sich der Transzendenz. Ehe ist, so sagen wir in der Sprache des Glaubens, offen auf Gott. Sie ist in der Tat ein Phänomen, das mitten in der Welt das Heilige transparent werden läßt. Gerade weil der „Ehestand ein weltlich Geschäft" ist[16], ist er auf den Weltengrund verwiesen. Hier nun beginnt die eigentliche Aufgabe der Theologie. Es ist zu erwarten, daß von ihr aus neues Licht auf die Unlösbarkeit des Ehebandes fällt.

III. Die theologische Begründung der Unauflöslichkeit

Die Theologie untersucht (wie alle anderen Wissenschaften auch) die Wirklichkeit. Sie analysiert sie aber (im Gegensatz zu ihnen) nicht nach einzelnen Ausprägungen, sondern auf ihren tragenden Grund hin[17]. Ihre Ehelehre ist somit kein Überbau über das Aussagegefüge der anderen anthropologischen Wissenschaften, sondern die Auslegung und Tiefeninterpretation der von ihnen angezielten Realität. Die Rede von der Ehe aber macht (wie wir zeigen konnten) die Rede von ihrem Gottesbezug nötig, wenn sie umfassend betrachtet werden soll.

Die christliche Theologie geht dabei von der Prämisse aus, daß Gott sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Es ist nun zu fragen, welche Konsequenzen das für die Ehe hat. In der Offenbarung erschließt sich Gott als die unendliche und absolute Liebe. Er ist nicht ein Gott, der unter anderem auch liebt, sondern er kann (wo überhaupt) nur als die Liebe schlechthin beschrieben werden. Sie ist seine eigentliche Natur: sie entfaltet sich in der Dreipersonalität, deren Vielheit und Einheit nur von da aus erahnt werden kann. Die Liebe ist auch das Motiv göttlichen Handelns ins Nichtgöttliche hinein. Sie ist der Grund der Schöpfung. Aus Liebe wendet sich Gott den Menschen zu und beruft sie in die Gemeinschaft mit sich selber, die wiederum von der Liebe geprägte Gemeinschaft ist.

Daß Gott die Liebe ist und daß er als Liebe unser Heil will, ist durch Jesus Christus deutlich gemacht worden. Dieser zeigt sich uns als *der Sohn*, d. h. als der gänzlich zum väterlichen Gott Gewendete; er lebt ganz von ihm her und ganz auf ihn hin in allen Momenten seines Daseins. Es ist nur selbstverständlich, daß die vollendete Konformität mit dem väterlichen Willen den seinen in die gleiche Richtung drängt — zu den Menschen. Er liebt sie mit singulärer Tiefe. Gottes- und Menschenliebe erscheinen als perfekte Einheit. Wer dem Geheimnis seines Wesens nachgeht, sieht, daß seine Gottesliebe leer bliebe, richtete sie sich nicht auch auf den Menschen, den Gott liebt; seine Menschenliebe aber bliebe unvollendet, bezöge sie nicht seine Gottgeliebtheit in die Liebe ein.

Die biblische Kategorie für die Liebe zwischen Gott und Menschen ist der *Bund*. Gott sagt sich in unendlicher, souveräner Freiheit den Menschen zu. Da er der unwandelbare Gott ist, ist sie grundsätzlich, grundlegend, und das heißt auch: auf Dauer. Gott ist treu. Weil aber Gottes Liebe alle Menschen erreichen will, weil Liebe darüber hinaus immer auf Gemeinschaft angelegt ist, ist der eigentliche Partner des Bundes nicht das Individuum, sondern eine Gemeinschaft, das *Volk* Gottes.

---

[16] M. *Luther*, Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen [4]1959, 528.

[17] Vgl. *W. Beinert*, Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie. (Theologie im Fernkurs 6), Freiburg 1978.

Dieses Volk ist zum einen das Resultat der Liebe Gottes zu den Menschen, zum andern aber auch ihr Zeichen. Alle Menschen sollen so zu Gott gehören wie die, die sich von seiner Liebe schon haben betreffen lassen. Indem ein solches Zeichen bereits gesetzt ist, deutet sich an, daß Gottes Anspruch nicht Utopie, sondern reale Verheißung ist. In der Ausführung des göttlichen Willens ruft darum auch Jesus die Seinen zusammen in die Gemeinde des neuen und immerwährenden Bundes. Das neue Volk Gottes ist die Kirche.

An ihm hat sie ihren Maßstab: sie ist Kirche Jesu Christi. Das soll nicht nur sagen: er ist ihr Stifter. Er ist auch ihr Ziel. Damit aber ist auch der Inhalt ihres Tuns gekennzeichnet. Weil er den Willen des Vaters tut, ist der Weg zu Gott die Nachfolge Christi. Dies ist die Aufgabe der ganzen Kirche; aber sie wird durch ihre einzelnen Glieder geleistet. In ihrem Vollzug wird das Individuum (und damit die Gemeinschaft der Kirche) dergestalt Christus gleichförmig, daß gesagt werden kann: „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20); die eigene Gesinnung wird aufgehoben in der Gesinnung Jesu (vgl. Phil 2, 5). Es versteht sich, daß dies kein einzelner Akt ist, den man gelegentlich einmal setzt, sondern ein lebenslanger, dauernder Vollzug: „Leben" und „Gesinnung" drücken einen Habitus aus. Nachfolge Christi in der Kirche ist also Vollzug der Liebe zu Gott in Treue. So allein entspricht der Mensch der radikalen Treue Gottes.

Diese Bundestreue bedarf der konkreten Regeln, doch kann sie durch sie niemals eingefangen und umschrieben werden. Die christliche Ethik der Gesinnung stößt über jeden gesetzlichen Rahmen weit hinaus, auch wenn sie seiner bedarf, um auf der rechten Spur zu bleiben. Der Indikator dieser scheinbaren Dialektik ist die Bergpredigt: sie spricht die Sprache des Gesetzes, aber ihre Paradoxien übersteigen es. Es gibt zu denken, wenn das erste Evangelium das Ehescheidungswort des Herrn in diesen Kontext einbaut (Mt 5, 31 f)[18].

Damit aber stehen wir neuerlich bei unserer Problematik. Wenn die Feststellungen, die wir im allgemeinen gemacht haben, die Beschreibung der Wirklichkeit im Licht der Offenbarung und des Glaubens sind, dann treffen sie in ihren Konsequenzen jeden, der dank der Taufe der Kirche zugehört. Sie werden in die Praxis auf allen Ebenen christlicher Existenz umgesetzt. Besser: sie rufen dazu auf. Die hier angezielte Wirklichkeit Gottes ist appellativ. Die ganze Menschheit ist der Adressat.

Aus der Betrachtung über die Natur des Ehebundes ergibt sich, daß auch und vor allem diese zwischenmenschliche Beziehung die Darstellung der Wirklichkeit Gottes in Christus ist. Denn in ihr erreicht die Liebe von Mensch zu Mensch eine eigen- und einzigartige Dichte und Vollendung, die anderswo nicht gegeben ist. Sie steht damit in einer beispielhaften Beziehung zu den Größen, die die christliche Existenz bestimmen: Gott, Christus und Kirche. Als Vollzug der Liebe ist sie ein Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes, der sie aus Liebe ins Dasein setzt. Sofern menschliche Liebe hier ihren Gipfel erreicht, ist sie der Ausdruck der umfassenden Liebe Christi zu den Menschen und zugleich zu Gott, der in aller Menschenliebe mitgeliebt ist. Da sie selbst ein Bund auf der Grundlage von Liebe und Treue ist, gilt sie als Zeichen des neuen und ewigen Bundes, der die Kirche Jesu Christi ist. Wie diese ist sie nicht auf sich selbst beschränkt, sondern weitet sich aus in Richtung auf die gesamte Mit-Welt, für die sie Zeichen der Hoffnung und Unterpfand der göttlichen Verheißung sein kann. Sie ist damit ein Grundvollzug von Kirche. Mit vollem Recht nennt sie daher das II. Vatikanum „Ecclesia domestica"[19]. In der traditionellen Terminologie war dies gemeint, wenn der Ehebund in das Septenar der Sakramente einbezogen wurde.

---

[18] *G. Lohfink*, Jesus und die Ehescheidung 216.

[19] „Lumen gentium" 11.

Die Liebe Gottes in Christus zu den Menschen durch die Kirche ist gekennzeichnet durch die unwandelbare Treue, der die Indefektibilität der Glaubensgemeinschaft entspricht. Der Neue Bund wird nie mehr gekündigt. Daher kann die Ehe ihre Abbildhaftigkeit zu dieser Wirklichkeit nur wahren, wenn sie selber diese Treue in der Partnerliebe realisiert, die keine Fristen kennt. So wie der Bund end-gültig ist, muß auch der Typos dieses Bundes end-gültig sein. Aus der Sakramentalität der Ehe ergibt sich ihre Dauer und Unlösbarkeit. Sie ist keine Zugabe, die auch fehlen könnte, sondern beide stehen und fallen miteinander. Die Wirklichkeit der sakramentalen Ehe erscheint erst ganz von ihrer Unauflöslichkeit her; diese ist die Ausgestaltung ihrer Sakramentalität.

Diese grundsätzlichen Überlegungen bedürfen einiger Ergänzungen. Wenn die Ehe letztlich erst aus dem Glauben voll erkannt werden kann, dann heißt das nicht nur, daß erst und nur der Glaubende ihre Realität voll in den Blick bekommt (darüber wird noch zu sprechen sein), sondern auch, daß sie unter die Bedingungen des Glaubens gebracht ist. Dazu gehört wesentlich die Gnade Gottes. Der Bund Gottes mit den Menschen (und damit auch alle seine Konkretionen, wie die Ehe) ist kein Vertrag zwischen Gleichen, sondern entspringt der Initiative Gottes, der die Menschen erst bundesfähig machen muß. So bedarf auch der Ehebund der dauernden Huld Gottes durch Jesus Christus. Auch das sagt die Rede vom Sakrament: Gott wendet sich gnädig den Menschen zu, die sich ehelich zur Nachfolge Christi verbinden. Dann aber beruht der Bund der beiden nicht mehr allein auf ihrer eigenen, stets trotz aller guten Vorsätze fragwürdigen Treue, sondern auf der Treue Gottes. Dem Wagnis kommt die Verheißung entgegen und nimmt es auf. Die Garantie der Dauer brauchen nicht die Eheleute selber zu übernehmen, sondern sie ist von Gott her gegeben, wenn und in dem Maße, wie sie sich gegenüber Gott verfügbar zeigen. Die Grundstruktur des Glaubens wird damit nochmals deutlich: er ist Gnade, aber Gnade, der der Mensch Antwort gibt. So ist auch Ehe als Nachfolge Christi Berufung und menschlicher Vollzug. In der Harmonie von beiden ist ihr Gelingen gelegen: die Treue vermag zu dauern.

Unsere Betrachtung tritt damit endgültig aus einem Bereich prinzipieller Erwägungen heraus, der vielleicht den Verdacht geweckt hat, hier werde Abstraktes idealistisch verhandelt. Nachfolge Christi aber ist so wenig abstrakt wie eine Ehe. Beide sind in höchster Weise konkret und nur so zu leben. Aber das Grundmuster, von dem bisher gesprochen wurde, bildet sich in individueller Weise jeweils von neuem ab. Bezüglich des konkreten Inhaltes gelebter Ehe ist vor allem zu bemerken, daß sie allemal ein Prozeß, ein Weg, ein Vorgang ist. Das Sakrament der Ehe ist also nicht der Vorgang der Trauung, sondern dieser ist lediglich der Anfang eines Geschehens, das identisch mit der Dauer der Ehe ist. Diese ist damit nochmals Abbild der Heilswirklichkeit: auch sie steht unter dem Gesetz des Schon und Noch nicht. So ist auch die Ehe schon immer Ereignis der Gnade Gottes und muß es immer noch werden. Sie kommt gerade in ihrem Dauern mehr und mehr zu sich selbst. Es kann keinen äußeren Grund geben, der diesen Prozeß aufzuhalten berechtigt ist. Die Vollgestalt der Ehe ist nicht zeitlich, sondern nur eschatologisch zu erreichen[20].

Damit ist freilich mitgesagt, daß die Ehe (nicht anders als der Glaube auch) ein

[20] Von dieser Sicht aus können die theologischen Erörterungen verständlich werden, die der Ehe einen Quasi-Charakter zuerkennen wollten. In „Casti Connubii" sprach Pius XI. von den Eheleuten als „quasi-consecrati" (D 2238; in DS nicht mehr aufgenommen). Vgl. *J. Mulders*, Quasi-Charakter: LThK ²VIII, 924 f. Vor allem im Osten wurde aus ähnlichen Gründen (zu denen allerdings auch noch eine gewisse allgemeine Minderbewertung der Ehe kam) die *Digamie*, d. h. die Heirat(en) nach dem Tod eines Partners, immer mit Mißtrauen angesehen; in der alten Kirche des Ostens gab es eine Richtung, die sie ganz ausschließen wollte als eine Art Ehebruch (Athenagoras). Dazu *P. Palazzini*, Matrimonio — Seconde nozze: Enc. Catt. VIII, 455—457.

Wagnis *bleibt*. Das „Noch nicht" steht für die Defizienz menschlicher Zusage, für die Möglichkeit des Versagens, für die Unbeständigkeit des Menschen. Gott versichert zwar den Menschen der Tragfähigkeit seiner Treue, doch dieser vermag sich Gott zu entziehen. So bleibt die Ehe auch als Sakrament gefährdet. Aber weil sie letztlich nicht aus sich selber ihre Kraft hat, darum kann man sich dieser Gefahr stellen. Der Parameter der Treue ist nicht der Partner, sondern die radikale Liebe Jesu Christi. Die eheliche Liebe bemißt sich darum nicht an der Treue und Liebe des anderen, sondern an jener allein. Und Jesus Christus, der die Kirche liebt (Eph 5, 25), liebt darin nicht die ideale Menschheit, sondern die konkreten Menschen, d. h. die Sünder. Er ist die Erscheinung der Vergebungsbereitschaft Gottes, der niemals die Hand zur Versöhnung wegzieht; darum kann er auch verlangen, daß man in seiner Nachfolge nicht nur siebenmal verzeiht, sondern siebenundsiebzigmal (Mt 18, 22), d. h. unermüdlich und unverzagt. Auch dies hat die Ehe abzubilden; darin gelangt sie zur Hochgestalt.

So kann es von Jesus Christus her so wenig wie von der Natur der Ehe selbst Gründe für eine Scheidung geben, die vom Recht durchgesetzt werden dürfen. Denn dieses hat sich nach der vorgegebenen Ordnung zu richten. Eine gültig und recht geschlossene Ehe ist einer Lösung nicht fähig. Es können also auch nicht Gründe gesucht werden, die auf der Ebene des Rechts stichhaltig wären. Wir wissen aber alle: Status und personaler Vollzug können miteinander in Konflikt geraten. So folgerichtig die Theologie der Ehe ist, so unwiderlegbar ist die Tatsache, daß Ehen trotz allem scheitern.

Auch wenn wir unser Thema positiv behandeln wollen, kommen wir darum nicht herum: auch das ist ja ein Positum. Die Schwierigkeiten sind nicht neu; sie existieren seit der Zeit des NTs. Seitdem haben sich die Kirchen bemüht, Status und personalen Vollzug in Konsens zu bringen. Auch das strengste Eherecht im christlichen Bereich, das der römisch-katholischen Kirche, bemüht sich darum: es erkennt auch die Möglichkeit der Ehescheidung in allen Fällen, wo es sich nicht um die sakramental geschlossene und vollzogene Ehe handelt. Ein reicher Kranz von Ehebedingungen, Ehehindernissen und Privilegien (Paulinum und Petrinum) steht zur Verfügung, um Hilfe anzubieten. Dennoch ist der Spielraum klein. Vor allem: Was soll geschehen, wenn die gültige und vollzogene Ehe scheitert? Weil die Ehe das Abbild und die Konkretion einer Heilswirklichkeit ist, kann eine Lösung niemals allein auf kanonistischer Ebene gefunden werden. In jener aber wird die Ordnung des Rechtes umfangen von der Realität der vergebenden Gnade Gottes. So ist seine Liebe und Treue größer als jede ihrer Manifestationen. Diese sind nur Zeichen, nicht die Sache selber; so ist er auch nicht absolut an sie gebunden, wenn er seine Liebe gibt. Deswegen dürfen auch die Menschen auf ihn hoffen, deren Liebesbund zerbrach und die darum die Manifestation des Heils verdunkelt haben. In diesem Falle kann nichts anderes gelten als in allen anderen Fällen menschlichen Versagens[21]. Wo der Sünder sich bekehrt und bereit zu neuer Liebe Gottes ist, darf er mit der Treue Gottes rechnen. Die Ordnung der Gnade verlangt allerdings, daß seine Bekehrung als rechtens erkannt wird und erkannt werden kann. In dieser Hinsicht hat auch die Kanonistik ihren Ort. Der Weg, der hier angedeutet wird, ist alles andere als neu: in der Kirche des ersten Jahrtausends ist er oft beschritten worden, in der Kirche des Ostens ist er noch heute gangbar[22]. Kann er nicht auch im Westen neuerlich eröffnet werden? Wenn die

---

[21] Man wird ein solches wohl fast immer auch voraussetzen dürfen, wenngleich das in vielen Fällen nicht aufgerechnet werden kann. Noch beim Irrtum ist die Frage, ob nicht eventuell ein Verzeihen „siebenundsiebzigmal" helfend hätte sein können.

[22] Dort unterscheidet man seit alters die Betrachtung *katà tâxin* (oder *akríbeian*) = das Seinsollen, und *kat'oikonomian* = das Urteil nach der Billigkeit, das aus der Heilssorge der Kirche für ihre Glieder im Sinne des außerordentlichen Heilsmittels gefällt werden kann. Die Lösung einer Ehe ist in den Fällen möglich, wo sie geistig-moralisch „gestorben" ist. Zur heutigen Praxis vgl. *G. Larentzakis*, Ehe, Ehescheidung.

römisch-katholische Kirche in Eucharistiegemeinschaft mit der Orthodoxie steht, dann ist einschlußweise auch die Legitimität des Ökonomieprinzips anerkannt. Dieses wird wenigstens seitdem zum locus theologicus auch für die westliche Theologie[23]. Dem weiter nachzugehen, ist hier aber nicht der Ort.

Es kann jedoch festgehalten werden, daß das Plädoyer der Theologen, die Weisung Jesu über die Unscheidbarkeit der Ehe als absolute Norm festzuhalten, und ihr Bemühen, der faktisch schiefgelaufenen Ehe Hilfe anzubieten, nicht Ausdruck doppelzüngiger Spitzfindigkeit ist. Es entspricht den Gegebenheiten. Wenn gegenwärtig sich das Interesse mehr auf die Lösungsmöglichkeiten für die konkreten Ehenöte konzentriert, entspricht dies der augenblicklichen Situation. Damit ist auch gemeint, daß man die Schuld nicht immer und sicher nicht allein den konkreten Partnern zumessen darf, sondern auch die Gesamtlage zu berücksichtigen hat, die wir im ersten Abschnitt geschildert haben. Unter dieser Perspektive wäre ernstlich zu fragen, ob nicht einem Großteil der faktischen Verbindungen die notwendige Ehereife und damit auch die Voraussetzung für einen lebenslangen Bund fehlt[24].

IV. Die pastorale Sorge für die Ehe

Wir stehen damit wieder mitten in der pastoralen Praxis. Um sie heute zu bewältigen, ist vor allem ein großer Realismus nötig. Der Seelsorger hat sich der vollen Wirklichkeit zu stellen — und dies bedeutet, daß er hinsichtlich der Realität Ehe den Normen des Evangeliums und ihrer kirchlichen Interpretation ebenso gerecht werden muß wie der faktischen Ehe, wie sie heute gelebt wird, daß er aber darüber hinaus auch deren Funktion für die Zukunft der Gesellschaft im allgemeinen, der Kirche im besonderen in Betracht zu ziehen hat.

Unsere oben angestellten Überlegungen wollten eine Hilfe für den ersten Teil seiner Arbeit sein — die Lehre von der Ehe neu zu durchdenken. Wir haben auch versucht, einiges Material für den zweiten Schritt bereitzustellen — die Analyse der heutigen Ehe. Die darin einbeschlossenen Tatsachen sind zu akzeptieren. Sie können nicht von vornherein namens einer Tradition verdächtigt werden, wenn man die immer mitgegebene Kulturgestalt der Ehe ernstnimmt. Endlich sind die Einsichten denen zu vermitteln, die den Bund für das Leben schließen wollen. Dazu darf noch einiges angemerkt werden.

Man muß in aller Deutlichkeit sehen, daß die Gründe für die Unauflöslichkeit der Ehe für den heutigen Menschen nicht auf der Hand liegen. Die Einsicht in ihre Berechtigung setzt voraus, daß die Ehewilligen gläubige Menschen sind und die Bereitschaft zeigen, sich auf eine Reflexion über ihren Glauben einzulassen. Wenn Gott, Christus und die Kirche keine Wirklichkeiten ihres Lebens sind, dann kann nicht verstanden werden, daß Ehe ein Abbild heilsgeschichtlicher Tatsachen ist und sein soll. Auch unter dieser Hinsicht ist die Frage nach der Ehereife bei vielen Paaren ernstlich zu stellen. Das hinreichende Glaubenswissen dürfte immer seltener zu präsumieren sein. Der Taufschein allein genügt jedenfalls nicht. Die bei der Kindertaufe stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß der an sich geforderte Glaube im nachhinein vermittelt wird, läßt sich nicht mehr ohne weiteres verifizieren. In vielen Fällen — und ihre Zahl dürfte zunehmen — folgt keine nachhaltige Katechese mehr. Damit aber fehlen die Fundamente für das Verständnis der christliche Ehelehre. Die Theologen sind sich einig, daß in solchen Fällen eine sinnvolle Durchsetzung der sich aus ihr ergebenden Forderungen

---

[23] *E. Schillebeeckx*, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung: *P. J. M. Huizing* (Hg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung 61.

[24] Vgl. *J. Gründel*, Moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen zur Ehescheidung: *N. Weil* (Hg.), Zum Thema Ehescheidung 63—69; *J. Gerhartz*, Grundfragen kirchlicher Eherechtsreform: a. a. O. 87.

nicht mehr möglich ist[25]. Es stellt sich damit die Frage, ob unter diesen Umständen die Zulassung zur kirchlichen Trauung erfolgen kann[26].

In vielen Fällen wird es möglich sein, auf vorhandenen Grundlagen weiterzubauen, bzw. sie zu legen. Dabei sollte nicht unterlassen werden, immer wieder darauf hinzuweisen, daß die Theologie der Ehe mit ihrer Betonung der Unauflöslichkeit des Bundes die anthropologischen Gegebenheiten zur Geltung bringen und schützen will. Sie ist kein Oktroi, keine Einmischung in die intimsten Angelegenheiten zweier Menschen, sondern eine Hilfe, damit sie zu vollerer Menschlichkeit und größerem Glück finden. Es darf freilich nicht verschwiegen werden, daß beides immer unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Das bedeutet einmal, daß keine menschliche Ehe vor Belastungen von Liebe und Treue bewahrt bleibt. Die Erfahrung der Entfremdung werden die Partner nicht umgehen können. Sie kann so stark sein, daß der Bund aufs äußerste gefährdet wird. In diesem Fall aber — und auch das meint das Wort vom Kreuz — sollen sie vor Gott durch Jesus Christus treten; sie können dabei des Gebets der Kirche versichert sein, die immer mitbetroffen ist. Dem Glaubenden ist zuzumuten, daß er sich die Hoffnung erbetet, daß Gott Wege weiß auch dort, wo Menschen keine mehr sehen. Die sakramentale Ehe lebt nicht auf eigene Rechnung, sondern aus Gottes Stärke: diese aber zeigt sich in seiner treuen Liebe, die versöhnend ist.

Die Verkündigung dieses Gottes darf auch dann nicht aufhören, wenn wirklich eine Ehe zerbrochen ist. Die Folgen sind gewöhnlich hart: Ichverfallenheit, Kontaktunfähigkeit, Aggressivität sind vielfach Resultate einer Scheidung. Auch sie bleiben unter dem *magis* der Liebe Gottes. Dieser Mehrwert aber darf nicht nur verbal vermittelt werden; er nimmt auch die Kirche selbst in Pflicht, die das Zeichen dieser übergreifenden Güte und Barmherzigkeit sein soll. So ist dringend zu wünschen, daß amtlicherseits möglichst bald verbindliche Regelungen getroffen werden, die einem unglückseligen Notstand abhelfen: die Grauzone in der Seelsorge vergrößert sich, in der in nicht sehr glücklicher Weise zwischen Recht und Helfenwollen laviert wird.

Alles dies sind zwar notwendige Maßnahmen, doch gelten sie nur für den Augenblick. Die Einsicht in den Heilscharakter der Unauflöslichkeit der Ehe ist nur dann möglich, wenn durch eine langfristige Strategie der Katechese Geheimnis und Wirklichkeit des Glaubens effizient dem Menschen von heute vermittelt werden. Der sittliche Entscheid verlangt differenzierte Erkenntnis. „Ergänzend zu einprägsamen Kurzformeln, die ein Verhalten als erlaubt oder unerlaubt hinstellen, müssen darum vermehrt Überlegungshilfen treten, die es dem einzelnen ermöglichen, sein Handeln an den in Frage stehenden Werten kritisch zu beurteilen[27]." Nur wer existentiell in die Nachfolge Christi tritt, ist in der Lage, seine Ehe als Zeichen der Liebe Gottes zu führen und zum Gelingen zu bringen. Hier muß alle Ehepastoral ansetzen. Wer die Christen christlich macht, der fördert auch die Christlichkeit ihrer Ehe.

---

[25] *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe: *Krems/Mumm* (Hg.), Theologie der Ehe 92: „Der Anspruch der christlichen Ehe kann nicht anders als im Glauben angenommen und verwirklicht werden, so freilich, daß dieser ‚unmögliche' Anspruch dann zugleich als Heil, als ‚Glück' erfahren wird, in der Paradoxie allen Heils im Glauben. Der Anspruch der christlichen Ehe ist nur im Glauben sinnvoll und zu vollziehen — der Glaube aber ist die Gnade." Ähnlich *H. Volk*, Das Sakrament der Ehe 38; *W. Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe 90.

[26] Vgl. Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Christlich gelebte Ehe und Familie: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 430 (Nr. 1.4.2.).

[27] Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Arbeitspapier: Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität: Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg 1977, 172 (Nr. 3.3.4.).

MAXIMILIAN LIEBMANN

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?

Gemeinsamer katholisch/lutherischer Kommentar und konziliarer Vorgang als Vorstufen?

I. Beginn der Diskussion und Stand der Bemühungen

1. Beginn der Diskussion

Seit *V. Pfnür* (nunmehr Prof. für Kirchengeschichte in Münster) in einem Referat in Rom (1974) den Gedanken einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses (= CA) in die Welt setzte[1], ist dieses Thema nach und nach zum Thema Nr. 1 in der ökumenischen Diskussion im deutschen Sprachraum geworden. Den Höhepunkt erreichte diese 1977 in der kath. Nachrichtenagentur Ökumenische Nachrichten (KNA/ÖKI). 1974 sprach Pfnür noch recht unbekümmert vom „ersten konkreten Schritt", der „katholischerseits" für die Kircheneinheit zu tun wäre, nämlich „die Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses (verstanden auf dem Hintergrund des historischen Kontextes von 1530) als Zeugnis kirchlichen Glaubens"[2] zu vollziehen.

Die Ökumenische Bistumskommission von Münster (der Pfnür auch angehört) griff diese Thematik ein halbes Jahr später auf und empfahl auf ihrer Sitzung vom 19. Juni 1974, „die Deutsche Bischofskonferenz möge die Möglichkeit einer Anerkennung der Confessio Augustana von seiten der katholischen Kirche prüfen. Mit einer derartigen Anerkennung soll erstens die Augsburgische Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernstgenommen und gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äußerungen aus der bewegten Umbruchzeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurde, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der Confessio Augustana bereits korrigiert waren. Zweitens soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann"[3]. Inzwischen hat dieser Anerkennungsgedanke auch auf lutherischer Seite gezündet und eine Gruppe dieser Kirche sprach im November 1975 im Einheitssekretariat in Rom vor. Diesem Gespräch, in dem von lutherischer Seite die Frage aufgeworfen wurde, „ob es nicht für die ökumenische Situation von großer Wichtigkeit wäre, wenn die Augustana als ein katholisches Bekenntnis deutlich herausgestellt werde"[4], verlieh der Präsident des Einheitssekretariates Johann Kardinal *Willebrands* durch seine Gesprächsbeteiligung besonderes Gewicht[5]. Die weitere Diskussion über diese Thematik schwoll alsbald orkanartig an, was nicht nur vom großen Interesse Zeugnis gab, sondern auch neben vielem Pro auch gewichtiges Contra zutage förderte.

---

[1] Vgl. *Pfnür Vinzenz*, Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung. In: Cath., 28. Jg. (1974) 114–134.

[2] Ebd. 126. Pfnür äußerte dies im Rahmen eines Vortrages, „gehalten auf der zweiten Sitzung (Rom, 8. bis 12. Jänner 1974) der vom Lutherischen Weltbund und vom vatikanischen Einheitssekretariat neu konstituierten gemeinsamen lutherisch/katholischen Arbeitsgruppe". Ebd. 114, Anm. 1. *Ders.*, in: Internationale Zeitschrift ‚Communio', 4. Jg. (1975) 298–307; 5. Jg. (1976) 374–381, 477–478.

[3] *Pfnür*, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? In: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses? Hg. von *Meyer Harding / Schütte Heinz / Mund Hans-Joachim.* Ökumenische Perspektiven (ÖkP), Nr. 9, Frankfurt/M. 1977, 60–81. Die zit. Stelle findet sich 63.

[4] *Meyer Harding / Schütte Heinz*, ebd., 12. [5] Ebd., 11.

2. *Stand der Bemühungen*

Den ganzen Verlauf der Diskussion und ihr Ergebnis hier vollständig zu referieren[6], ist nicht Aufgabe dieser Abhandlung und würde den vorgegebenen Rahmen bei weitem sprengen. Vier markante Stationen bzw. Meilensteine seien jedoch, um den Stand der Bemühungen abzustecken, skizziert.

a) Die Ratzinger-Erklärung

J. Ratzinger, inzwischen zum Erzbischof von München-Freising und zum Kardinal ernannt, äußerte sich im Jänner 1976 auf Grazer akademischem Boden bei seinem Vortrag anläßlich der Zehn-Jahr-Gedenkfeier nach Aufhebung der Exkommunikationen zwischen Rom und Konstantinopel: „Die Forschungen der letzten Jahre konvergieren dahin, daß die Confessio Augustana als grundlegende lutherische Bekenntnisschrift nicht nur aus diplomatischen Gründen so abgefaßt wurde, daß sie reichsrechtlich als katholisches Bekenntnis auslegbar sein sollte; sie wurde auch mit innerer Überzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert — als ein Mühen darum, das brodelnde Gebilde der frühen reformatorischen Bewegung in einer Weise zu filtern, die es zu katholischer Reform gestalten konnte. Demgemäß sind Bemühungen im Gang, eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana, oder richtiger: eine Anerkennung der CA als katholisch zu erreichen und damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht"[7].

Nach P. *Manns* ist der ganzen Anerkennungsdiskussion erst durch Ratzingers Äußerungen auf Grazer Boden voller Ernst zuzuerkennen[8]. Auch der lutherische Theologe *H. Meyer* und der kath. Theologieprofessor in Bonn und Referent im Einheitssekretariat für die Beziehungen zur lutherischen Kirche, *H. Schütte,* messen Ratzingers Äußerung besondere Bedeutung bei[9].

b) Engagierte Expertendiskussion

Die betont engagierte Diskussion von namhaften Theologen katholischer wie lutherischer Provenienz (über dieses Thema in der KNA/ÖKI) im abgelaufenen Jahr förderte das Für und Wider an den Tag. Auffallend an dieser Diskussion ist der Überhang von Systematikern und Ökumenikern. Noch fehlen die Stimmen der großen Historiker der Reformationsepoche wie *H. Jedin, E. Iserloh, R. Bäumer, E. W. Zeeden* u. a. *A. Brandenburg* bescheinigt diesem bisher geführten Expertengespräch „Friedlichkeit" und wünscht sich „etwas mehr Dynamik und Leidenschaftlichkeit"[10]. Als Ausfluß und in gewisser Hinsicht als Zusammenfassung der wichtigsten Wortmeldungen dieser auf deutschem Boden abrollenden Diskussion kann der Sammelband angesehen werden, der als Nr. 9 der Ökumenischen Perspektiven im Verlag Lembeck/Knecht in Frankfurt a. M. erschien[11]. Er enthält außer der Wortmeldung von nicht weniger als 10 namhaften Experten die Übersetzung des lateinischen Textes der CA von *H. Bornkamm.* Vorangestellt ist das Vorwort von Johann Kardinal *Willebrands* und vom Landesbischof *Gerhard Heintze,* dem Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft

---

[6] Vgl. dazu: *Manns Peter,* Zum Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der Confessio Augustana": Ökumene auf Kosten Martin Luthers? In: Ökumenische Rundschau (ÖkR), 26. Jg. (1977) 426—450; *Liebmann,* Katholische Anerkennung der Confessio Augustana? In: Ökumenisches Forum (ÖkF), Nr. 1, Graz 1977, 52—54.

[7] ÖkF, Nr. 1, Graz 1977, 39. Ratzingers Vortrag ist zur Gänze veröffentlicht, 31—41, ebd. und in: Bausteine, 17. Jg. (1977) 65. Heft, 6—14.

[8] Vgl. *Manns,* in: ÖkR, ebd., bes. 437; ders., in: KNA/ÖKI/28/536 und 29/537; 13. und 20. Juli 1977.

[9] Siehe Einleitung zur ÖkP, Nr. 9, 12 f. [10] KNA/ÖKI/30/567; 27. Juli 1977.

[11] Hg. von *Meyer Harding / Schütte Heinz / Mund Hans-Joachim,* a. a. O.

Christlicher Kirchen in der BRD und in West-Berlin. Die laufende Diskussion wurde in der ÖkR, 27. Jg. (1978) durch weitere Wortmeldungen von *H. Schütte* und *V. Pfnür* fortgeführt und erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt in einer von der Kath. und Evang. Akademie Bayerns in München gemeinsam veranstalteten Fachtagung (April 1978).

c) Beschluß des Lutherischen Weltbundes

Manns' These mag richtig sein, daß das gesamte Projekt der Anerkennung der CA durch die kath. Kirche „primär auf katholische Initiativen zurückgeht und darum ohne Übertreibung als eine ‚katholisch-ökumenische Gabe' zum bevorstehenden Augustana-Jubiläum (1530–1980) bezeichnet werden darf"[12], doch ist die Reaktion, die dieses Projekt auf lutherischer Seite gefunden hat, nicht zu übersehen. Auf der VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (Daressalam, 13. bis 26. Juni 1977) wurde am 24. Juni beschlossen: „Die Vollversammlung nahm von der Tatsache Kenntnis, daß bedeutende römisch-katholische Theologen es für möglich halten, daß ihre Kirche die Confessio Augustana als einen besonderen Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens anerkennt. Sie hoffen, daß diese Anerkennung die Entwicklung hin auf eine Form der Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche fördern würde, in der beide Kirchen, ohne ihre Besonderheit und Identität aufzugeben, in volle kirchliche Gemeinschaft als Schwesterkirchen eintreten.

Im Bewußtsein der Bedeutung dieser Initiative begrüßt die Vollversammlung Bemühungen, die eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben; sie drückt die Bereitschaft des Lutherischen Weltbundes aus, mit der römisch-katholischen Kirche in einen Dialog über diese Frage einzutreten und fordert das Exekutivkomitee auf, alle Studien über diese Thematik, ihre Möglichkeiten, ihre Probleme und ihre weiteren ökumenischen Implikationen sorgfältig zu begleiten und zu fördern"[13]. Es ist H. Schütte vollinhaltlich zuzustimmen, wenn er feststellt, daß mit diesem Beschluß des Lutherischen Weltbundes „die Diskussion um eine Anerkennung der Confessio Augustana in eine neue Phase eingetreten ist"[14].

d) Projekt eines katholisch/lutherischen CA-Kommentars und konziliaren Vorganges

Angesichts des großen Echos und der engagierten Debatte, die die zur Diskussion gestellte Anerkennung der CA durch die kath. Kirche hervorgerufen hat einerseits und wohl auch ob der vielen Bedenken und der divergierenden Diskussionsergebnisse anderseits, wurde das Projekt eines gemeinsamen katholisch-lutherischen Kommentars zur CA in die Debatte geworfen, seine Planungen sind bereits in Angriff genommen worden[15]. Das weitere Schicksal der skizzierten Anerkennungsbestrebungen dürfte vom Gelingen dieses projektierten Kommentars abhängen.

Analoges läßt sich wohl auch über den „konziliaren Vorgang" sagen, den der Bonner Ökumeniker *Johannes Brosseder* anregte. Nach ihm soll der 450. Jahrestag zum Anlaß genommen werden, um in einer Form „amtlich-verbindlicher Beratung und Beschlußfassung zwischen der katholischen und lutherischen Kirche" das 1530 gescheiterte Gespräch wieder aufzunehmen, fortzusetzen und zu einem Ergebnis zu führen[15a].

II. Das Augsburgische Bekenntnis und sein historischer Konnex

1. *Was ist das Augsburgische Bekenntnis?*

Der Gedanke, daß das Augsburgische Bekenntnis, das am Samstag, dem 25. Juni 1530, nachmittags vom sächsischen Kanzler *Christian Bayer* deutsch so laut und deutlich

---

[12] *Manns*, in: ÖkR, Nr. 26, 427. [13] KNA/ÖKI/33/644; 17. August 1977. [14] Ebd.
[15] Vgl. *Schütte H.* in: ÖkP, Nr. 9, 52, und in: KNA/ÖKI/33/644 und 34/660; 17. und 24. August 1977.
[15a] Vgl. *Koch Hans Georg* in HerKorr 32. Jg. (1978) 198.

verlesen wurde, daß man es nicht nur im Versammlungssaal gehört hat, sondern auch unten im Bischofshofe[16], ein kath. Bekenntnis ist und nicht von der althergebrachten kath. Lehre abweicht, war feste Überzeugung der Konfessoren wie der das Bekenntnis erstellenden Theologen. Abgewichen wird von der kath. Kirche (so meinten diese und so steht in der CA nachzulesen) in der Praxis des kirchlichen Lebens. Diese Abweichungen werden damit begründet, daß sich im Mittelalter in die Kirche Mißbräuche eingeschlichen hätten, die in den reformatorischen/lutherischen Gemeinden eben wieder abgestellt worden seien. Zusammengefaßt sind die Abweichungen der lutherischen Gemeinden bzw. diese Mißbräuche der alten Kirche im II. Teil der CA in den Artikeln XXII–XXVIII. Ihr I. Teil, Artikel I–XXI, umfaßt die Lehre.

Was die CA sein will und was sie auch tatsächlich ist, wird in ihrer vom sächsischen Kanzler *Brück* verfaßten Einleitung sehr genau gesagt: „Hierumb und Euer Kaiserlichen Majestat zu untertänigster Gehorsamung uberreichen und ubergeben wir" (so steht im verlesenen deutschen Text geschrieben) „unserer Pfarrner, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntnus, was und welchergestalt sie, auf Grund gottlicher heiligen Schrift in unseren Landen, Furstentumben, Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun"[17]. Die CA ist ihrer eigenen Aussage nach somit der Durchschnitt (oder anders ausgedrückt die Konvergenz) der von den lutherisch orientierten Predigern, Pfarrern und Landesherrn rezipierten reformatorischen Theologie, deren Glaube und deren darauf basierendes Leben. Diese These, die es müßig erscheinen läßt, die CA gegen Luther und umgekehrt auszuspielen, so als ob die CA die artikulierte Theologie Melanchthons wäre oder gar nur seine Privatschrift, läßt sich auch von der Entstehungsgeschichte der CA her gut untermauern.

2. *Zur Entstehung der CA*

Als der sächsische Kurfürst *Johann* am 2. Mai 1530 mit seinen Theologen (an der Spitze *Melanchthon)* in Augsburg einzog[18], war dort Johann *Ecks* 404 Artikel umfassende Sammlung ketzerischer Sätze in aller Munde[19]. Melanchthon ging zusammen mit den Theologen und Predigern lutherischer Provenienz[20] sogleich daran, Ecks „bösartige Anschlagschrift", wie einer der gründlichsten historischen Forscher der CA-Entstehungsgeschichte, *W. Gußmann,* schreibt[21], zu erwidern. Aus dieser Erwiderungsschrift („Adversus has volui remedium opponere", schreibt Melanchthon an Luther[22]) wurde die CA. Wenn auch Melanchthon ihr Hauptredaktor[23] ist, so ist sie keinesfalls als „Privatschrift Melanchthons"[24] zu qualifizieren. Wie sehr die CA die Konvergenz der reformatorisch/lutherischen Predigt, Lehre und des Gemeindelebens und nicht bloß Niederschlag melanchthonischer Theologie sein will, geht außer aus

---

[16] Vgl. dazu *Liebmann M.*, Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation, I. Bd., Graz 1977 (Habilitationsschrift masch.) 329.
[17] BSLK, Göttingen ^{6}1967, 45 f.
[18] Die Chronik von *Clemens Sender.* In: Die Chroniken der deutschen Städte. 23. Bd., Leipzig 1894, 253 f.
[19] Vgl. *Liebmann,* Rhegius, a. a. O., 300.
[20] Der Augsburger Reformator Urbanus Rhegius informiert Martin Luther am 21. Mai 1530: „Quotidie, cum per negocia licet, colloquia misceo cum ore et pectore tuo Philippo, Iona, Islebio et Spalatino . . ." WABr, 5. Bd., 334.
[21] *Gußmann Wilhelm,* Ecks 404 Artikel. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Bekenntnisses. II. Bd., Kassel 1930, 22.
[22] 11. Mai 1530, CR, 2. Bd., Sp. 45.
[23] Vgl. *Maurer Wilhelm,* Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana. In: ARG, 51. Bd. (1960) 158–207; *Liebmann,* Rhegius, 324 ff.
[24] *Meyer Harding,* Augustana Romae recepta? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können. In: ÖkP, Nr. 9, 82–92. Die zit. Stelle: 89.

dem schon Gesagten aus der bisher in der Diskussion überhaupt nicht beachteten historischen Tatsache hervor, daß diese CA (der endgültige Text) am Donnerstag, dem 23. Juni 1530, also zwei Tage vor ihrer feierlichen Verlesung, mit den Unterzeichnern der CA, ihren Räten und Theologen, zwölf an der Zahl, Satz für Satz und Punkt für Punkt durchgegangen wurde und die Zustimmung aller Anwesenden fand. Nach dieser endgültigen Zustimmung standen die Konfessoren auf, angefangen vom Kurfürsten von Sachsen bis zu den Gesandten von Reutlingen, und unterschrieben sie[25]. Nein, die CA ist keine Privatschrift Melanchthons, sie ist der Durchschnitt des Glaubens, des Lebens und der Predigt der Gemeinden und der Prediger lutherisch/reformatorischer Überzeugung, sie ist genau das, was sie sein will[26].

3. Luther und das Augsburgische Bekenntnis

War nicht Luther ein scharfer Kritiker der CA, hat er sich nicht ausdrücklich und deutlich von ihr distanziert, sprach er über sie nicht das abqualifizierende Urteil der Leisetreterei? Sind anderseits Luthers überschwenglich positive Äußerungen über sie tatsächlich mit: „... gelegentlich auch lobender Erwähnung der CA"[27] vom Tisch zu wischen?

Pastor William *Nagel*, der seine historische Untersuchung über „Luthers Anteil an der Confessio Augustana"[28] im Druck herausgab, kommt zum Ergebnis: „Wenn wir zu erkennen suchen, wie Luther das abgeschlossene Werk beurteilt habe, so können wir in seinen Äußerungen ein Doppeltes feststellen: auf der einen Seite hohe und höchste Anerkennung, andererseits auch Tadel und Ablehnung. Verfolgt man zunächst die erste Linie, dann wird freilich deutlich, wie sie unbedingt die gewichtigere ist"[29]. Der herben Kritik Luthers steht eine Identifikation gegenüber, die Luther sogar von ‚unserem', ja mehr noch von ‚seinem' Bekenntnis sprechen läßt.

Ein knappes Monat nach der Verlesung, also am 21. Juli (nicht am 21. Juni, vier Tage vor der Verlesung, wie A. Brandenburg meint[30]), schreibt Luther: „Der Teufel lebt noch und hat gar wohl gemerkt, wie Eure Apologie leise tritt und die Artikel vom Fegfeuer, von Anrufung der Heiligen und vornehmlich vom Papst als Antichrist ausgelassen hat"[31]. Daß dies eine echte und harte Kritik an der CA ist, daran ist nicht zu rütteln, dem können auch noch so gut gemeinte Interpretationsversuche[32] den Boden nicht entziehen. Voll zuzustimmen ist Pfnür und anderen Experten, die Luthers erste Äußerung über Melanchthons „leise treten" in puncto CA als „sanft auftreten" interpretieren und diese Qualifizierung „nicht so sehr auf den Inhalt als

---

[25] Vgl. Nürnberger Gesandtschaftsbericht, 25. Juni 1530, CR, 2. Bd., Sp. 127; Ulmer Gesandtschaftsbericht, 24. Juni 1530. Dieser leider nicht ediert in: Stuttgart Hauptstaatsarchiv, Staatsarchiv Ludwigsburg B 207, Bü 80, fol. 128; *Liebmann*, Rhegius, 322 ff; *Maurer Wilhelm*, Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana. In: FS. f. G. Ritter, Tübingen 1960, 161—209, bes. 208 f.

[26] Auf das Verhältnis der CA zu den sogenannten Torgauer und Schwabacher Artikeln, die Vorarbeiten der CA sind, ihrer Entstehung und ihrer Autoren sei hier nicht näher eingegangen. Das Selbstverständnis der CA, wie es in der Einleitung definiert wird, erfährt durch sie weitere Unterstützung, während die These, die CA sei Melanchthons Privatschrift, im selben Ausmaß an Boden verliert.

[27] *Manns*, in: ÖkR, Nr. 26, 439. [28] Gütersloh 1930. [29] Ebd., 174.

[30] Confessio Augustana — katholisch? Der Versuch einer ersten Zwischenbilanz. In: KNA/ÖKI/30/567; 27. Juli 1977.

[31] Martin Luther an Justus Jonas, 21. Juli 1530, WABr, 5. Bd., Nr. 1657, 496: „Scilicet Satan adhuc vivit, et bene sensit Apologiam vestram leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de antichristo Papa". Man beachte, daß Luther nicht vom Bekenntnis Melanchthons, sondern von „Eurem" Bekenntnis (bzw. Apologie) spricht.

[32] Vgl. *Pfnür* in: KNA/ÖKI/36/717; 7. September 1977; dazu *Manns* in: ÖkR, Nr. 26, 433.

vielmehr auf die Form"[33] beziehen. Nach *R. Hermann* enthält diese Äußerung Luthers „mindestens so viel Anerkennung wie Kritik"[34].

Der herben Kritik Luthers vom 21. Juli 1530 an der CA stehen Äußerungen und Qualifikationen des Reformators gegenüber wie:

1. „... die gefället mir fast (= sehr) wohl und weiß nichts dran zu bessern, noch ändern ..." Luther an Kurfürst Johann von Sachsen, 15. Mai 1530[35].

2. „Deine Bekenntnisschrift habe ich gestern nochmals mit Fleiß von Anfang bis zu Ende gelesen. Sie gefällt mir sehr"[36]. An Melanchthon, 3. Juli 1530.

3. „Mich freuet gar sehr, daß ich zu dieser Zeit lebe, da Christus von so werten Bekennern in einer solchen Versammlung öffentlich ist verkündigt worden durch diese herrliche Konfession"[37]. An Konrad Cordatus, 6. Juli 1530.

4. „... Denn die Widersacher ... sehen aber dagegen nicht ..., daß durch das schriftliche Bekenntnis überantwortet mehr gepredigt ist, denn vielleicht sonst zehn Prediger hätten mögen tun ... Christus schweigt ja nicht auf dem Reichstag, und sollten sie toll sein, so müssen sie mehr aus dem Bekenntnis hören, denn sie in einem Jahr von den Predigern gehört hätten." An Kurfürst Johann, 9. Juli 1530[37a].

5. „Denn erstlich das Größte ist doch: Christus ist durch eine öffentliche und herrliche Konfession verkündigt und bei hellem Licht ihnen ins Gesicht bezeugt also, daß sie nicht rühmen können, wir seien geflohen, hätten uns gefürchtet und unseren Glauben verschwiegen. Nur beneide ich Euch um diese Gnade, da ich bei diesem schönen Bekenntnis nicht zugegen bin"[38]. An Justus Jonas, 9. Juli 1530.

6. Immer wieder — was im einzelnen aufzuzählen müßig wäre — spricht Luther von ‚unserem' Bekenntnis und das sogar auch keinem anderen als dem Hauptredaktor Melanchthon gegenüber, so am 11. September 1530[39]. Angesichts dieses Lobes für die CA und der Identifikation Luthers mit ihr „nimmt's nicht wunder", wie Pastor Nagel treffend formuliert, „wenn er" (gemeint Luther) „schließlich in einer Tischrede sogar einmal von ‚seiner' A. C., der Konfession als Ausdruck seiner Lehre gesprochen haben soll"[40].

Lassen sich angesichts all dieser angeführten historischen Gegebenheiten nachstehende Thesen noch vollinhaltlich aufrechterhalten?

1. „Nach Vorlage der katholischen Confutatio" (dies geschah am Mittwoch, dem 3. August 1530) „ändern sich im übrigen die Verhältnisse ... Luther und die Lutheraner beginnen nunmehr ein Loblied auf die CA!"[41]

---

[33] Ebd. und *ders.* in: ÖkP, Nr. 9, 68.

[34] *Hermann Rudolf*, Zur theologischen Würdigung der Augustana. In: Luther-Jahrbuch 1930 (XII. Jg.) München, 162–214; 163.

[35] WABr 5. Bd. Nr. 1568, 319.

[36] „Relegi heri tuam Apologiam diligenter totam, et placet vehementer." Ebd. Nr. 1621, 435. Bei der Übersetzung wie bei der Normalisierung des deutschen Textes hielt ich mich an: Martin Luther, Des Glaubens Trost und Trutz. Briefe von der Veste Coburg Sommer 1530. Ausgewählt und hg. von *Hopf Friedrich Wilhelm*, München 1930.

[37] „Mihi vehementer placet vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tantos confessores in tanto consessu publice est praedicatus confessione plane pulcherrima". Ebd. Nr. 1626, 442.

[37a] Ebd. Nr. 1633, 453 f.

[38] „Primum enim, quod maximum est, Christus publica et gloriosa confessione declamatus est et in lucem atque in faciem ipsorum affirmatus, ut non possint iactare, nos fugisse, formidasse aut celasse nostram fidem. Nisi quod invideo vobis hanc gratiam, me scilicet non adesse in hac pulchra confessione ..." Ebd. Nr. 1635, 458.

[39] „Sic Diabolus undique nostrae Confessioni insidiatur ..." Ebd. Nr. 1716, 617.

[40] *Nagel*, Luthers Anteil ..., 176. Die Passage in der apostrophierten Tischrede Luthers lautet: „Neque satis est, quod ipse se excusat, qui non me, sed Crucigerum et Magistrum Georgium perstrinxit; catechismus, tabulae, confessio Augustana etc. mea, non Crucigeri nec Roereri sunt." 21. Dezember 1537. WATr, 3. Bd., Nr. 3650 c, 483.

[41] *Manns*, in: ÖkR, Nr. 26, 441.

2. Die CA ist Melanchthons Bekenntnisschrift[42] bzw. Privatschrift[43].
3. Das Vorhaben einer kath. Anerkennung der CA hat die Preisgabe des frühen Luther zur Voraussetzung, „was wiederum zwangsläufig die Melanchthonisierung Luthers nach sich zieht. Die ... initiierte und programmatisch geforderte Anerkennung der CA wird ... nicht nur zu einer Ökumene auf Kosten Luthers führen, sondern der damit beschrittene Weg wird mit einer Ökumene ohne Luther enden!"[44]

Die CA vertuscht nicht allgemein rezipierte reformatorisch/lutherische Lehren. Nicht vergessen darf auch werden, daß die reformatorisch/lutherischen[45] Theologen und Prediger, die in Augsburg zusammensaßen, sich besprachen und berieten und schließlich die CA erstellten — mit Melanchthon als Hauptredaktor an der Spitze — das Prinzip der ‚sola scriptura' im Sinne Luthers als ‚norma normans' sehr, sehr ernst nahmen.

Strittige Punkte, Artikel, in denen sie selber uneins waren, ließ man weg. Es gab auch in Augsburg unter den Theologen und Predigern im lutherischen Lager welche, die noch andere Artikel[46] als die, die in der CA stehen, behandelt wissen wollten. Deren Anführer dürften die sächsischen Theologen Justus *Jonas* und Johann *Agricola* gewesen sein[47]. *Maurer* vermutet in Letzterem den Verfasser[48] einer Artikelserie, von der Melanchthon und mit ihm wohl auch Johannes *Brenz* und Urbanus *Rhegius* meinten, es sei nicht zu raten, „daß die gehässigen und unnöthigen Artikel, davon man in den Schulen zu disputieren pflegt, zu dieser Zeit geregt werden"[49]. Analoges darf man wohl auch von dem Artikel annehmen, dessen Fehlen in der CA Luther am meisten tadelt, dem Artikel nämlich, daß der Papst der Antichrist sei[50]. Sicherlich waren nicht alle Theologen und Prediger, die in Augsburg die CA mitkonzipierten, schon zu dieser von Luther vehement vertretenen Überzeugung gelangt. Man solle sich deshalb davor hüten, die CA oder Melanchthon oder den engeren Kreis um ihn zu bezichtigen, sie hätten ganz bewußt wesentliche Punkte der reformatorisch/lutherischen Lehre aus Verschleierungstaktik und Vertuschungsmanöver nicht in die CA aufgenommen. Nein, Augsburg war nicht Schmalkalden, und bis Schmalkalden dauerte es noch sieben Jahre. Selbst hier unterschrieb Melanchthon den „Papst-Artikel" nur mit Vorbehalt[51].

---

[42] Ebd., 435. [43] *Meyer*, in: ÖkP, Nr. 9, 89. [44] *Manns*, ebd., 436 f.

[45] Reformatorisch ist als Abgrenzung zu altgläubig, zu katholisch verstanden; lutherisch als solche zu zwinglisch, schwärmerisch und wiedertäuferisch.

[46] Siehe: CR, 2. Bd., Sp. 182 f.

[47] Vgl. *Maurer Wilhelm*, Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des Augsburger Reichstages von 1530. In: ZSKG 55. Bd. (1969) 343—394, bes. 376 und 391 f.

[48] Ebd. [49] CR, ebd.

[50] Da in der laufenden „Anerkennungsdiskussion" zu lesen ist: „Wenn Melanchthon in der CA nicht auf den Artikel vom ‚Papst als Antichrist' einging, so deshalb, weil er diesen Punkt unter die ‚gehässigen' Artikel zählte, ‚die mehr in die Schule als in die Predigten in den Kirchen gehören' " (*Pfnür*, in: KNA/ÖKI/36/717), seien diese gehässigen Artikel, wie sie in CR, 2. Bd., Sp. 182 f zu finden sind, voll zitiert: „Ob alles also müße geschehen, wie es geschiehet? Ob der freie Wille nichts seye? Ob Gott auch Böses thue? Ob die Christen alle Priester sind? Ob der Papst aus göttlichem Recht der oberste Bischoff sey? Ob man das Ablaß zulassen möge? Ob ein jedes gute Werk eine Todsünde sey? Ob ein Laie das Sacrament consecriren könne? Ob die Ehesachen allein für die Bischöffe gehören? Ob mehr oder weniger als sieben Sacramente seyen? Ob die Bischöffe zugleich das weltliche Schwert führen, und den Kirchen vorstehen können? Ob der Papst aus göttlichem Recht ein Herr aller Güter sey? Ob die göttliche Auserwählung zum Theil in unserm Verdienst Ursache habe oder nicht? Ob die Priesterweihe einen stets währenden Characterem eindrücke? Ob ein Weib consecriren könne? Ob die Ohrenbeicht zur Seligkeit nöthig sey?" Keiner der von Luther ob seines Fehlens genannten Artikel scheint in dieser Aufzählung auf.

[51] Vgl. BSLK, 463 f.

III. Die rechte Interpretation des Augsburgischen Bekenntnisses

1. *Erhebliche Unterschiede*

Nachdem der Bischof von Augsburg, Christoph von *Stadion*, am 25. Juni 1530 die Verlesung der CA angehört hatte, soll er über das Bekenntnis gesagt haben: „Jene Artikel, die vorgelesen wurden, sind wahr, sind die pure Wahrheit"[52]. Vom Bayernherzog *Wilhelm* wird gesagt, er habe verlauten lassen: „Diese Artikel stimmen mit der Wahrheit überein"[53]. Man sieht, auch damals war man im kath. Lager der Überzeugung, daß die CA gut katholisch sei und keine kirchentrennenden Lehren vertrete. Andere im selben Lager urteilten allerdings anders, wofür die am 3. August 1530 verlesene Confutatio ein beredtes Zeugnis gibt. Ohne auf die These, daß die Confutatio „nicht die Antwort der Kirche auf die CA, sondern nur ein theologisches Gutachten, das im Auftrag des Kaisers und in seinem Namen abgefaßt"[54] ist, näher einzugehen, möchte ich mir die Frage erlauben, wollte und sollte die Confutatio nicht doch mehr sein[55]? Entspringt eine solche Qualifikation nicht doch eher unserem heutigen Kirche-Staat-Denken? Daß die Confutatio allerdings keine letztgültige unmodifizierbare amtliche Lehrentscheidung sein konnte und wollte, beweisen die anschließenden Einigungsverhandlungen in den Ausschüssen hinreichend.

Die Katholizität der CA wurde gerade in unserem Jahrhundert wieder herausgestrichen, man denke an Friedrich *Heilers* Abhandlung: „Die Katholizität der Confessio Augustana"[56]; erinnert sei auch an die in der heutigen Diskussion anscheinend völlig vergessene 1959 in Graz erschienene Monographie von Max *Lackmann:* „Katholische Einheit und Augsburger Konfession." Geradezu beschwörend rief in diesem Buch Lackmann den kath. Theologen zu, sich davor zu hüten, „... daß man kurzschlüssig das umfangreiche Ja der CA zu katholischem Glaubensgut für wertlos oder gar für unehrlich erklärt, weil es sich stellenweise so untraditionell darstellt ..."[57]. Damit traf er den neuralgischen Punkt der ‚Anerkennungsdiskussion' schlechthin, nämlich das richtige Verstehen, die richtige Interpretation der CA. Wer versteht sie richtig, was ist ihre richtige Interpretation, wer will dies entscheiden?

Wenn man den schon öfters zitierten Sammelband, Ökumenische Perspektiven Nr. 9, in dem namhafte Experten zu verschiedenen Aussagen der CA und zu Problemen rund um die CA Stellung nehmen, aufmerksam durchgelesen hat, weiß man, daß es noch erhebliche Interpretationsunterschiede gibt. Solange diese bestehen, wird man eine kath. Anerkennung der CA bzw. ihre Anerkennung als katholisch wohl nur als Fernziel ins Auge fassen können.

Während es *W. Pannenberg* für „schwer vorstellbar" findet, „daß die heutige katholische Kirche" die Aussagen der CA über das Bußsakrament „als katholisch anerkennen könnte" (33), meint *H. Jorissen*, hierin keine erheblichen Lehrunterschiede zu finden. Entsprechend seinem Untersuchungsergebnis müßte wohl aber „der Quellen-Apparat im Denzinger bereinigt werden". (150.) *H. Schütte* selbst führt einen stattlichen Katalog von offenen Problemen an (39 ff). *H. Dietzfelbinger*, Landesbischof und Vorsitzender des Ökumeneausschusses des Lutherischen Weltbundes, gab seinem Beitrag den Titel: „Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekennt-

---

[52] „... illa, quae recitata sunt, vera sunt, sunt pura veritas ..." WABr, 5. Bd., Nr. 1618, 427.

[53] „... hos articulos veritati consonos esse ..." Ebd., Nr. 1630, 449.

[54] *H. Schütte*, Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana als einer legitimen Ausprägung christlicher Glaubenswahrheit. In: ÖkP, Nr. 9, 35—53; 49 f.

[55] Man darf nicht vergessen, daß die Confutatio von den bekanntesten und anerkanntesten kath. Reichstagstheologen unter Führung des päpstlichen Legaten verfaßt wurde. Urban H. J. spricht bezeichnender Weise und nicht zu unrecht von einer revidierten kath. Stellungnahme, wo andere von Anerkennung reden. Siehe: Cath., 31. Jg. (1977) 169 ff.

[56] In: Die Hochkirche, 12. Jg. (1930). [57] *Lackmann*, Katholische Einheit, 90.

nisses aus lutherischer Sicht." Hierbei konstatiert er: „Uns machen vor allem die in den letzten 150 Jahren entstandenen Dogmen über das Papsttum und über Maria Schmerzen" (56). Wenig später fährt er nicht gerade ermutigend fort: „So entsteht einer für uns anders gewordenen römisch-katholischen Kirche gegenüber die Frage, ob wir selber auch in Ansehung all der Veränderung der letzten Jahrzehnte heute die Meinung der Augsburgischen Konfession festhalten können, daß es sich bei den aufgekommenen Streitigkeiten der Reformationszeit nicht um Grundlagen des Glaubens, sondern nur um eine unterschiedliche Stellungnahme zu aufgekommenen Mißbräuchen handle" (56). Dietzfelbinger führt auch eine Schwierigkeit ins Treffen, an die jene Theologen wohl kaum gedacht haben dürften, die die Anerkennung der CA aufs Tapet brachten, nämlich: „Wenn 1980 nicht nur das 450jährige Jubiläum der Augsburgischen Konfession, sondern auch die 400-Jahr-Feier des Konkordienbuches, dieser Zusammenfassung aller lutherischer Bekenntnisschriften begangen wird, so ist festzuhalten, daß auch dieses für die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen wichtige Dokument mit allen seinen Beiträgen einfach ‚den rechten Verstand der Augsburgischen Konfession' zum Ausdruck bringen will ... Wenn die Augsburgische Konfession um des 1530 noch zu erhoffenden Friedens willen die Auseinandersetzung um das Papsttum vermieden hat, so hat Luther selbst dies in den auch den Bekenntnisschriften zuzurechnenden ‚Schmalkaldischen Artikeln' von 1537 kräftig nachgeholt" (57 f).

Die genannten drei Dogmen stellen nach *H. Döring* keineswegs „das große Hindernis" bei einer etwaigen Anerkennung der Katholizität der CA dar, weil sie „eine ‚Frage der Interpretation' " seien (93). „Der vielfältiger Auslegung fähige Bekenntnistext der CA kann", interpretiert Döring auf seine Weise, „zudem in Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und in Richtung seiner kirchlichen (sakramental konzipierten) Grundstruktur verstanden und gelebt werden und so sogar die Basis für ein allmählich wachsendes Verständnis der drei Dogmen abgeben" (94). Zur Untermauerung seiner These führt Döring den bekannten Münchner lutherischen Theologen Pannenberg an und zitiert: „Daß ein höchstes Amt seine Vollmacht ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae' habe ... läßt sich im Sinn der Eigenständigkeit des Verkündigungsamtes gegenüber den Wünschen der Gemeinde verstehen" (97).

H. Jorissen relativiert mit seinen Thesen nicht gerade wenig und öffnet damit zugleich neue Perspektiven: „Nun ist aber heute insofern eine neue theologische Situation entstanden, als die Theologie auf beiden Seiten nicht mehr mit derselben apodiktischen Sicherheit Kirche, Taufe, Schlüsselgewalt, selbst auch das Herrenmahl auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus wird zurückführen können, wie das in früheren Zeiten der Fall war. Es gilt also in neuer Weise gemeinsam zu fragen nach den Erkenntniskriterien für das ‚ius divinum' und die Einsetzung durch Jesus Christus" (147).

War es doch gerade das lutherische Pochen auf die direkte Einsetzung und Anordnung des Laienkelches durch Jesus Christus, das die offiziellen Einigungsverhandlungen in den Ausschüssen im Anschluß an die Verlesung der Confutatio scheitern ließ. Nicht wegen der Unnachgiebigkeit katholischerseits, daß die Protestanten den Laienkelch spenden und verheiratete Priester ihren Dienst weiter versehen dürfen, gingen die Verhandlungen in Brüche, sondern an der Frage, ob es ‚ius divinum' sei, den Laienkelch zu spenden, und die Kommunion mit einer Gestalt — von Ausnahmen abgesehen — ein Mißbrauch, ein Verstoß gegen dieses ‚ius divinum' sei. In der Priesterehenfrage hatte sich auch eine Lösung abgezeichnet (natürlich mit der einschränkenden Klausel, bis zum kommenden Konzil). In puncto Laienkelch war man auf katholischer Seite

zu weitgehenden Zugeständnissen bereit, man verhandelte bereits über ganz spezielle Details[58].

Wenn es aber ohnehin ‚ius divinum' ist, den Laienkelch zu spenden, was soll da noch verhandelt werden; kann man dann den Papst bzw. seinen Legaten überhaupt noch um Duldung, um Dispens bemühen? Als diese grundsätzlich ekklesiologische Frage im Kreis der lutherischen Theologen in Augsburg auftauchte, schrieben sie Luther auf die Koburg um seine Meinung. Luther antwortete klipp und klar: „Das geht nicht; der Knecht kann nicht gefragt werden, ob er eine Sache erlauben möchte, die der Herr schon vorher gestattet hat"[59]. Mit dieser Skizzierung der Einigungsverhandlung soll natürlich nichts über Schuld oder Unschuld der Verhandlungspartner ausgesagt werden. Es prallten zwei Standpunkte aufeinander, die man damals nicht auf einen Nenner bringen konnte.

In dieselbe Kerbe wie Landesbischof Dietzfelbinger schlägt *W. Kasper* (wohl um eine Nuance deutlicher) mit seiner Formulierung: „Auf lutherischer Seite kann man die CA nicht von den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften, etwa den Schmalkaldischen Artikeln, trennen." (Hier wird bekanntlich der Papst öffentlich als Antichrist bekannt.) „Diese schließen aber im Unterschied zur CA teilweise ausdrücklich definierte katholische Glaubenswahrheiten aus und wurden teilweise durch das Trienter Konzil unter das Anathema gestellt" (153).

Dieser Katalog an offenen Fragen und divergierenden Meinungen (er ließe sich wohl noch um einiges anreichern), der von der ‚Anerkennungsdiskussion' zutage gefördert wurde, möge genügen, um zu zeigen, daß das Jubiläumsjahr 1980 kaum das Jahresdatum für eine etwaige kirchenamtliche Anerkennung der CA als ‚Ausdruck katholischen Glaubens' abgeben wird können.

Schüttes Optimismus, der in seiner selektierenden Zusammenfassung des bisherigen Diskussionsverlaufes zum Ausdruck kommt, möge dem Projekt zugute kommen, für das die Zeit tatsächlich reif zu sein scheint. Schütte resümierte: „Die Untersuchungen von V. Pfnür, W. Pannenberg, H. Jorissen u. a. haben überzeugend aufgezeigt, daß die Augustana zumindest im Licht des Selbstverständnisses heutiger katholischer Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil grundsätzlich katholisch interpretiert und insofern auch katholisch rezipiert werden kann. Das ist ein mehr als erfreuliches Ergebnis, das zu großer Hoffnung für den weiteren Verlauf der ökumenischen Bemühungen berechtigt."

2. *Gemeinsamer Kommentar*

In die richtige Bahn dürfte *H. Schütte* die Anerkennungsdebatte mit seinem Vorschlag gelenkt haben, einen gemeinsamen katholisch/lutherischen Kommentar zur CA zu entwerfen. Er soll nach ihm „mit — möglichst kurzen — erklärenden, z. T. ergänzenden, z. T. richtigstellenden Aussagen" versehen sein (52). Dieser Vorschlag Schüttes fand prompte und spontane Zustimmung bei *H. Meyer* (89) und *W. Kasper*, der an diesen projektierten Kommentar die Erwartung knüpft, er könnte „eine Voraussetzung für die Anerkennung der CA schaffen" (154).

Daß „eine entsprechende Planung auf internationaler Ebene" bereits eingeleitet ist,

---

[58] Vgl. zu diesem Fragenkomplex: *Honeé Eugene*, Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. In: NAKG, 53. Bd., 1972, 1—96; *Liebmann*, Rhegius, 365 ff.

[59] „Quod non. Servus non est interrogandus, an eam rem permittere velit, quam iam ante permisit Dominus." WABr, 5. Bd., Nr. 1695, 564. Auf die gleiche Frage antwortete Luther Georg Spalatin: „Daß uns der Papst und Legat wollten im Ars lecken!" Ebd., Nr. 1704, 583. Sechs Wochen zuvor, am 15. Juli 1530, ließ der Reformator bereits verlauten: „Ich schisse dem Legaten und seinem Herrn in seine Dispensation." Ebd., Nr. 1648, 480.

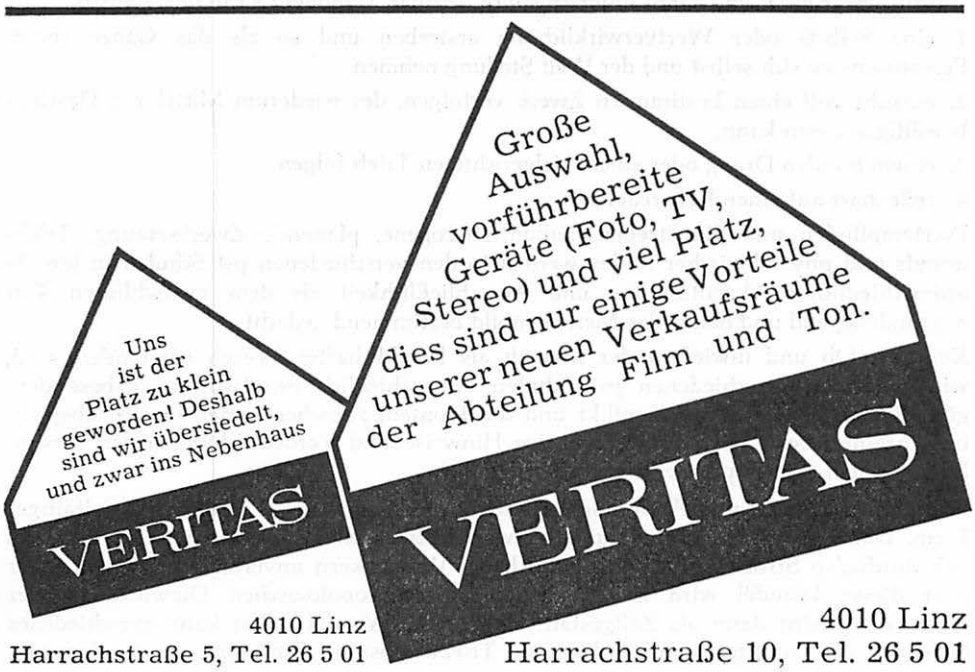
entnehmen wir einer Presseaussendung von H. Schütte vom 17. August 1977[60]. Wenn ein solcher Kommentar von Historikern, Systematikern und Ökumenikern gemeinsam erarbeitet würde, wären wir in der ‚richtigen' Interpretation der CA um ein gewaltiges Stück weiter und der Ökumene ebensoviel näher. Bei Interpretationsuneinigkeit sollte man den Mut aufbringen, beide (alle) Standpunkte nebeneinander stehen zu lassen. Nicht dürfte dieser Kommentar mit dem ersten Teil der CA enden und die Artikel XXII–XXVIII als ‚überholt' beiseite schieben und übergehen. Nicht zuletzt waren es diese, die die Einigungsverhandlungen 1530 scheitern ließen; diese Artikel erwiesen sich *primär* als Zankapfel und nicht die lehrhaften I–XXI. Ist die Zölibatsverpflichtung, ist die eingestaltige Kommunion im Sinne der CA ein Mißbrauch bzw. ein Mißstand?

Voll und uneingeschränkt zuzustimmen ist Schütte, der auch ein Scheitern dieses projektierten Kommentars nicht ausschließt mit seiner Warnung: „Bevor ein solcher gemeinsamer Kommentar vorliegt oder aber — was man ja nicht ausschließen kann — sich als unerreichbar erweist, sollte man mit Prognosen bzw. skeptischen Vorurteilen vorsichtig sein . . ."[61].

Bevor aber die „amtliche Anerkennung durch die katholische Kirche, daß die CA katholisch interpretierbar und als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens anerkennbar ist"[62], weiter angesteuert und betrieben wird, sollte man diesen Kommentar abwarten. Seine Herausgeber und Autoren wären gut beraten, ihn dem breiten Forum von Theologen auf beiden Seiten zur Stellungnahme vorzulegen — der von *J. Brosseder* vorgeschlagene „konziliare Vorgang" könnte dieses Forum abgeben —; nur bei breitester Zustimmung ist auch die angestrebte Rezeption zu erwarten. Dafür könnte sich das Jubiläumsjahr 1980 vorzüglich eignen.

---

[60] KNA/ÖKI/33/644. [61] Ebd. [62] Ebd., vgl. dazu *W. Kasper*, in: ÖkP, Nr. 9, 156.



JOBST FINKE

Das Menschenbild in der Psychotherapie

PST = Psychotherapie, Psychotherapeut; pst = psychotherapeutisch; VHT = Verhaltenstherapie, Verhaltenstherapeut; vht = verhaltenstherapeutisch.

Bei dem Versuch, das pst Vorgehen zu rechtfertigen und zu begründen, muß der PST Bezug nehmen auf seine Anschauung über das Wesen seelischer Störungen. Wenn solche Anschauungen sich zu einer umfassenden Theorie präzisieren, geraten sie fast unweigerlich zu einer Wesensbestimmung des Menschen überhaupt. Im Versuch der Erklärung seelischer Störungen mag primär gar nicht die Absicht liegen, ein umfassendes Bild des Menschen zu entwerfen, also Anthropologie zu betreiben. Doch scheint es in der Sache selbst zu liegen, daß Erklärungsmodelle psychischer Erkrankungen auf eine Verabsolutierung ihrer Perspektive drängen. Denn viel nachdrücklicher als bei körperlichen Störungen ist ja bei seelischen der Mensch als Ganzer betroffen. Hier soll nun nach den anthropologischen Implikationen folgender pst Verfahren gefragt werden:

I. Verfahren, die sich prinzipiell auf die Neurosenlehre der Psychoanalyse beziehen;

II. Vht Methoden, die sich mehr oder weniger ausdrücklich auf die sogenannte Lernpsychologie beziehen;

III. Verfahren, die sich unter dem Stichwort einer personalen PST zusammenfassen lassen.

Die Weite dieser Fragestellung macht natürlich eine gewisse Schematisierung der Darstellung ebenso erforderlich wie eine Begrenzung der Aspekte, unter denen das hier zu Erörternde abgehandelt werden soll. Drei Schlüsselbegriffe sollen diese Aspekte markieren: Handeln, Konflikt, Wandlung.

Handeln: Dieser Begriff ist hier in einem zunächst noch unbestimmten Sinne als jegliches Tun und Tätigsein des Menschen gemeint. Menschliches Handeln ist vielschichtig begründet und somit unterschiedlich deutbar. Handelnd kann der Mensch

1. eine Selbst- oder Wertverwirklichung erstreben und so als das Ganze seines Personseins zu sich selbst und der Welt Stellung nehmen,

2. einsichtsvoll einen bestimmten Zweck verfolgen, der wiederum Mittel zur Daseinsbewältigung sein kann,

3. einem blinden Drang oder einem zielgerichteten Trieb folgen,

4. reflexhaft auf einen Reiz reagieren.

Wertempfinden und Sinnstreben, zukunftsbezogene, planende Zwecksetzung, Triebimpuls und physiologischer Reflex werden in den verschiedenen pst Schulen in jeweils unterschiedlicher Akzentuierung und Ausschließlichkeit als dem menschlichen Tun zugrundeliegend und damit das Menschenbild bestimmend gedacht.

Konflikt: Ob und inwiefern der Mensch als konflikthaftes Wesen verstanden wird, wird von den verschiedenen pst Schulen unterschiedlich beantwortet. Insbesondere gibt die Frage, wie dieser Konflikt und die Fronten, zwischen denen er sich abspielt, im einzelnen bestimmt werden, wichtige Hinweise und Verdeutlichungen der Persönlichkeitstheorie eines pst Verfahrens.

Wandlung: Wandel und Änderung kennzeichnen das menschliche Leben in vielfältiger Form. Dabei kann Wandlung nur als etwas Akzidentelles begriffen werden, bei dem sich durch den Strom der Zeiten hindurch der Wesenskern unveränderbar erhält, oder aber dieser Wandel wird zu entscheidenden anthropologischen Dimensionen, der Mensch erscheint dann als Zeitgestalt, als Prozeß. Wandel selbst kann verschiedenes bedeuten, die Entfaltung von Anlage und Triebdisposition (Reifung), die Ausformung

von Gewohnheiten durch Umweltreize (Lernen) und das Sich-Entwerfen in die Zeit, das Sich-selbst-neu-Wählen und -Gestalten.

I. Die Psychoanalyse

Die Psychoanalyse ist heute in verschiedene Schulen aufgespalten (außer der „klassischen" Analyse die „analytische PST" Jungs, die „Individualpsychologie" Adlers, die verschiedenen Richtungen der Neoanalyse), und ihr Denkansatz gab die Anregung zur Entwicklung von zum Teil recht verschiedenen Therapietechniken (außer den methodischen Modifizierungen der genannten Schulen z. B. die analytische Kurz- und Gruppentherapie, das katathyme Bilderleben, die transaktionelle Analyse, die Primärtherapie und das Psychodrama). Auch sind manche Besonderheiten und Einseitigkeiten der Persönlichkeitstheorie Freuds bereits von seinen unmittelbaren Schülern modifiziert worden, jedoch werden die grundlegenden persönlichkeitstheoretischen Aussagen Freuds in vielen Punkten von den meisten Analytikern auch heute noch anerkannt, so daß es gerechtfertigt erscheint, an dieser Stelle das Menschenbild Freuds zu skizzieren. Anschließend sollen dann jene zum Teil grundlegenden Änderungen besprochen werden, wie sie von den sogenannten Neoanalytikern vorgenommen wurden.

Handeln

Letzter Grund allen menschlichen Handelns ist nach Freud der Drang, eine unlustvoll erlebte Triebspannung abzuführen, diese Spannungsabfuhr beendet den Zustand der Unlust und wird somit lustvoll erlebt. In allem Handeln ist also das Streben nach Spannungsabfuhr zu sehen, die Abfuhr der libidinösen Energie ist der eigentliche Sinn sowohl der neurotischen Symptome wie des allgemeinmenschlichen Verhaltens. Die spannungserzeugende und damit den Menschen treibende Kraft nennt Freud Libido. Die Problematik dieses Begriffes liegt darin, daß er sowohl etwas Quantitatives, eine allgemeine psychische Energiemenge, als auch etwas Qualitatives, nämlich eine bestimmte Art von Energie, dem „Sexualaffekt" entsprechend, bezeichnet. Die Libido als Sexualtrieb steht dem Selbsterhaltungstrieb und in einer späteren Konzeption dem Destruktions- und Todestrieb gegenüber.

Träger der Libido ist das Unbewußte. Dieses erscheint Freud als die alles beherrschende Kraft im Menschen; der bewußt denkende, planende und handelnde Mensch ist nicht, wie dieser in trügerischer Selbstillusion meint, Herr seiner selbst, sondern wird von einer Macht gelenkt, der gegenüber Einsicht und bewußter Wille weitgehend wehrlos sind. Diese Kennzeichnung des Unbewußten als dunkler Lebensgrund und den Menschen bestimmende und treibende Macht findet sich ja auch schon bei Autoren, die der Romantik nahestanden, etwa Shaftesbury, Rousseau, Herder und Carus. Während aber die Romantiker und später etwa auch Klages das Unbewußte „vergöttlichten, hat Freud es dämonisiert" (Pongratz 1967). Ihm galt das Unbewußte letztlich als eine destruktive, zum Chaos führenden Macht, die gezähmt, geordnet und in das Helle der Vernunft gezogen, kurz „sublimiert" werden muß: Wo Es war, muß Ich werden, forderte Freud. Fromm (1974) hat die Überzeugung ausgesprochen, daß in dieser Synthese zwischen Romantik und Rationalismus die eigentliche Bedeutung Freuds liegt. Der Mensch ist in der Vorstellung Freuds zwar primär von der irrationalen Macht des Unbewußten bestimmt, aber er hat immerhin die Möglichkeit, sich in dieser Determiniertheit selbst durchsichtig zu werden und (das jedenfalls wird durch den therapeutischen Impetus der Psychoanalyse nahegelegt) ein Stück Freiheit zu erhalten, sich selbst zu bestimmen.

Konflikt

In allen menschlichen Handlungen und Leistungen besteht nach Freud eine prinzipielle Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit, was sich in den neurotischen Störungen am deutlichsten zeigt. Diese grundsätzliche Zwiespältigkeit des Menschen findet ihre Erklärung in dem antagonistischen Verhältnis der Systeme „bewußt" und „unbewußt". Der Mensch ist ausgespannt in dem Konflikt zwischen dem Bewußten und dem

Unbewußten, der letztlich nur immer kompromißhaft lösbar ist. Später führt Freud die „Instanzen" Es, Ich und Über-Ich ein, und der Konflikt spielt sich nun zwischen dem Repräsentanten der Triebe, dem Es, einerseits und dem Ich, dem Träger des Realitätsprinzipes, sowie dem Über-Ich, der Stätte der internalisierten Sollensforderungen, andererseits ab. Zwar hat diese Konzeption Parallelen zu den seit der Antike gebräuchlichen Schichtenmodellen der menschlichen Person, doch sieht Freud im Ich- und im Über-Ich keine jeweils neue Seinsschicht, durch die ein neues kategoriales Prinzip eingeführt würde, sondern er läßt das Ich und das Über-Ich aus dem Es hervorgehen, das Es ist nicht nur das zeitlich, sondern auch das ontologisch Frühere. Ich und Über-Ich sind so nur letztlich Derivate des Es.

Dieser Monismus, der alle Seinsweisen des Menschen aus einem einzigen Prinzip heraus erklären will, macht den Naturalismus Freuds besonders deutlich, wobei er dieses Naturhafte auch in einem ausgeprägt elementaristischen und mechanistischen Sinne auffaßt. Gerade durch die so nachdrückliche Betonung der Konflikthaftigkeit des Menschen hat Freud aber diese materialistische Position zumindest unausdrücklich auch überwunden, denn die Materie als solche kann in sich nicht so radikal konflikthaft sein. Konflikthaftigkeit als strukturierendes Prinzip setzt immer unterschiedliche Seinsprinzipien voraus. So erscheint auch in der therapeutischen Praxis des Psychoanalytikers der Mensch in dem Konflikt zwischen Verschleierung und Wahrhaftigkeit und damit in einem Zwiespalt, der durch den Antagonismus von Trieben, also durch das Wirken reiner Naturprinzipien, gar nicht zu erklären ist.

Wandlung

Die menschliche Entwicklung stellt sich bei Freud vor allem als Libidoentwicklung dar. Libido, als die Sexualität im weitesten Sinne, durchläuft dabei in der Kindheit bestimmte Entwicklungsschritte, die orale, die anale, die phallische und die Latenzphase, um dann schließlich nach der Pubertät in der genitalen Phase ihre endgültige Gestalt zu finden. Die Organisation der Libido in der jeweiligen Phase ist dabei repräsentativ und bestimmend für die charakterliche Gesamtentwicklung in dem entsprechenden Lebensabschnitt. Mit der Vollendung der Nachpubertät jedoch hört die Entwicklung im engeren Sinne auf, was nun folgt, sind lediglich die Manifestationen der durch die unterschiedlichen Einflüsse in der Kinderzeit geprägten Libidoentwicklung. In unendlichen Wiederholungen wird der Mensch fortan alle Situationen, Ereignisse und Begegnungen so erleben, deuten und auch seinerseits formen, wie es den Konstellationen seiner kindlichen Entwicklungszeit entspricht. Freud sieht den Menschen also nicht als Zeitgestalt, als ein in die Zeit sich entwerfendes Wesen, er konzipiert die Person nicht als Prozeß. Das, was sich an Wandlung und Änderung ereignet, ist ein am Evolutionsmodell Darwins orientiertes mechanisches Durchlaufen bestimmter biologischer Entwicklungsphasen.

Da es so letztlich keinen Fortschritt des einzelnen Menschen gibt, gibt es auch keinen Fortschritt in der Geschichte. Eine eigentliche Fort- und Höherentwicklung des einzelnen und der Gemeinschaft vermag Freud in seiner Theorie nicht zu sehen; die Sublimierung kindlich-archaischer Triebwünsche bleibt stets fragil und gefährdet gegenüber der Möglichkeit plötzlich anbrandender Triebansprüche. Aber obwohl der Theoretiker Freud den Menschen in der Mechanik der ewig gleichen Triebkonflikte festgelegt sah, hat der therapeutische Impetus, der von ihm und der psychoanalytischen Bewegung ausging, die Starrheit und Einseitigkeit des an Erb- und Eigenschaftskonzepten orientierten medizinisch-anthropologischen Vorstellens aufgelöst und den Menschen als ein potentiell wandelbares Wesen erscheinen lassen. Wo Es war, soll Ich werden, diese Aufgabenstellung des Therapeuten Freud scheint auf ein Individuum zu zielen, das zu persönlichen Entwicklung und Reife fähig ist.

Die Neoanalyse

Jene Analytiker, die noch im engeren Sinne zur Schule Freuds gehören, haben das persönlichkeitstheoretische Grundkonzept ihres Lehrers kaum wesentlich verändert. Aber gewisse Modifizierungen, etwa bezüglich der Ichkonzeption, in denen dieser Instanz mehr Autonomie zugebilligt wird (z. B. Hartmann, Nunberg, Federns), oder der Libidoentwicklung (z. B. Erickson und Reik) deuten schon wesentliche Akzentverschiebungen an. Bei den sogenannten Neoanalytikern (hierzu werden ihrerseits wieder so verschiedene Autoren wie Adler, Horney, Sullivan, Fromm, Kardiner und Schultz-Hencke gerechnet) tritt die Sexualität als Motiv für menschliches Handeln weitgehend in den Hintergrund. Das Streben nach Macht und sozialer Geltung (Adler), nach Anerkennung und Sicherheit (Horney) und nach Individuation (Fromm) wird hier zum entscheidenden Grund menschlichen Tuns. In den Blickpunkt des Interesses rücken bestimmte Daseinstechniken und Lebensstile, die der Mensch in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt herausbildet. Diese Lebensstile können ihrerseits wieder motivierende Kraft erhalten, zu Motiven des Handelns und auch erworben werden, soziale Erfahrungen können zu Quellen von Motiven werden.

Der Konflikt zwischen Sexualtrieb und Selbsterhaltungstrieb spielt bei den Neoanalytikern nur noch eine untergeordnete Rolle, im Vordergrund steht der Konflikt zwischen Individuum und Umwelt. Mit dieser Verlagerung des Konfliktfeldes vom Intra- bis zum Interindividuellen wird das Individuum auch nicht mehr so sehr als primär isoliert, ausgegrenzt gesehen, der Mensch wird also nicht mehr wie bei Freud solipsistisch gedacht, als Wesen, dem andere Menschen lediglich als „Objekte" erscheinen, zu denen es „Objektbeziehungen" unterhält. Die Neoanalytiker betonen vielmehr die ursprüngliche Verwobenheit und Verbundenheit des einzelnen mit den anderen, wobei dieses Verbindende auch konflikthaft sein kann. Dieses Verbindende wird von einigen Vertretern der Neoanalyse allerdings noch unzureichend und nicht im Sinne einer personalen Position aufgefaßt. Die menschliche Entwicklung wird nicht mehr als naturgesetzmäßig ablaufende Triebentfaltung, sondern als Herausbildung bestimmter Daseinstechniken in der sozialen Interaktion vorgestellt. Wandlung und Reifung des Individuums werden vornehmlich als Weise der sozialen Anpassung gesehen.

II. Die Verhaltenstherapie

In den Erziehungsprinzipien vieler Völker und Kulturen und in manchen Anleitungen zu geistlichen Übungen könnten Vorläufer der VHT gesehen werden. So entsprechen bekannte Erziehungsmittel manchen vht Techniken, etwa die Erziehung durch Lob dem sog. operanten Konditionieren, die durch Strafe den „Aversionstechniken", die durch das Beispiel dem „Lernen am Modell". Das Besondere der modernen VHT besteht indes in der speziellen theoretischen Begründung dieser Techniken und (damit zusammenhängend) in dem Bemühen, das therapeutische Vorgehen wie ein Experiment zu planen und seine Wirksamkeit empirisch zu verifizieren. Theoretische Grundlage der VHT ist die Lernpsychologie, diese wiederum basiert sowohl auf der Reflexologie der russischen Physiologen, insbesondere Pawlovs, wie auf dem amerikanischen Behaviorismus.

In seinem berühmten Hundeversuch legte Pawlow die Grundlage der Lehre von den bedingten Reflexen: Ein Glockenzeichen, das zunächst in mehreren Versuchsdurchgängen jeweils der Fütterung eines Hundes vorausging, vermochte schließlich allein (ohne daß Futter dargeboten wurde) die Speicheldrüsentätigkeit des Hundes in Tätigkeit zu setzen. Durch die Koppelung eines zunächst neutralen Reizes (Glockenton) mit einem reaktionsauslösenden Reiz (Futter) erlangt schließlich der neutrale Reiz allein eine reaktionsauslösende Wirkung (Speicheldrüsensekretion). In diesem Vorgang (heute klassisches oder respondentes Konditionieren genannt) glaubte Pawlow eine letzte analytische Einheit zur Erklärung des Verhaltens aller Lebewesen, also auch des Menschen, gefunden zu haben. Auf dieser Erklärungsebene wurde dann, vor allem von den Lerntheoretikern Thorndike, Hull und Skinner, noch eine andere Art des Lernens, nämlich das Belohnungslernen (operantes Konditionieren)

herausgearbeitet: Spontan gezeigtes Verhalten, das entsprechend belohnt wird, wird zum bleibenden Verhaltensmuster ausgeformt.
Der von Watson begründete Behaviorismus ist die zweite Wurzel der Lerntheorie und stellt die Ausarbeitung einer extrem positivistischen und empiristischen Position in der Psychologie dar. Jedes auf Introspektion und Erschließen innerseelischer Vorgänge bedachte Vorgehen wird als wissenschaftlich unzulässig erklärt. Nur sichtbares Verhalten und dessen Beeinflußbarkeit durch ebenso sicht- und meßbare Reize sollte demnach noch legitimer Gegenstand der Psychologie sein. Hatte Freud die Bewußtseinspsychologie entthront, so gingen die Behavioristen noch einen Schritt weiter, sie erklärten auch eine Psychologie des Unbewußten oder anderer innerseelische Prozesse (da empirisch nicht unmittelbar aufweisbar) als wissenschaftlich irrelevant. Die positivistische Grundposition, der sich schon Freud verpflichtet fühlte, wird hier viel konsequenter und rigoroser vertreten, es kommt ein extremer Szientismus zur Geltung.

Handeln

Handeln ist für die lerntheoretisch orientierten VHT nur als sichtbares Verhalten relevant. Damit sind Fragen nach dem Sinn und Ziel menschlichen Tuns, die Freud immerhin noch gestellt, wenn auch nur im Sinne einer biologischen Zweckdienlichkeit beantwortet hatte, von vornherein ausgeklammert; Handeln wird zum reinen „Verhalten". Sichtbar, meßbar und somit auch experimentell überprüfbar sind einzig die Reize, die auf einen lebendigen Organismus treffen und die Stärke und Zahl der Reizantworten, die er aussendet. So werden die Bedingungen menschlichen Verhaltens entweder im Sinne des klassischen Konditionierens in der reflexhaften Reizantwort oder im Sinne des operanten Konditionierens als Funktion von „Verstärkerkontingenzen" erklärt. Handeln ist also entweder als eine oft komplizierte Koppelung bedingter Reflexe oder als Ergebnis vielfacher Belohnungen kleinster Handlungsansätze zu interpretieren. Die Antwort auf die Frage nach dem Grund menschlichen Tuns und Trachtens sucht man so auf einem quasi physiologischen Niveau zu finden, wobei der Mensch als weitgehend passives Objekt von Reizkonstellationen und Reflexabläufen erscheint. In diesem radikalen Reduktionismus spiegelt sich die Maschinentheorie Descartes, die dieser zwar nur in bezug auf das Tier als gültig ansah, die aber bereits wenig später von Lamettrie auch auf den Menschen angewandt wurde und im 19. Jh. in den verschiedensten Abwandlungen Verbreitung fand.

Konflikt

Die zentrale Stelle, die Freud in seiner Persönlichkeitstheorie dem Konflikt beimaß, wurde den VHT zum Ärgernis. Unter anderem deswegen, weil nach ihrer Meinung hierdurch das neurotische Geschehen in unnötiger Weise mystifiziert werde, denn der Freudsche Konflikt ist ja verborgen, muß erst aus vielen Chiffren, Träumen, Fehlleistungen und neurotischen Symptomen erschlossen werden und spielt sich zudem zwischen Fronten ab (Es, Ich, Über-Ich), die sich einem unmittelbaren empirischen Aufweis entziehen. Vielmehr müßten konflikthafte Vorgänge so definiert werden, daß sich aus diesen Definitionen unmittelbar experimentell überprüfbare Aussagen ableiten lassen.

Weiter ist nach Meinung der Lerntheoretiker der Konflikt keine durchgehende Determinante menschlichen Handelns, sondern wird nur bei ganz besonderen Reizkonstellationen verhaltensrelevant.

Schon Pawlow hatte die Bedeutung solcher Konstellationen dadurch experimentell herauszuarbeiten versucht, daß er bei seinen Hunden den primär unangenehmen, schmerzhaften Reiz eines elektrischen Stromes zum angenehmen Signal baldiger Futterdarbietung umwandelte. Pawlow definierte diesen Vorgang auf der physiologischen Ebene als Konflikt zwischen Erregungs- und Hemmungsprozessen; die meisten Verhaltenstherapeuten würden es vorziehen, dieses Geschehen rein beschreibend, auf der „operationalen" Ebene, als Annäherungs-Vermeidungskonflikt zu bezeichnen: Die Hunde wollen sich einerseits dem Futter nähern, andererseits den Stromschlag meiden. Dabei wird die Stärke der Annäherungs- und Vermeidungstendenzen als prinzipiell quantitativ faßbar, nach Art der Vektoren im Kräfteparallelogramm als meßbar angesehen.

Finden sich bei Freud noch ausführliche Erörterungen über das Wesen der einander entgegengesetzten Strebungen (Es-Triebe, Ich-Triebe, Zensur, Über-Ich usw.) und erscheinen durch die Freudsche Terminologie solche Strebungen geradezu als personifizierte Mächte, so versuchen die Lerntheoretiker gerade solche Fragen als wissenschaftlich nicht entscheidbar und damit als irrelevant auszuklammern. Diese Ausklammerung des „inneren Menschen" wird dann leicht zu seiner Leugnung, und so erscheint unter dem Aspekt eines rigorosen Empirismus der Mensch schließlich nur noch als Reflexautomat, bei dem input- und output-Relationen gegeneinander verrechnet werden. Diese orthodoxe behavioristische Position wurde inzwischen allerdings zum Teil erheblich modifiziert und zum „molaren" und „subjektiven" Behaviorismus erweitert. Unter dem Einfluß der Gestaltspsychologie wurde u. a. zunächst das Verhalten als komplexe Handlungseinheit und zielbestimmte Ganzheit ausgelegt. Dann wurden neben Außenreizen und physiologischen Faktoren auch zunehmend Vorstellungen, Erwartungen, Absichten und Gefühle, also kognitive und emotionale Prozesse, als „intervenierende Variablen" bei der Beurteilung menschlichen Verhaltens berücksichtigt. Von dieser Entwicklung her ist auch innerhalb der VHT die Möglichkeit gegeben, menschliche Konflikthaftigkeit nicht nur auf der Ebene des Appetenz- und Aversionsverhaltens zu beschreiben.

Wandlung

Grundmuster und Basiseinheit allen menschlichen Verhaltens ist nach Meinung der Lernpsychologen die Reiz-Reaktionsverbindung. Die Summe solcher Reiz-Reaktionsverbindungen könnte somit als das Wesen des Menschen bestimmt werden. Da sich solche Verbindungen auch wieder auflösen können (sogenanntes Löschen der bedingten Reaktion) und andererseits unter dem Einfluß neuer Reizgegebenheiten sich neue Reiz-Reaktions-Verknüpfungen bilden, ist die Persönlichkeit prinzipiell in ständigem Wandel begriffen. Persönlichkeitsbildung und -änderung sind auch keinesfalls auf die Kinderzeit beschränkt, obschon diesem Lebensabschnitt von den VHT für den Vollzug elementarer Lernvorgänge eine besondere, wenn auch keine ausschließliche Bedeutung zugemessen wird.

Von den meisten VHT wird heute anerkannt, daß menschliches Verhalten auch eine Funktion individueller, anlagebedingter Eigenschaften ist, jedoch wurde das Reiz-Reaktions-Modell, also die Auffassung, daß alles Verhalten erlernt (im Sinne der mechanischen Ausformung von Reaktionsmustern) sei, lange Zeit im Sinne einer strikten tabula-rasa-Auffassung gehandhabt. Watson etwa proklamierte die totale Machbarkeit des Menschen und schrieb sich zu, jedes beliebige Kind sowohl zum Richter wie zum Verbrecher erziehen zu können, wenn man ihm nur den genügenden Manipulationsspielraum ließe. Zwar ist der im Gefolge solchen Glaubens sich ausbreitende Erziehungsoptimismus heute etwas abgeschwächt, jedoch ist bei den meisten VHT eine Vorliebe für eine fast ausschließlich milieutheoretische Erklärung der Charakterentwicklung geblieben.

III. Die personalen Psychotherapien

Unter dem Kennwort einer personalen PST sollen hier Richtungen zusammengefaßt werden, denen bei aller Verschiedenartigkeit die Abkehr vom Naturalismus, insbesondere vom Mechanismus und Materialismus gemeinsam ist. Hier wären etwa zu nennen die Logotherapie Frankls und der sog. Wiener Schule (Caruso, Daim), die daseinsanalytischen Bestrebungen von Binswanger, Boss und Gebsattel sowie die klientenzentrierte Gesprächs-PST von Rogers.

Der Problematik des Personen-Begriffes kann nicht nachgegangen werden, „personal" als Standortbestimmung meint hier positiv die Auffassung eines Wesens, das nach sich selber fragen und zu sich selbst sowie zur Welt Stellung nehmen kann. Unter einem personalen Aspekt erscheint der Mensch in den hier genannten pst Schulen insofern, als er nicht nur als

Naturobjekt, sondern in erster Linie als ein Wesen aufgefaßt wird, bestimmt durch Streben nach Sinnerfüllung, Wert- und Selbstverwirklichung. Gestaltpsychologie, Lebensphilosophie, die Personalogie Max Schelers und die Existenzphilosophie sowie bei der Wiener Schule auch der Neu-Thomismus bilden das anthropologische Fundament dieser pst Verfahren. Stellen Psychoanalyse und Lerntheorie in ihren ersten Verlautbarungen eine konsequente Fortsetzung des antiidealistischen und positivistischen Geistes in der 2. Hälfte des 19. Jh.s dar, so hat sich in den personalen PST hierzu eine Gegenbewegung gebildet.

Als Pars pro toto soll die sog. klientenzentrierte Gesprächs-PST näher besprochen werden, obschon sich in persönlichkeitstheoretischer wie in therapiemethodischer Hinsicht deutliche Unterschiede zu den anderen Richtungen der personalen PST finden. Dieses Verfahren hat in den letzten Jahren eine große Verbreitung im deutschen Sprachraum gefunden und hat u. a. wegen der Systematisierung der Therapeutenausbildung eine besondere praktische Bedeutung gewonnen. Auch wurde der Grundansatz dieser Methode über den Rahmen eines speziellen pst Verfahrens hinaus auf anderen Gebieten fruchtbar gemacht, so z. B. in der Pädagogik und Schulpsychologie (Tausch und Tausch 1963), in der Erziehungsberatung und Kindertherapie (Axline 1974), in der Pastoraltheologie und Telefonseelsorge (Pazella 1966).

Begründer der Gesprächs-PST ist Carl R. Rogers, der über das Studium der Theologie, Pädagogik und Psychologie sich der klinischen Psychologie zuwandte und zunächst unter den Einfluß der Psychoanalyse geriet. Besonders bedeutungsvoll war für ihn die Begegnung mit dem Psychoanalytiker O. Rank, der bereits in Abweichung von Freud sehr die Autonomie und Individualität des Ich und für die therapeutische Prozedur die Bedeutung des aktuellen Erlebens betonte. In seiner Persönlichkeitstheorie versucht Rogers dogmatische Fixierungen zu vermeiden und gibt gewissermaßen nur einen groben Rahmen vor, in dem er sich für alle weiteren Einsichten und Erkenntnisse offenhalten will. So hat er auch keine eigentliche Neurosentheorie entwickelt, also kein System von Hypothesen über Bedingungen und Entstehen der verschiedenen neurotischen Syndrome aufgestellt. Rogers besondere Bedeutung liegt in der Ausarbeitung einer speziellen Therapietechnik, in der sich auch nachdrücklich sein Menschenbild niederschlägt und in dem mittlerweile methodisch sehr ausgefeilten Versuch, durch Ton- und Videobandaufnahmen das therapeutische Gespräch der empirischen Forschung zugänglich zu machen.

Handeln

Im Handeln sieht Rogers das Streben des Menschen nach Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung. Das meint einmal die Entfaltung von physischen und psychischen Anlagen und Bereitschaften, aber vor allem die Auszeugung des virtuellen, existentiellen Grundes eines Menschen, seiner innersten Möglichkeiten, den Vollzug seines Wesens. Dieses Wesen wird als transphänomenales, jenseits der Tatsächlichkeit liegendes bestimmt, das dem objektivierenden Erfassen nicht zugänglich ist. Selbstentfaltung als Verwirklichung des innersten Seinkönnens ist kein mit Naturnotwendigkeit ablaufender Prozeß, sondern geschieht als ein „Sich-selber-Wählen" des Individuums, ist ein Akt der Freiheit.

Die Grundtendenz des sich Freientfaltenden, d. h. nicht durch ein destruktives Milieu eingeengten Menschen, geht dabei sowohl auf Konstruktivität, Sinnhaftigkeit und Du-Bezogenheit wie auf Selbstheit und Autonomie. Zwischen Selbstverwirklichung und Entfaltung auf positive Werthaftigkeit besteht bei Rogers kein Widerspruch. Vielmehr ist der tragende Grund echten Wertempfindens die volle Autonomie, das Selbstsein, die „Eigentlichkeit" und die „Jemeinigkeit" (Heidegger) des Individuums. Wenn der Mensch sich selber hell ist und bei sich selbst ist, kann er sich der Individualität anderer gegenüber offener und zustimmender verhalten. Dieser Subjektivismus und die Betonung der menschlichen Freiheit zeigen Rogers Beziehungen zur Existenzphilosophie. Hiedurch und durch seinen Glauben an die Möglichkeit zum Guten im Menschen erscheint er in einem Gegensatz zu Freud, der pessimistisch den Menschen ausgeliefert sah an das Chaos des Es oder die harte Tyrannei des Über-Ich. Diese Position findet auch im Konzept der Gesprächs-PST ihren Niederschlag. Im Vertrauen auf die Selbst-

entfaltungstendenz des Patienten, nimmt der Therapeut sowohl eine zustimmende und verstehende, wie eine nicht-lenkende, „nicht-direktive"-Haltung ein.

Konflikt

Ein zentraler Begriff in der Persönlichkeitstheorie von Rogers ist das Selbstkonzept, d. h. das Bild, das sich der Mensch von sich selbst macht, die Auslegung, die er sich über sich selbst vorgibt, ein Muster von Meinungen, Urteilen und Wertungen über sich selbst und seine Stellung zur Mitwelt. Normalerweise stimmen Selbstkonzept und Selbstwirklichkeit überein. Wenn jedoch der Mensch die unverstellte Wahrnehmung seines Selbst, z. B. mit seiner Selbstachtung nicht vereinbaren kann, neigt er dazu, seine Selbstwirklichkeit verzerrt wahrzunehmen, sie in entstellter Form zu „symbolisieren". Das Scheitern des Bemühens, das Selbstbild mit dem Handeln und den Empfindungen in Einklang zu bringen, bedeutet Selbstentfremdung und (sofern dieser Konflikt erlebt wird) Leiden. In dem Verhältnis Selbstbild/Selbstwirklichkeit finden sich gewisse Parallelen zu dem Freudschen Begriffspaar Bewußtes/Unbewußtes, wenn auch die einzelnen Größen dieser Beziehungen z. T. sehr Unterschiedliches meinen.

Wandlung

ist im Menschenbild Rogers eine sehr wichtige Kategorie, was sich schon in seiner Auffassung von der Selbstverwirklichung andeutet. Dabei ist Wandlung nicht in erster Linie Enfaltung von körperlich-seelischen Anlagen oder mechanische Ausformung von Gewohnheitsbildungen, obwohl Rogers auch diese Dimension des Wandels als für den Menschen bedeutsam anerkennt. Zu sich selber kommt der Mensch erst, wo er sich als frei Handelnder in seinem Verhältnis zur Zeit begreift, wo er sich auf die Zukunft hin versteht, wo „sich das Individuum auf einen Zustand hin entwickelt, in dem es wissentlich und akzeptierend der Prozeß sein kann, der es innerlich und eigentlich ist" (Rogers 1973). Der Mensch als Prozeß, der Mensch hat nicht eine Geschichte, sondern er ist seine Geschichte. Die Struktur der menschlichen Person erhält eine fließende Gestalt, sie befindet sich in einem steten Strom von Erfahrungen und Entscheidungen. Auch in diesem Aktualismus ist Rogers der Existenzphilosophie verpflichtet.

Der Therapeut und sein Patient

So sehr man den Reduktionismus in den Persönlichkeitstheorien der Psychoanalyse und der VHT auch bedauern mag, sollte man doch bedenken, daß solche Einseitigkeit für den engeren Rahmen einer Fachdisziplin durchaus von heuristischem Wert sein kann. Die Frage, ob denn nicht diese Einseitigkeiten das konkrete Tun des Therapeuten in unerwünschter Weise prägen, kann man nicht vorsichtig genug beantworten. Das theoretische Konzept der VHT z. B. könnte die Vermutung nahelegen, daß dem VHT der Kranke nur als ein Dressurobjekt in den Blick gerät, bei dem ein bestimmtes Fehlverhalten umkonditioniert werden muß. Dem gegenüber ist es jedoch bei den meisten VHT ein ungeschriebenes Gesetz, in dem Patienten einen zur einsichtsvollen Mitarbeit fähigen und willigen Partner, ja fast eine Art Ko-Therapeut zu sehen, der die vorgeschlagenen therapeutischen Techniken gegenüber seinen eigenen Störungen sinnvoll einsetzt. Dies bedeutet aber, daß der Therapeut stillschweigend etwas voraussetzt, was in der Theorie seines Verfahrens gar nicht bedacht wurde: die Fähigkeit des Menschen zur Einsicht, seine Möglichkeit zur Freiheit und Verantwortung. Ähnliches ließe sich auch für die Psychoanalyse sagen.

Da die explizite Persönlichkeitstheorie eines pst Verfahrens nur sehr unvollständig für die Einstellung und das Verhalten des Therapeuten bestimmend zu sein scheint, dürfte abschließend ein kurzer Blick auf einige Probleme des therapeutischen Vorgehens selbst angebracht sein. Die vergleichende Gegenüberstellung der hier besprochenen Verfahren soll dabei 1) das Therapieziel, 2) den Therapie-Modus, die Technik im engeren Sinne und 3) die therapeutische Beziehung, das Verhältnis von Therapeut und Patient berücksichtigen.

1. Das Therapieziel

Hier ergibt sich die Frage, was eigentlich als Heilungs- oder zufriedenstellendes Änderungskriterium gelten soll. Für die VHT ist die neurotische Störung lediglich das Ergebnis einer Fehlkonditionierung, und für sie ist die Beseitigung der Fehlhaltung bzw. der Symptomatik gleichbedeutend mit Heilung. Was dabei als Symptom bzw. als

„unerwünschtes Verhalten" zu gelten hat, läßt der VHT, abgesehen von bestimmten Problemfällen, den Patienten bestimmen. Für die Psychoanalyse und die personalen Therapien ist das Symptom Ausdruck eines „tiefer"-liegenden Problems, folglich muß auch die therapeutische Zielbestimmung über die Beseitigung der vordergründigen Symptomatik hinausgehen und auf eine Änderung von Haltungen, Einstellungen und Erlebnisweisen abzielen. Bei dem Versuch, solch eine Zielsetzung auch unter einem quantitativen Aspekt im Sinne einer „ausreichenden Besserung" und „zufriedenstellenden Änderung" zu sehen, wird jedoch ein Unterschied zwischen der Psychoanalyse und der Gesprächs-PST deutlich. Die Psychoanalyse ist hier eher normativ orientiert, Kriterium einer solchen „zufriedenstellenden" Persönlichkeitsumstrukturierung ist für sie die Norm der Reife, vor allem im Sinne einer Reifung der „Libidoorganisation". Die Gesprächs-PST hingegen überläßt es gemäß ihrem subjektivistischen Ansatz dem Patienten, wie weit er sich ändern möchte, sieht davon ab, Heilungskriterien gewissermaßen von außen an den Patienten heranzutragen.

2. Der Therapie-Modus

Die berühmte Couch des Psychoanalytikers kennzeichnet die Situation: Der dort liegende Patient hat die Aufgabe, jeden Gedanken und Einfall mitzuteilen, der ihm gerade in den Sinn kommt. Der Psychoanalytiker sitzt am Kopfende hinter ihm, regt durch zustimmende Äußerungen und Fragen das „freie Assoziieren" des Patienten an, das vor allem auch um seine Kindheitsereignisse kreisen soll, und gibt nach „klärender" Vorarbeit „Deutungen". Dieses Vorgehen ist bezogen

a) auf den zeitlichen Aspekt vergangenheitszentriert: Gegenwärtige Einstellungen und Verhaltensweisen werden in bezug zu Kindheitserlebnissen gebracht, da in ihnen die Wiederholung solcher emotionsgetönter Erlebnisse gesehen wird;

b) auf den wissenschaftstheoretischen Aspekt am Kausalitätsmodell orientiert („ätiologisch orientiert"): Da die Ursache der Neurose als in der frühen Kindheit begründet gedacht wird, muß die Korrektur auch am Ausgangspunkt der Kausalkette ansetzen;

c) auf den Beziehungsaspekt zwischen Therapeut und Patient asymmetrisch: Der Therapeut will dem Patienten nur Spiegel sein, will gewissermaßen die Funktion eines optischen Instrumentes bzw. ein solches Instrument sachkundig Handhabenden übernehmen. Der Arzt-Patient-Beziehung wurde bereits von Freud eine hohe Bedeutung für den therapeutischen Prozeß zugemessen, jedoch erscheint sie bei ihm gewissermaßen positivistisch verfremdet, da der Therapeut in der Distanz des Beobachtenden zu bleiben hat und Interaktionen lediglich als naturgesetzmäßig ablaufende Übertragungs-Gegenübertragungs-Mechanismen gedeutet werden. Diese Position wurde von den Neoanalytikern sehr bald ausdrücklich verlassen, wird in dieser ausgeprägten Form auch heute kaum noch vertreten.

3. Das Verhältnis von Therapeut und Patient

Die VHT ist in ihrem Vorgehen gegenwartzentriert, da sie ausschließlich das gegenwärtige Verhalten zu modifizieren sucht. Gemeinsam mit der Psychoanalyse ist ihr allerdings die deterministische Position, die Kausalkette der Entstehung neurotischer Symptome ist für sie prinzipiell exakt aufweisbar. Allerdings ist es (im Gegensatz zur Psychoanalyse) bei beabsichtigter Änderung eines Verhaltens nicht nötig, am Anfangsglied dieser Kette anzusetzen, da ihrer Meinung nach gelernte Verhaltensmuster nach einer gewissen Zeit der Löschung anheimfallen, sofern sie nicht durch weiterhin wirkende Stimuli ständig aufrechterhalten werden. Es genügt also, diese gegenwärtig wirkenden Stimuli zu ändern bzw. neue, entgegengesetzt wirkende Determinanten einzuführen. Die therapeutische Beziehung ist dabei ebenfalls asymmetrisch, der Therapeut fungiert hier als Instrukteur, als Trainer.

Die Gesprächs-PST arbeitet betont gegenwartzentriert. Therapie ist Arbeit im Hier und Jetzt, sie besteht darin, dem Patienten zu helfen, seiner augenblicklichen Gefühle, Ängste, Hoffnungen, Enttäuschungen gewahr zu werden, um in diesem Strom des Gewahrwerdens und Erlebens das Selbstbild mit der Selbstwirklichkeit zu versöhnen und zu neuen Haltungen und Einstellungen zu finden. Der kausalistische Ansatz in der Neurosentherapie wurde gemäß den schon genannten anthropologischen Ansichten aufgegeben. Entsprechend hiezu wird auch eine neurosenpsychologische Diagnostik als wenig hilfreich angesehen, da ein solches Denken den Patienten zum Objekt verfremdet, ihn auf bestimmte Eigenschaften oder „Mechanismen" festlegt und ihn so potentiell seiner Freiheit, das heißt der Möglichkeit des Unerwarteten und Unvorhersagbaren, beraubt. Die antiintellektualistische und subjektivistische Position der Existenzphilosophie wird auch hier deutlich.
Die therapeutische Beziehung ist symmetrisch, d. h. dialogisch strukturiert. Trotz unterschiedlicher Rollenverteilung in dieser Beziehung versteht sich der Therapeut primär nicht als Experte, sondern als ein Du, das dem Ich des Patienten verstehend und einfühlend gegenübertritt. Die Wirklichkeit des Patienten bejahend hat der Therapeut auch als Person authentisch zugegen zu sein, das heißt z. B. das eigene Erleben in der therapeutischen Situation auszusprechen, um den Patienten in dieser dialogischen Auseinandersetzung sich selbst finden zu lassen. Das therapeutische Agens wird wesentlich in der Beziehung selbst, in der dialogischen Lage gesehen.
In der Psychoanalyse fungiert der Therapeut als Art Projektionsschirm, auf den der Patient seine frühkindlich geprägten Einstellungen, etwa zu seinem Vater, übertragen kann. Die Beziehung des Patienten zum Therapeuten ist also in spezifischer Weise irreal und der Wert dieser Beziehung wird in der Möglichkeit der Bewußtmachung der sich hier zeigenden Wiederholung von infantilen Bindungen gesehen. In der Gesprächs-PST dagegen erscheint der Therapeut als möglichst reale und unmittelbar gegenwärtige Person, es wird die Einmaligkeit der jeweiligen therapeutischen Lage und ihr Offensein für neue existentielle Erfahrungen betont.

Psychotherapie als Problem unserer Zeit

Trotz der oft erheblichen Unterschiede in der Persönlichkeitstheorie und in der Methodik haben fast alle pst Richtungen auch grundsätzliche Gemeinsamkeiten, man könnte diesen Grundstock an gemeinsamen Überzeugungen vereinfachend so skizzieren:

1. Seelische Störungen (die man als neurotisch klassifiziert; Störungen, wie sie im Rahmen einer Geisteskrankheit auftreten, sollen hier unberücksichtigt bleiben) sind das Ergebnis von lagebedingten Fehlentwicklungen. Körperliche Faktoren spielen höchstens eine sekundäre Rolle. Des weiteren sind neurotische Symptome nicht in erster Linie als Folge einer persönlichen Schuld zu interpretieren (die Wiener Schule hat hier allerdings eine andere Sicht).

2. Ziel der Therapie ist die Beseitigung von „Symptomen" oder die Wiederherstellung der „Liebes- und Arbeitsfähigkeit" oder die Selbstverwirklichung. Ziel der pst Intervention ist die „Immanenz" des Psychischen, PST will den Menschen ausdrücklich nicht über sich selbst hinaus und zu etwas anderem hinführen. PST grenzt sich so ausdrücklich von Pädagogik und Seelsorge ab (auch hier vertritt die Wiener Schule eine andere Position).

3. Die neurotische Störung und dadurch bedingtes Leid sind durch die Therapie grundsätzlich aufhebbar.

Diese Postulate gelten natürlich nur für die Therapie von seelischen Zuständen, die als krankhaft zu charakterisieren sind, das heißt der PST wird sich nicht für jede Art seelischen Leides als zuständig erachten. Dennoch wäre es voreilig, sich mit dieser Erklärung allzu leicht zufriedenzugeben. Denn 1. sind die hier geforderten Unter-

scheidungen im konkreten Falle schwierig und oft gar unmöglich, und 2. ist es meist der am Angebot der PST orientierte Patient selbst, der sein Leiden, auch wenn es z. B. in Zusammenhang mit einer sittlichen oder religiösen Thematik steht, als „neurotisch" definiert. So stellt sich die PST sowohl als Folge wie als Verstärkung einer Tendenz dar, in der

- der „Friede der Seele" zunehmend säkular verstanden und ein Menschenbild etabliert wird, in dem der Mensch sein Ziel ausschließlich in sich selber hat und die Welt nur für und durch den Menschen besteht;

- der Mensch als in der Macht des Wissens um Ursache und Beseitigung seelischen Leidens stehend gedacht wird. Der Mensch erscheint so, gemäß dem aktivistischen Moment neuzeitlichen Denkens, als der „Macher" auch seines inneren Schicksals. Da seelische Gesundheit zunehmend als „machbar" erlebt wird, könnte sich auch eine zunehmende Intoleranz gegenüber seelischen „Auffälligkeiten" einstellen.

Wäre es auch verfehlt, „die" PST in diesen Punkten anklagen zu wollen, da sie ja nur eine Äußerungsform eines allgemeinen Bewußtseins darstellt, so dürfte sie doch als eine prägnante Erscheinungsform des Zeitgeistes eben dieses Bewußtsein auch verstärken. Das Wissen hierum sollte jedoch kein Anlaß sein, sich von der PST als einer Erscheinungsform unserer Zeit zu distanzieren, es sollte das Gesetz, nach dem die PST angetreten ist, nicht aufheben wollen, sondern es höchstens relativieren.

Literatur:

Axline V., Kinderspieltheorie im nichtdirektiven Verfahren. Reinhardt, München 1974.
Binswanger L., Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I. Francke, Bern ²1961.
Blöschl L., Grundlagen und Methoden der Verhaltenstherapie. Huber, Bern ²1970.
Boss M., Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Huber, Bern 1965.
Frankl V. E., Theorie und Therapie der Neurosen. Urban u. Schwarzenberg, Wien, 1956; *ders.:* Das Menschenbild in der Seelenheilkunde. Hippokrates, Stuttgart 1959.
Freud S., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Werke und Studienausgabe, Bd. I, Fischer, Frankfurt 1969; *ders.:* Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie; op. cit. Bd. V; *ders.:* Hemmung, Symptom und Angst; op. cit. Bd. VI.
Fromm E., Der moderne Mensch und seine Zukunft. Fischer, Frankfurt 1960; *ders.:* Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse, in: Philosophische Anthropologie heute. Beck, München 1974.
Hartmann H., Ich-Psychologie und Anpassungsproblem. Klett, Stuttgart 1960.
Kunz H., Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.
Kanfer F. & J. S. Phillips, Lerntheoretische Grundlagen der Verhaltenstherapie. Kindler, München 1975 (Learning Foundations of Behavior, New York 1970).
Kraiker Ch. (Hg.), Handbuch der Verhaltenstherapie. Kindler, München 1974.
Pawlow U. P., Die bedingten Reflexe. Kindler, München 1972.
Perls F. S., Grundlagen der Gestalt-Therapie. Pfeiffer, München 1976.
Pongartz L., Problemgeschichte der Psychologie. Francke, Bern 1967.
Rogers C. R., Die klient-bezogene Gesprächstherapie. Kindler, München 1973 (Client-centered Therapy, 1951); *ders.:* Die Entwicklung der Persönlichkeit. Klett, Stuttgart (On becoming a person, 1961).
Scharfenberg J., Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.
Seidmann P., Der Weg der Tiefenpsychologie in geistesgeschichtlicher Perspektive. Rascher, Zürich 1959.
Skinner B. F., Wissenschaft und menschliches Verhalten. Kindler, München (Science and Human Behavior, 1965).
Tausch R. / Tausch A.-M., Erziehungspsychologie. Hogrefe, Göttingen 1963.
Watson J. B., Behaviorismus. Kiepenheuer und Witsch, Köln 1968.
Weizsäcker V. v., Diesseits und jenseits der Medizin. Kochler, Stuttgart 1950.
Wyss D., Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961; *ders.:* Marx und Freud, ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

JOSEF GOLDBRUNNER

Analytische Psychologie und Christentum vor der Leidensfrage — Kooperation oder Gegensatz?

Analytische Psychologie und Christentum sind zwei theoretische Systeme, aber auch zwei Lebensformen und zwei Heilslehren. Wie ist ihr Verhältnis zueinander? Ist Zusammenarbeit möglich oder stehen sie im grundsätzlichen Gegensatz? Diese Frage soll untersucht werden im Hinblick auf die beide bedrückende Leidensfrage. Gefragt wird nicht nur theoretisch, sondern konkret, wie beide auf Leidende einwirken. Wieviel helfende Wirkkraft hat das Christentum auf Leidende, und welche Wirkkraft auf Leidende steht der Analytischen Psychologie von C. G. Jung zur Verfügung? Als Methode sei die alte „Seelenreise" gewählt, die auch Dante seiner Göttlichen Komödie zugrunde legte. Hier ist an eine moderne Seelenreise gedacht. Wir stellen uns ein Hochhaus vor mit einem Lift und fahren von oben durch die Stockwerke hinunter in den Keller, wo die Fundamente des Hauses (d. h. unseres Seelenhauses) liegen. In den einzelnen Stockwerken soll haltgemacht und die Problematik besprochen werden.

*

Hoch oben im Penthouse schauen wir hinaus in die Landschaft des Leidens. Überall sind seine Spuren zu sehen: physische Leiden, seelische Leiden, geistige Leiden, immer ist Schmerz enthalten wie eine fressende und beißende Säure. Das vollmenschliche Erleben solcher Schmerzen sei Leiden genannt. Gibt es einen Ausweg aus diesem Leiden? Gibt es Heilung oder gar — Rettung? Eine schreckliche Landschaft des Leidens liegt vor uns, die auf den ersten Blick als sinnlos anmutet. Leiden wird nicht nur vorgefunden, sondern die Menschen vermehren es noch selber. Darf, soll, muß dieses Leiden sein? Ist Leiden ein Übel oder ein Gut? Das sind Fragen der Menschheit seit Anbeginn, und wenn wir jetzt mit dem Lift ein Stockwerk tiefer fahren, dann finden wir in einer Bibliothek die Antworten der Menschheit aufgestapelt.

*

Beginnen wir mit der Antike: Vergil hat gewußt: Sunt lacrimae rerum — die Dinge haben Tränen in den Augen. Äschylus läßt seinen Agamemnon sagen: „Im Leid ist Lehre." Das ist der pädagogische Wert des Leidens, der unumstritten ist. Dann finden wir Bücher, in denen der Initiationsschmerz geschildert ist. An diesen Schmerzen, die während der Initiation zugefügt werden, würden wir reifen, das seien Werdeschmerzen. Daneben sind Bücher, die den Schmerz sogar in einer Art Leidensmystik verherrlichen. Besonders die christliche Spiritualität hat dazu beigetragen: Mit Schmerzen sich den Himmel verdienen, Schmerzen seien Teilnahme am Opfer Christi. Und daneben finden wir Bücher über den Schmerzensrausch bei archaischen Mysterienkulten. Im Schmerzensrausch entstehe eine explosionsartige Ausweitung des Bewußtseins bis in religiöse Erlebnisse hinein. Darunter steht der alte, griesgrämige Schopenhauer, der dem Schmerz jeden Sinn nimmt; Kant wiederum spricht von einem immanenten Lebenswert des Schmerzes, Nietzsche heroisiert den Schmerz und Teilhard de Chardin sagt, der Schmerz sei eine vorantreibende Kraft im Evolutionsprozeß. Indische Bücher wissen, daß wir vom Schmerz nur frei würden durch wiederholte Wiedergeburt. In jüdischen Büchern ist Schmerz Strafe für Schuld und wird zur Bewährung im Guten zugemutet. Daneben finden wir Camus. In seinem Buch „Die Pest" spricht er zum Zahnarzt: „Wir sollten keine Ruhe geben, solange noch ein Kind leidet. Ein Gott, der so etwas zuläßt, nein, es gibt keinen Gott." Der Dichter Hermann Claudius schrieb einen beachtenswerten Vers: „Großer Gott der Ewigkeit, willst du Freude oder Leid? Spricht die

Stimme über mir: warum unterscheidet ihr?" Thornton Wilder meint spöttisch: „Warum haben sich die Götter hier nicht genauer ausgedrückt?" Berdjajew spekuliert in seinem berühmten Buch „Sinn der Geschichte" über eine Katastrophe innerhalb der Dreifaltigkeit. Daraus sei der Schmerz entstanden. Und Gott müsse das im persönlichen Einsatz wieder gutmachen, durch Einholung der Welt.
Antworten über Antworten. Im Schlußchor der Matthäus-Passion heißt es: „Wir setzen uns mit Tränen nieder" — aber gerade das können wir nicht mehr. Was heute drückt, ist der Protest: Leid dürfte nicht sein. Wir sollten alles zur Abwehr des Schmerzes tun. Kann Analytische Psychologie helfen, und wie das Christentum? Wie wirkt der Psychotherapeut und wie der Seelsorger?

*

Fahren wir ein Stockwerk tiefer, dort ist das Behandlungszimmer eines Psychotherapeuten. Und ihm gegenüber sitzt der Patient. Aus den Augen des Patienten schaut entsetztes Leiden, seelischer Schmerz. Angstträume lassen ihn nicht mehr los. Häßliche Ungeheuer bedrücken ihn, bedrängen ihn, und je mehr er sich wehrt, desto mehr verfolgen sie ihn und um so ekelerregender werden sie. Er wehrt sich gegen all dieses Schreckliche, Negative, das sich aus dem Unbewußten in sein Bewußtsein drängen will. Und nun mutet ihm der Psychotherapeut zu, diesen Dualismus, diesen Zwiespalt in ihm dadurch zu überwinden, daß er dieses Dunkle annimmt, daß er zugibt, diese geradezu Böses ausspeienden Ungeheuer seien ein Teil seiner selbst. Er schaut ihn verständnislos, ja mit seelischem Entsetzen an. Er sei nicht nur Jupiter, sondern auch Saturn, er sei nicht nur Apoll, sondern auch Dionysos, Faust und Mephisto. Hilfe könne nur dadurch kommen, daß er ihre Spaltung, diesen Dualismus überwindet und zugibt, daß dieses Dunkle ein Teil seiner selbst sei. Das wäre der Weg zur Ganzheit, durch Integration des Dunklen im eigenen Inneren. Hier geschehe die heilende Individuation.
Zu solcher Lebensmöglichkeit weist die Analytische Psychologie Wege. Und wer die entsetzten Augen eines solchen Leidenden einmal gesehen hat, in seiner Krise, wie sich dann aus dem Entsetzen allmählich ein Gemisch hervorringt von Erschaudern und faszinierendem Staunen, weil in dem Zusammensein von Gut und Böse, von Freude und Schmerz, in dem Zusammensein von Hell und Dunkel sich eine neue Dimension auftut, geradezu eine religiöse Dimension, der weiß aus Erfahrung, daß der Weg der Individuation tatsächlich eine Arznei ist, die aus tiefen seelischen Leiden zu neuem Leben führt. Das ist der Weg aus dem Dualismus von Hell und Dunkel zur Vereinigung ihrer Gegensätze — aus der Feindschaft von Gut und Böse — aus der Feindschaft von guten und bösen Anlagen zu ihrer Aussöhnung — aus der Abtrennung des Bewußtseins von den Wurzeln des Unbewußten zur Ganzheit — aus unfruchtbarem Leiden zu einer Art Wiedergeburt. So erfährt es ärztliche Erfahrung immer wieder am Individuum, am einzelnen Patienten. Sollte sich der Weg der Individuation nicht auch vielleicht im kollektiven Leben der Menschheit bewähren? So daß von der Analytischen Psychologie her eine Hilfe käme in den großen Leiden der ganzen Menschheit?

*

Verlassen wir das Behandlungszimmer des Psychotherapeuten. Der Lift bringt uns ein Stockwerk tiefer in dessen Studierzimmer, das eingerichtet ist wie eine alte Dr.-Faust-Studierstube. Auf dem Tisch liegt ein Buch: „Antwort auf Hiob" von C. G. Jung. Dem Psychotherapeuten gegenüber nimmt ein Theologe Platz, der zugleich Seelsorger ist, d. h. einer, der neben seiner Theorie auch aus eigener Erfahrung von den Höhen und Tiefen der menschlichen Seele weiß. Er legt die Hl. Schrift vor sich hin, und eine Auseinandersetzung beginnt zwischen dem Psychotherapeuten und dem Theologen, zwischen Analytischer Psychologie und Christentum.

In dem Buch „Antwort auf Hiob" hat sich Jung seinen ganzen ärztlichen Zorn von der Seele geschrieben, seinen Zorn über Gott, den Schöpfer einer solchen Welt; seinen Zorn über das Christentum, das diese Schmerzen oft genug noch vermehrt hat — und seinen Versuch, die Individuationslehre anzuwenden auf die Leidensfrage der Menschheit. Wenn er schon nicht eine befriedigende Antwort geben kann, dann sollte er wenigstens aus dieser Folterkammer der Welt einen Operationssaal machen können, so spricht unsere Erwartung. Es sei hier ein Teil der Argumentation des Buches „Antwort auf Hiob" gebracht.

Zwiespalt, Dualismus, Teilung ist der Anfang allen Unglücks. Das ist konkret der Zwiespalt der Seele zwischen Bewußtem und Unbewußtem, der Zwiespalt zwischen Hell und Dunkel, auch zwischen Gut und Böse. Dieser Zwiespalt in der Seele wird auf das Gottesbild projiziert. Gott wird also in diesen Zwiespalt der menschlichen Seele hineingezogen. Die christliche Lehre hat — so Jung — nur den lichten Christus als Gottessohn gelten lassen und dessen dunklen Bruder, den Satan, von Gott abgetrennt. In einer sehr frühen Stufe der Entwicklung der jüdischen Theologie gehörte Satan noch zum himmlischen Hofstaat mit dem Titel Luzifer, Lichtträger (Ijob 1, 6). Das Christentum hat ihn aber vom himmlischen Hof verstoßen, in die Hölle hinuntergestürzt und so das Böse von Gott abgetrennt. In Gott sei nur Gutes, alles Üble und alles Böse habe man aus dem Gottesbild entfernt. — In der Orientierung an einem solchen Gottesbild wird der Mensch natürlich rückwirkend gedrängt, das Dunkle in sich selbst zu verdrängen und seinen Schatten ins Unbewußte abzudrängen. Dort wütet nun der Teufel und bringt kollektive Explosionen hervor: die zwei Weltkriege und das furchtbare Zwischenspiel in Deutschland zwischen diesen Kriegen. Würde man aber wagen, das Gottesbild wieder zu verändern, Christus und Satan beide als Gottessöhne zuzulassen, Licht und Dunkel, Gut und Böse zu verbinden, Freude und Schmerz zu versöhnen und in Gott die Verbindung der Gegensätze anzuerkennen als eine complexio oppositorum; und wagte der Mensch es, sich mit einem solchen Gottesbild zu identifizieren — dann hätte die Menschheit einen Weg frei zur Annahme des Bösen in sich, zur Annahme des Schattens in sich, sogar religiös begründet, denn Gott sei auch so. Dann würden die extremen Spannungen absinken auf ein erträgliches und politisch steuerbares Maß. Das Unbewußte würde dem Bewußtsein verbunden, so, daß nun das Böse vom Menschen auch beherrscht werden könnte und es nicht wieder zu kriegerischen Explosionen kommen müßte. Das wäre ein Weg der Menschheit aus unzähligen Leiden.

Es ist das ein faszinierender Gedankengang. Wenn auch in Jungs Buch die Exegese längst überholt ist — wir finden da ein Gottesbild, das anzuschauen großen Mut braucht: Gott als hell und dunkel, gut und bös. Das sollte der Ausweg aus ausweglosser Situation in der Welt sein. Damit wäre die Analytische Psychologie nicht nur eine ärztliche Disziplin, sie hätte das ärztliche Sprechzimmer verlassen, aus einer Seelen-*Heil*kunde wäre eine *Seelenheil*-Kunde geworden. Wir wollen es uns nicht zu leicht machen. Es gibt Zitate aus dem AT, die für Jungs Ansicht zu sprechen scheinen: Is 45, 6–7: „Ich bin der Herr und keiner sonst, der Licht macht und Finsternis schafft, der Heil bewirkt und Unheil schafft. Ja, ich der Herr, ich mache das alles!" Und im Klgl 3, 38: „Kommt nicht aus des Höchsten Mund das Schlimme wie das Gute?" Das Gottesbild des AT scheint Jung zu bestätigen.

Der Theologe sitzt ihm gegenüber und beginnt zu sprechen: Ich verstehe Ihren ganzen Protest, verehrter Seelenarzt, den Protest des Arztes, der Menschheit, den Protest der gekränkten Menschheit. Und ich gestehe zu, daß der Augenschein für Sie spricht. Aber, das ist mein Haupteinwand: Ihr Weg durchbricht nicht die Innenwelt, durchbricht nicht den seelischen Innenraum, dieses Gottesbild besteht aus einer Projektion aus dem eigenen Inneren. Wer aber über die Leidensfrage sprechen will, müßte durchbrechen zur Außenwelt, d. h. das Gottesbild an der Wirklichkeit Gottes ausrichten,

es darf nicht nur aus Projektionen aus der Innenwelt geschaffen sein. Und nun habe ich drei Argumente – so der Theologe.

1. Das erste steht im 1 Jo 1,5 des NT: „Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm". Nach dem Ausweis der Exegese bedeutet hier Licht ethische Vollkommenheit. Also in Gott gibt es keine Berührung mit den sittlich Bösen. Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm. Finsternis in Gott hineinprojizieren widerspricht der klaren Aussage der Hl. Schrift. Das Christentum wendet sich hier klar gegen Jungs „Antwort auf Hiob".

Aber daraus folgt auch für die Theologie eine neue Schwierigkeit. Man kann hier nicht naiv bleiben und sagen, Gott ist gut, und alles Böse kommt woanders her. Denn auch der Theologe muß Gott verantwortlich machen für das Übel, für das Böse, für das Leiden in der Welt. Gott hat eine leidende Welt geschaffen – denken wir nur an die Angst der Tiere voreinander, an Erdbeben, Überschwemmungen und Epidemien mit allen damit zusammenhängenden Leiden. Gott ist direkt verantwortlich für all dieses physische Übel. Davon gilt es zu unterscheiden das moralische Übel, aus dem ungeheuer viel Schmerz in die Welt gebracht wird, so daß das physische Übel dadurch auch noch vermehrt wird (z. B. durch den Krieg). Dieses moralische Übel kommt vom Menschen. Aber Gott hat den Menschen ja mit dieser Möglichkeit geschaffen! Er ist also auch indirekt verantwortlich für das moralische Übel in der Welt. Er bewirkt Heil und schafft Unheil! Er führt in Versuchung! Ist Gott doch bös? Ist Gott auch bös? Aber 1 Jo 1,5 sagt: „Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm." Eine moderne Mystikerin, Marie Noël, schreibt: „Man darf Gott nicht verdächtigen"[1]. Das Christentum hat tatsächlich alle Lehren abgestoßen, die das Gottesbild verunreinigten. Es bleibt also die Frage: Gott ist verantwortlich für alles, schafft Heil und Unheil. Wie soll man sich einem solchen Gott gegenüber einstellen?

Es gibt drei Möglichkeiten: Die erste ist Leugnung Gottes, Atheismus; die zweite ist der Weg, den C. G. Jung andeutet, indem er in Gott Gut und Bös hineinprojiziert: beide Male ist menschliches Denken das Maß für Gott. Und die dritte Möglichkeit ist die offene Frage: Gott ist verantwortlich und trotzdem nur Licht? Das ist unerklärlich. Sollte es für ihn noch eine andere, übermenschliche Möglichkeit geben? Und diese offene Frage ist ein Dorn im Fleisch der denkenden Christenheit, eine offene Wunde, die sich nicht schließt, die aber verhindert, daß wir uns in den seelischen Binnenraum einschließen. Sie treibt an, zu versuchen, im Denken von der Immanenz zur Transzendenz durchzubrechen. Das bedeutet, einfach formuliert: Die offene Frage zwingt uns, Gott zu erlauben, *Gott* zu sein, nicht ein Mensch. Eine sehr spekulative, wissenschaftlich klingende Formulierung hat K. Barth gebraucht: Das sei die „letzte systematische Gebrochenheit theologischen Denkens". Trotz Verantwortlichkeit für das Leiden in der Welt ist keine Finsternis in Gott – das ist menschlich nicht auszudenken. So also unterscheiden sich Analytische Psychologie und Christentum grundsätzlich.

2. Ein zweites Argument: Man könnte nun erwarten, daß Christus eine Offenbarung über das Leiden gebracht und seinen Sinn erklärt hätte. Aber Christus schlägt den Pharisäern jedes Argument und jede Erklärung aus den Händen. Sie denken im Modell der Entsprechung von Schuld und Strafe. Als sie beim Blindgeborenen fragen, wer schuld sei, er oder seine Eltern (Jo 9, 1–2), antwortet Christus: keiner. Er gibt aber auch keine Begründung. Er redet nicht über das Wie des Leidens, über das Woher und über das Warum, er gibt auch keinerlei Zusage der Veränderung der irdischen Verhältnisse. Aber er kündet einen Gottestag an, an dem der Schöpfer die Welt noch einmal berühren will mit seinen Schöpferhänden und die Leiden beheben wird. Dort wird er allem ein Ende setzen und „abwischen jede Träne" (Off 20, 4). Das ist ein

[1] *Noel M.*, Erfahrungen mit Gott, Mainz 1961, 54.

Verweis auf die Zukunft. Also nicht heilen, sondern retten. Kann jemand diese Verheißung ernst nehmen oder wird er sagen, das sei eine wirkungslose Vertröstung auf ferne Zukunft? Das wäre eine Bewußtseinserweiterung auf einen fernen, zukünftigen Horizont. Für den Christen fordert diese Einstellung erstens Verzicht auf einseitige Begründung des Leidens; zweitens Zurückhaltung im Denken, eine Bescheidenheit im Denken vor dem Rätsel der Leidensfrage. Sie wäre wie eine „Taktfrage" Gott gegenüber zu behandeln. Drittens wird vom Christen gefordert, sich dem Leiden zu stellen. Und hier kommt das letzte Argument.

3. Das dritte Argument ist eine Unterscheidung zwischen dem *Übel* und seiner *Funktion*. Das Üble bleibt übel, aber es kann eine positive Funktion haben. Schmerz ist furchtbar, aber er kann eine positive Funktion haben. Leiden sollte nicht sein und dürfte nicht sein, aber es kann sich positiv auswirken. Das Böse bleibt bös, aber die Sünde kann eine positive Folge haben. Das ist das Geheimnis der felix culpa. Das Warum und das Woher des Übels, des Bösen, des Leidens hängt mit Gott zusammen, ohne daß wir es erklären können. Aber was wir feststellen können, ist wenigstens ein Teil, ein Faden dieses ganzen Knäuels von Wirklichkeiten, nämlich daß die Funktion des Übels, des Bösen, des Leidens negativ und positiv sein kann.

Ein Beispiel dafür ist der verlorene Sohn beim Gastmahl (Lk 15, 11–32). Seine Sünde bleibt Sünde; das Übel, das er getan hat, bleibt Übel; das Leid, das er hervorgerufen hat, bleibt Leid. Das hat er getan, und das hat er seinem Vater zugemutet. Aber beim Gespräch, hernach beim Festmahl, versteht der Sohn zum erstenmal die Reife seines Vaters, der Vater freut sich zum erstenmal über seinen verständigen Sohn, der nun die Naivität abgelegt hat. Das bedeutet nicht Sündenmystik und nicht Aufruf zur Sünde, denn es war keineswegs sicher, daß der Sohn zurückfindet. Er hätte ja auch verlorengehen können. Aber wer zurückkehrt, über den ist dann Freude. Diese positive Funktion des Leidens ist eine Erfahrung, die die Analytische Psychologie konkret feststellt und damit arbeitet. Sie vertraut ihr als Arznei für die Heilung. Insofern ist der Psychotherapeut ein Fachmann für die Schmerzen, und so sollte auch der Seelsorger ein Fachmann für die Schmerzen sein. Das ist eine Frucht der Lehre von der Integration des Schattens. Die Funktion des Bösen, des Übels, des Leidens kann positiv sein. Diese Erfahrung teilt die Analytische Psychologie mit dem Christentum, wenn es naives, vordergründiges Denken durchbricht. Soweit gehen beide wieder zusammen.

*

Aber das Christentum weiß noch mehr. Dieses Mehr kann nicht in einem Streitgespräch beredet werden. Wir verlassen also das Studierzimmer, in dem Psychotherapeut und Theologe einander gegenübersaßen, fahren in unserm Hochhaus wieder ein paar Stockwerke tiefer. Dort ist eine Kapelle, mit „Individuationsluft", d. h. eine Stille mit meditativer Atmosphäre. Dort ist eine Ahnung der Transzendenz. In die Kapelle kommt nun (so stellen wir es uns vor) eine Frau herein, die verleumdet wurde, wogegen sie sich nicht wehren kann, was sie ungeheuer verdemütigt, mit sehr schweren Konsequenzen für ihre Ehe, für ihre gesellschaftliche Stellung usw. Alles, was sie tun kann, diese Christin, ist, das Leiden in sich austoben lassen, bis sie leergebrannt ist. Sie steht hier vor der Erfahrung der paulinischen Kenosis. Die Funktion des Leidens ist nicht nur psychisch. In ihr ist auch eine theologische Dimension enthalten. Die theologische Wirklichkeit soll nicht in einer Theorie klargemacht werden, sondern in Bildern, die helfen, das Geschehen offenzulegen, das im Herzen dieser Frau vorgeht, inmitten dieser brennenden Schmerzen der Verdemütigung, im Wellengang zwischen dem Auf und Nieder ihrer Emotionen, ihrer Hilferufe und der fehlenden Antworten. All das sei in Bilder gehüllt und doch auch enthüllt: Buddha lächelt — Christus weint / Buddha sitzt — Christus geht den Kreuzweg / Buddha versucht die Leidensfähigkeit aufzulösen — Christus aber nimmt das Kreuz auf sich / Buddha schweigt — Christus

schreit am Kreuz / Buddha löst sich auf in Verschmelzung — Christus aber wird auferweckt / Buddha löst von sich ab — Christus will alle an sich ziehen.
Es ist das eine Funktion des Leidens, daß es durch eine Entleerung hindurchtreibt zur Erniedrigung. Erniedrigung — bis alles ausgebrannt, aufgeschmolzen ist. Aber dann gibt es einen Aufstieg, eine Wiedergeburt. Die Frau verläßt die Kapelle und ihre Verbitterung mag sich gewandelt haben in Mitleid mit jeglicher Kreatur. Sie weiß nicht wie, sie weiß nicht warum, aber es ist eine Erfahrung, die Erfahrung einer Wandlung. Sie ist nicht getröstet, es ist ja etwas in ihr ausgebrannt, aber sie ist gestärkt. Dazu sei Paul Claudel zitiert: „Gott tröstet nicht, aber er stärkt." Davon weiß christliche Erfahrung über Analytische Psychologie hinaus.

*

Damit wir aber den Boden der nüchternen Tatsachen nicht verlassen, fahren wir jetzt mit dem Lift wieder einen Stock tiefer, dort arbeitet ein Zahnarzt. Er schickt sich gerade zum Bohren an. Stellen wir uns vor, aus irgendwelchen Umständen heraus konnte er vorher nicht spritzen. Er mutet also dem erstaunten Patienten diesen Schmerz zu, den bohrenden Zahnschmerz, diese Teufelserfindung. Das ist eine tragisch-komische Situation im Zahnarztstuhl, in dem es keine Helden gibt. Aber diese Situation hat den Vorteil, den Schmerz fein säuberlich herauspräparieren zu können, Schmerz in Reinkultur! Da fallen alle Theorien wie Kartenhäuser in sich zusammen. Wenn er vorbei ist, haben wir eine ganz merkwürdige Empfindung, als ob uns etwas Fremdes berührt hätte, als ob wir an einer Grenze wären, ja man ist sogar vielleicht dankbar, daß er aufgehört hat. Woher kommt der Mut, das auszuhalten? Stillzuhalten? Was geschieht in uns dabei? Wenn wir uns das vorstellen könnten! Theoretisch wohl nicht, aber in einem Traumbild.

*

Und jetzt fahren wir mit dem Lift in den tiefsten Keller dort, wo die Fundamente sind, in unserem Hochhaus und in unserer Psyche. In einer Traumserie wurde ein Traum wiederholt geträumt: Im Wald eine Höhle und die Flucht vor der Höhle. Im nächsten Traum aber geschah es: „Diesmal ging ich trotz großer Angst in die Höhle hinein. Plötzlich mußte ich stehenbleiben, weil ich an den Rand eines Abgrundes oder einer Kluft kam. Es war zu schrecklich, um hineinzusehen. Ich konnte mich nicht überwinden hinunterzuschauen. Aber schließlich tat ich es doch, und es war ein Augenblick von schrecklicher Angst, von Haß und Verzweiflung. Alles kehrte sich in mir um. Als ich jedoch hinschaute, war die Kluft nicht mehr da. An ihrer Stelle war ein Bach mit klarem, fließendem Wasser."
Zwei Fragen. Erstens: Was ereignet sich da? Abgrund, Angst, Haß, Verzweiflung. Ist Sterben so? Es muß etwas in der Träumerin sterben. „Alles kehrte sich in mir um" heißt es. Die Stationen sind: Aufgeben einer Lebensform durch den Blick in den Abgrund — Abstieg in ein Chaos, das zugleich schöpferisches Chaos wird. Plötzlich (man weiß nicht wie und warum, denn das ist ja kein intellektueller Prozeß, den man machen, manipulieren könnte) ein Aufstieg, eine Neugeburt: der Bach mit dem fließenden klaren Wasser, Lebenswasser, Bild für neues Leben. Ist das Geheimnis des Leidens das der Kenosis? Sterben, Chaos, neues Leben? Wer bei einem solchen Geschehen einmal Zeuge sein durfte als Psychotherapeut, als Seelsorger oder auch als Mitmensch, der wird bescheiden angesichts solcher Geschehnisse.
Die zweite Frage: Woher kam der Patientin diesmal der Mut, in den Abgrund hinunterzuschauen, sich dem Leiden zu stellen? Sicher wegen der zunehmenden Krise, des zunehmenden Leidensdruckes. Sicher haben psychische energetische Dynamismen hier weitergedrängt. Sicher war das auch eine Frage des inneren Formates. Deshalb kann man Leuten mit kleinem Format das nicht zumuten. Sicher auch durch den Einfluß des Psychotherapeuten, dessen Bewußtsein das Bewußtsein des Patienten beein-

flußte — intellektuell! Sicher auch, weil sein Unbewußtes das Unbewußte des Patienten beeinflußte. (Dieser non-verbale Einfluß geht soweit, daß die Träume des Patienten und die Träume des Psychotherapeuten — das hat eine neue Untersuchung ergeben[2] — sogar korrespondieren können.) Sicher aber auch, weil jene dritte Instanz in ihm, man kann sie das Selbst nennen, oder auch die Person, den Personkern des Patienten beeinflußt. Das ist eine „non verbale" heilende Zuwendung, die Mut machen möchte, in den Abgrund zu schauen, dieses Sterben, diese Leiden anzunehmen. Das ist eine Einladung zur Vertiefung. Ob der Patient hier mittut und wie in Resonanz einstimmt, das ist das Ergebnis eines Gemisches von Leidensdruck, von Format — und von Freiheit. Hier kann nicht manipuliert werden. Das ist freie Entscheidung. Hier ist Psychotherapie nicht mehr Seelenmechanik, sondern menschenwürdige Kommunikation zwischen Therapeut und Patient.

Der Seelsorger beeinflußt den Gläubigen ebenfalls bewußtseinsmäßig im Gespräch, beeinflußt auch dessen Unbewußtes, wenn er mit ihm leidet, so wie Paulus sagt: „Weint mit den Weinenden" (Röm 12, 15). Aber darüber hinaus beeinflußt sein Personkern auch den Personkern des andern, und wenn dort Glaube wohnt und im Glauben das Pneuma, das Wehen des Hl. Geistes, dann hätten wir hier eine neue, die pneumatische Dimension, die es in der Tiefenpsychologie nicht gibt. Dort geht das Christentum über Analytische Psychologie hinaus. Ob der Christ einfällt in diese Bewegung, das ist wieder die Frucht eines Gemisches von Leidensdruck, von Format, von Freiheit — und von Gnade. Man könnte sagen, Analytische Psychologie und Christentum gehen in ihrer Wirkkraft auf Leidende ein großes Stück miteinander. Aber das Christentum geht noch einen Schritt darüber hinaus.

*

Zum Schluß wollen wir aus dem Keller wieder auftauchen. Nach so einer Seelenreise sollte man sich bei einem Glas Wein erholen, vielleicht sogar bei einem Symposion. Deshalb sei zum Schluß ein Teil aus dem Symposion Platos erzählt: Die Teilnehmer hatten eine ganze Nacht durchgezecht und waren eingeschlafen, auch der Berichterstatter der Schlußszene, Aristodemos. Am Morgen, als der Hahn krähte, wachte er wieder auf. Und da sah er, daß nur noch drei wach waren, Sokrates und mit ihm zwei Zechkumpane. Sie hatten eine große Schale mit Wein gefüllt, die sie kreisen ließen, nach rechts herum, den Morgengöttern zu Ehren. Sokrates wollte seinen zwei Kameraden gerade klarmachen, daß ein kunstgerechter Tragödiendichter zugleich ein Komödiendichter sein müsse. Das ist die berühmte sokratische Ironie, die immer wieder auftaucht. Guardini deutet sie so: „Der Denkende erkennt, was über sein Vermögen der Realisierung des Erkannten hinausgeht"[3]. Er kann es nicht formulieren, es ist zu groß für Menschenworte. Darüber könne man sich ärgern und darüber könnte man auch lachen — in sokratischer Ironie.

Menschliche Worte können die Wahrheit nicht fassen und darüber sollte man lachen können wie Sokrates und seine Gefährten. Wenn wir jetzt eine Seelenreise durch die große Leidensfrage machten, erschreckende Fragen wälzten und in Abgründe schauten, dann bleibt das Letzte doch, daß wir keine Antwort haben. Wir haben nur etwas von der Wirkkraft des Leidens erfahren. Wir könnten uns darüber ärgern, wir könnten aber auch darüber lachen, was uns Christen sehr gut anstünde. Dazu paßt ein Zitat von Harvey Cox, der die religiöse Haltung unserer Gegenwart diagnostizierte. Es ist wie eine moderne Umschreibung der sokratischen Ironie. Er schreibt: „Komische Hoffnung bildet die Stimmung unseres sich heute entwickelnden religiösen Empfindens"[4].

---

[2] *Dieckmann H.*, Der Traum und das Selbst im Menschen, in: Analytische Psychologie V (1974), 1—16, bes. 11 f.
[3] *Guardini R.*, Stationen und Rückblicke, Würzburg 1965, 49.
[4] *Cox H.*, Das Fest der Narren, Stuttgart 1970, 202.

HANS HOLLERWEGER

„Ein Segen sollst du sein"

Begriff und pastoralliturgische Bedeutung der Segnungen

Segnen gehört zu den ursprünglichen und allgemeinen Gesten des Menschen. Man wünscht sich zu besonderen Ereignissen oder Festen Gutes und Segen und drückt dies durch einen Händedruck oder eine andere Geste aus. Man hebt das Glas und sagt „Prosit", man wünscht dem Autofahrer „Komm gut heim" und sagt sich im „Grüß Gott" den Segen Gottes zu.

Da alle Religionen ihre Aufgabe darin sehen, das Gute, ja den Guten selbst weiterzugeben, ist es nicht zu verwundern, daß das Segnen in vielfältiger Form im gottesdienstlichen Handeln eine bedeutende Funktion hat. Das Auflegen oder segnende Erheben der Hände, die Besprengung mit Wasser, die Salbung mit Öl u. a. sind Zeichen der Weitergabe des Heiles[1]. Wenn der buddhistische Mönch und der katholische Priester in ähnlicher Weise die rechte Hand zum Segen erheben, so wird darin offenkundig, wie fundamental solche Gesten sind.

1. Der Segen in der Bibel

Deutlicher als andere Völker hat Israel Jahwe als den Urgrund allen Segens und als das Urbild alles Segnens erkannt. Das AT ist vom Bild des segnenden Gottes durchzogen: er segnet die Tiere und den Menschen und wünscht ihnen Fruchtbarkeit (Gen 1, 22, 28); er verbindet mit dem Abrahamsbund einen Segen (Gen 12, 2); für die Treue zum Bund wird dem Volk Segen, für die Untreue aber Fluch zugesagt (vgl. Dtn 28 u. 30, 15–20). Auch der Mensch hat Teil an der Segensmacht Gottes: Melchisedech segnet Abraham (Gen 14, 19); Isaak gibt den Erstgeburtssegen weiter (Gen 27, 27 ff); David erteilt dem ganzen Volk Israel den Segen (1 Chr 16, 2); den Priestern wird aufgetragen zu segnen, indem sie „den Namen Gottes auf die Israeliten legen" (Num 6, 22–27). Alle diese Segnungen zielen hin auf Heil und Mehrung des Lebens, während der Fluch das Leben mindert.

Als Antwort auf den Segen Gottes „segnet" in der Bibel der Mensch Gott, indem er ihn preist. „Berek" bedeutet segnen und lobpreisen zugleich: Gott segnet, der Mensch preist ihn dafür. Augustinus faßt diese wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch bei der Auslegung des Psalmverses „Deus misereatur nostri et benedicat nos" in die Worte: „Wenn uns Gott segnet, wachsen wir, und wenn wir Gott preisen, wachsen wir. Beides ist gut für uns ... Das erste ist, daß der Herr uns segnet; daraus folgt, daß auch wir den Herrn preisen"[2].

Aus dieser ambivalenten Auffassung vom Segnen hat sich im jüdischen Volk eine Gebetsform entwickelt, die für jede Formulierung eines Segens maßgeblich sein soll: Zuerst wird Gott für seine Taten und Gaben gepriesen; erst an den Lobpreis schließt sich die Bitte um seinen Segen an[3].

Die im jüdischen Volk eingewurzelten Formen des Segnens wurden auch von Christus übernommen. Von ihm berichtet die Schrift, daß er umherzog, „Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren" (Apg 10, 38). An vielen Stellen sind bestimmte Segensgebärden erwähnt: er segnet Kinder (Mk 10, 16 u. Parr.), legt den Kranken die Hände auf (Lk 4, 40), er spricht ein Segensgebet über Speisen (Mk 6, 41;

---

[1] Vgl. F. *Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 186 f, 233–239.

[2] Ennarr. in Ps 66 CSL 39, 856.

[3] Eine dieser Gebetsformeln aus dem jüdischen Gebetsschatz wurde bei der Gabenbereitung aufgegriffen und erweitert: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde ...". Die höchste Form dieser als Berakah bezeichneten Gebetsform ist das eucharistische Hochgebet.

8, 6 und Parr.), er sendet die Jünger aus, Segen in die Häuser zu bringen (Lk 10, 1–12) und bevor er zum Himmel enporgehoben wurde, segnet er die Jünger (Lk 24, 50 f).
Aller Segen, den Gott spendet, wird im NT auf Christus hingeordnet: Er ist die Fülle des uns geschenkten himmlischen Segens (vgl. Eph 1, 3), von dem jeder andere Segen seine Kraft hat. Im Auftrag Christi setzen die Apostel als segnende Kirche das Wirken Christi fort, um so den Menschen Anteil an den Gaben des Geistes zu geben. Jedenfalls zeigt uns die Bibel unmißverständlich: Im Volk des AB und in der Gemeinde Jesu gehört das Segnen zu den elementaren religiösen Ausdrucksformen[4].

2. Die geschichtliche Entwicklung

Schon früh begegnen uns in den liturgischen Quellen Segensgebete über Personen und Dinge (z. B. Wasser, Öl, Früchte). Sie sind in ihrem Aufbau von der atl Tradition geprägt: Lobpreis Gottes und Bitte um seinen Segen. Wie uns die schriftlichen Quellen zeigen, waren sich die Christen in den ersten Jh. bewußt, daß sie von Gott erlöst und beschenkt sind, weshalb ihr Beten von Lobpreis und Dank geprägt war, an die sich die Bitten anfügten. Sie übernahmen daher die jüdische Gebetsform und füllten sie mit christlichem Inhalt. Weil wir durch das NT deutlicher wissen, daß uns Gott zuerst beschenkt und wir ihm dafür Dank schulden, ist diese Gebetsordnung nicht Zufall, sondern Norm.
Im Mittelalter bahnt sich dann eine Entwicklung an, die wenigstens in den Formulierungen der Gebete bis zu den vorkonziliaren Benediktionalien maßgeblich blieb: der Lobpreis fiel beinahe völlig weg, die Bitte wurde das vorherrschende Element der Segensgebete. Das Schutzbedürfnis des mittelalterlichen Menschen und die Furcht vor den Einflüssen des Dämonischen führten zu einem Anwachsen der Segnungen (besonders der Sachsegnungen) für alle Bereiche des Lebens, wobei wenigstens bei der Sachsegnung häufig ein Exorzismus vorausgeht[5].
Am Beginn der Neuzeit gerieten die Segnungen durch die Humanisten und die Reformatoren in Mißkredit. Der Gebildete bedürfe nicht der Zeichen; er sollte in seiner Frömmigkeit vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigen, meinte Erasmus. Man sollte „gerade den Schwachen solch schädliche Dinge nehmen und aus ihren Händen reißen und nicht achten, ob sie darum weinen, schreien oder fluchen". Luther lehnte die Übertreibungen für und gegen die Segenspraxis ab, aber auch er ließ nur den Tischsegen und den Abendsegen gelten.
Nach der Krise der Reformation griff man in der Barockzeit wieder auf die mittelalterliche Tradition zurück. Sie wurde zu einer Blütezeit der Segnungen, freilich mit vielen unhaltbaren Wucherungen, die berechtigten Anlaß zur Kritik gaben. Die vom Rationalismus geprägte Aufklärung sagte ihnen neuerlich den Kampf an. In Österreich durften lediglich jene wenigen Segnungen gebraucht werden, die damals im Rituale Romanum enthalten waren. Dieser Beschneidung folgte wieder ein allmähliches Anwachsen der Formulare im Rituale Romanum, das in der letzten Editio typica (1952) 173 Segnungen aufwies[6].
Es darf uns nicht wundern, daß auch in unserer technisch-rationalen Welt die Segnungen in eine neuerliche Krise geraten sind. Durch das geschwundene Verständnis

---

[4] Zum Segen in der Bibel vgl. *F. Horst*, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, in: EvTh 7 (1947/48) 23–37; *W. Schenk*, Der Segen im Neuen Testament, Berlin 1967; *C. Westermann*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München/Luzern 1968.

[5] Dazu vgl. *A. Franz*, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, 2 Bde., Freiburg 1909; *J. Baumgartner*, Ein geschichtlicher Durchblick durch die Segnungen, in: *Ders.* (Hg.), Gläubiger Umgang mit der Welt, Freiburg 1976, 50–92.

[6] Zur Situation der Segnungen in der Reformationszeit und in der Aufklärungszeit: *H. Hollerweger*, Konkrete Analyse von Phänomenen des Benedictionale und Processionale in Geschichte und Gegenwart, in: LJ 27 (1977), 42–63.

für das Zeichenhafte, durch den Fortschritt der Technik und das Bewußtsein, daß alle Naturvorgänge durchschaubar gemacht werden können, aber ebenso wegen der in den tradierten Segensformeln enthaltenen und offensichtlich überholten „Weltanschauung" distanzierten sich viele von der bisherigen Segenspraxis. Soll das geändert werden, so muß in erster Linie die Theologie nach neuen Perspektiven ausschauen, wodurch der Verdacht magischen Handelns von den Segnungen abgewendet wird. Überdies hatte man im Zuge der Liturgiereform zunächst wichtigere Probleme zu bewältigen, weshalb die Benediktionen bisher kaum beachtet wurden.

3. Was ist eine Segnung?

In den neueren Lehrbüchern der Dogmatik hat man über diese Frage im Anschluß an die Sakramententheologie kaum reflektiert, vielleicht deshalb, weil die Sakramente selbst einer gründlichen theologischen Bearbeitung bedurften und die Behandlung der Sakramentalien durch die oft recht eigenartige Darstellung ihrer Wirkweise belastet war. Die Reform der Segnungen bedarf aber einer eindeutigen theologischen Fundierung, damit unhaltbare Aussagen über ihre Wirkung und zu dürftige Aussagen über ihr Wesen vermieden werden[7].

Zusammen mit der Klärung des Sakramentsbegriffes im 13. Jh. gelang es nicht, einen klaren Begriff der Segnungen zu erarbeiten, man beschäftigte sich aber ausführlich mit ihrer Wirksamkeit[8]. Zu einer bemerkenswerten Klarheit kam Wilhelm von Paris, der sie als „Mittel zur Unterstützung der Sakramente und zur Vervollkommnung der Gnade und Heiligkeit", die durch das Gebet als causa efficiens erreicht werden, erkannte. Die Segnungen wirken nach seiner Auffassung „nicht aus einer Kraft, die in ihnen selbst liegt, sondern durch die Kraft und den Willen des Allmächtigen . . . Das ist die Ursache der Wirkungen bei allen Sakramentalien: die Schönheit der Kirche, die Gott so wohlgefällig ist und von ihm so sehr geliebt wird, daß sie niemals von ihm eine Zurückweisung erfährt." Neben dieser Auffassung gibt es Meinungen, in denen auch den Sakramentalien eine Wirkung ex opere operato oder eine physische Wirkweise zugesprochen werden. Mit auffallender Zurückhaltung spricht Thomas v. A. den konsekrierten Dingen „eine geistige Kraft" zu, während Bonaventura feststellt, daß einer Kirche durch die Weihe keine neue Qualität gegeben wird. Die Frage, was durch eine Segnung an den Dingen eigentlich geschieht, wird seither immer wieder erörtert, und die Antwort darauf geht nicht selten in die Richtung, daß die Dinge selbst in irgendeiner Weise zu Trägern der Gnade werden.

Als Ergebnis der Bemühungen im 19. Jh. hat Adolf Franz, der Erforscher der mittelalterlichen Segnungen, eine Definition versucht, die den Kern trifft: Sakramentalien sind „sichtbare religiöse Zeichen, welche von der Kirche zu Kultuszwecken, zur Abwehr dämonischer Einflüsse und zur Förderung des geistigen und leiblichen Wohles der Gläubigen eingesetzt sind"[9].

Das II. Vatikanum gab im Art. 60 der Liturgiekonstitution eine Definition, die an den CIC c. 1144 anschließt, ihn aber um den Begriff der Zeichenhaftigkeit erweitert, die Sakramentalien auf die Sakramente hinordnet und ihre Wirkung für das Leben der Gläubigen darstellt: „Außerdem hat die heilige Mutter Kirche Sakramentalien ein-

---

[7] Eine zu dürftige Aussage steht im Glaubensbuch IV, 158: „Jemanden segnen heißt: für ihn bitten, daß Gott mit ihm sei." Zum gleichen Ergebnis kommt auch D. Wiederkehr: „Segnungen sind somit nichts anderes als sprachliche Äußerungen des glaubenden Umganges mit der Welt und der glaubenden Verantwortung gegenüber dem Nächsten." *D. Wiederkehr*, Der theologische Ort der Segnungen, in: *J. Baumgartner*, Gläubiger Umgang, 30—49, ebd. 47.

[8] Zum folgenden vgl. *A. Franz*, Die kirchlichen Benediktionen I, 8—34. Dort finden sich auch die Belegstellen.

[9] Ebd. I, 13.

gesetzt. Diese sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden. Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt." In dieser Definition scheinen drei Komponenten auf, die wesentlich zu jeder Segnung gehören: das Wort, das Zeichen und der Bezug zur Kirche.

Die Segenskraft des Wortes

Gesegnet wird zunächst dadurch, daß man den Menschen oder eine Sache in den Dialog mit Gott hineinnimmt. Dies geschieht durch das Wort Gottes, das verkündet wird, und durch das Gebet, mit dem ich darauf antworte. Für diese grundlegende Sicht der Segnungen ist 1 Tim 4, 5 die Richtschnur: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genommen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet."

Die Segenskraft des Wortes Gottes war in früheren Zeiten viel mehr im Bewußtsein des Volkes. So galten z. B. die Initien der Evangelien als segenspendend, weshalb der Johannesprolog am Schluß der Messe gelesen wurde. Wir beten zwar auch heute „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden", dennoch nehmen wir das Wort Gottes kaum in diesem Sinne auf. Eine zukünftige Segenspraxis sollte das Bewußtsein von der segenspendenden Kraft des Wortes Gottes so fördern, daß in der Regel dem Segensgebet eine Schriftlesung vorausgeht. Die Verkündigung des Wortes Gottes macht bewußt, daß es sich auch bei den Segnungen um ein anamnetisches Tun handelt. Sie werden auf die Heilstaten Gottes in der Geschichte bezogen, vor allem auf das Pascha des Herrn, aus dem auch die Sakramentalien ihre Kraft ableiten[10].

Das Segensgebet (bisher vornehmlich Bittgebet) soll entsprechend dem biblischen Vorbild in seinem ersten Teil den Dank enthalten und dann erst die Bitte. Der einseitige Bittcharakter war Anlaß, bei den Segnungen vor allem die Frage nach ihrer Wirkung zu stellen. Die Motive der Lobpreisung und des Dankes besonders bei den Sachsegnungen lassen die Benediktionen in einem neuen Licht erscheinen: Man dankt zunächst für eine Sache, die in einer besonderen Beziehung zum Menschen steht, und dann richtet man an Gott die Bitte um seinen Segen. Viele Segnungen, die von einer Gemeinschaft festlich gefeiert werden (z. B. die Fertigstellung großer Bauwerke), werden im Danksagen ihre primäre Rechtfertigung haben.

Wenn man bei den Segnungen in einer ersten Stufe den Gebetscharakter (als Dank und Bitte) hervorhebt, wird auch das Problem ihrer Wirkung grundsätzlich gelöst: Wie jedem mit Vertrauen gesprochenen Gebet von Christus eine Erfüllung zugesagt ist, so wird auch das Segensgebet in dem Maße und in der Weise eine Wirkung haben, als wir fähig sind, recht zu beten und Gott bereit ist, in seiner absoluten Freiheit Erhörung zu schenken. Die Wirkung tritt „kraft der Fürbitte" ein. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß das Gebet durch zwei weitere Faktoren, die wesentlich zu jeder Segnung gehören, eine Intensivierung erfährt, nämlich durch die Zeichenhaftigkeit und den kirchlichen Bezug.

Die Segnung als Zeichenhandlung

Das Wort „segnen" kommt von signare, bezeichnen. Damit wird im Deutschen auf ein Element hingewiesen, das zum Wesen jeder Segnung gehört: Segnungen sind „heilige Zeichen". Vor allem durch die Zeichenhaftigkeit rücken die Segnungen in die Nähe der Sakramente, weshalb das Konzil von einer „gewissen Nachahmung der Sakra-

[10] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 61.

mente" sprechen konnte. Im Segenszeichen wird das Wort in seiner Aussagekraft verstärkt und zu einer Handlung an einem Menschen oder einer Sache ausgeweitet. Wie uns aus der Bibel und aus der Geschichte bekannt ist, sprach man von einer Segnung nur dann, wenn wenigstens durch eine Geste der Wunsch nach Segen ausgedrückt wird[11].

Der Mensch soll in seiner gläubigen Haltung ein Zeichen des Segens für andere sein. Er drückt dies in verschiedenen Gesten aus, vor allem durch das Kreuzzeichen, das auf den Ursprung allen Segens im Paschamysterium hinweist, durch das Ausbreiten oder Auflegen der Hände, wodurch vor allem das Herabrufen des Heiles angedeutet wird. Diese vielsagende Sprache der Hände kann noch durch dingliche Elemente erweitert werden, vor allem durch die Besprengung mit Wasser, das die Lebensmacht Gottes zeichenhaft verdeutlicht, und gegebenenfalls auch durch Weihrauch, der auf festliche Freude und feierliches Gebet hinweist.

Wie bei den Sakramenten werden auch bei den Segnungen bestimmte Situationen des menschlichen Lebens aufgegriffen. Während bei den Sakramenten die Grundbefindlichkeiten des menschlichen Lebens, die unabänderlich vorgegeben sind, betroffen werden, beziehen sich die Segnungen auf die große Vielfalt möglicher Situationen, in denen der Mensch deutlicher als sonst einen Anlaß zur Lobpreisung oder seine Segensbedürftigkeit spürt. So verschieden das Menschenleben in seinem Ablauf ist, so verschieden können die Anlässe sein, für die eine Segnung als sinnvoll empfunden wird. Vom Segnen des Kindes im Mutterschoß über die Segnung der Kinder, der Verlobten usw., bis zur Segnung der Kranken und Alten spannt sich der weite Bogen.

Aber nicht nur Lebenssituationen sind Anlaß zum Segnen, sondern auch Dinge, die dem Menschen viel bedeuten. Nicht die Dinge an sich in ihrer physikalisch-chemischen Zusammensetzung brauchen einen Segen, denn „alles, was Gott geschaffen hat, ist gut". Die Vorstellung, daß aus ihnen zunächst der Teufel ausgetrieben und dann der Segen in sie hineingespendet werden muß, sollte in einer Zeit, die die Naturvorgänge durchschaubar gemacht hat, endgültig überwunden sein. Sie läßt sich auch nicht vereinbaren mit der Menschwerdung Christi, durch die diese Welt in unüberbietbarer Weise in Gott hineingenommen wurde. Nur insofern die Dinge zum Menschen in einer Beziehung stehen, vom Menschen gebraucht und mißbraucht werden, ihm zum Wohl und zum Unheil sein können, werden manche Dinge für den Menschen zeichenhaft. Diese Zeichenhaftigkeit muß aber von der oben angeführten deutlich unterschieden werden: Sie ist bloß der Anlaß für eine Segnung und der Grund, warum man nicht einfach alles, sondern nur bestimmte Dinge segnet. So gibt es Dinge, die für den Menschen besondere Zeichen gemeinsamer Freude sind (ein neues Gemeindehaus, eine Straße, ein Sportzentrum, ein Altenheim usw.), die für seinen Beruf viel bedeuten (ein Betrieb, ein Geschäft usw.) oder die eine Gefährdung seines Lebens darstellen können (Auto, Bergsteigergerät, Wetter usw.).

Die Zeichenhaftigkeit der Segnungen hat auf die Wirkung einen Einfluß, weshalb man die Wirkung des bloßen Gebetes und die Wirkung einer Segnung nicht gleichsetzen darf. Freilich kommt diese größere Mächtigkeit nicht (wie bei den Sakramenten) aus den Zeichen selbst, sondern insofern sich eine Zeichenhandlung auf den Vollzug des Betens auswirkt. Ein Kreuz, das auf die Stirn gedrückt wird, eine Hand, die auf das Haupt gelegt wird, können beim Spender wie beim Empfänger die innere Gebetsbewegung verstärken und so beitragen, daß das Gebet mit größerer Anteilnahme vollzogen wird.

Ebenso kann die menschliche Situation, für die eine Segnung bestimmt ist, zu einem

---

[11] Dazu *E. Schürer von Witzleben*, Die Segensgeste, Bedeutung und Verfall von der frühchristlichen Kunst bis zur Renaissance, in: Symbolon, Jb. für Symbolforschung NF. 1, 139—166.

vertieften Gebet anregen, und nicht weniger können die Verbundenheit mit Gott und das Vertrauen auf ihn verstärkt werden im Anblick der Dinge, die gesegnet werden. Vor allem im Hinblick auf eine Sache, die dem Menschen leicht eine Gefährdung seines Lebens bedeuten kann (z. B. das Auto), wird das Gebet um Schutz intensiviert werden.

Da nur Dinge gesegnet werden, die in einer besonderen Beziehung zum Menschen stehen, ist auch der Segen auf den Menschen bezogen. Die Sache selbst ist nur der Anlaß, der freilich für den Vollzug des Segens nicht bedeutungslos ist und dessen natürliche Symbolik vielfach in den Segensgebeten aufgegriffen wird. Weil die Wirkung des Segens immer den Menschen betrifft, ist anzustreben, daß bei allen Sachsegnungen jene anwesend sind, die eine solche Segnung erbitten.

Eine besondere Stellung nimmt die Segnung religiöser Gegenstände ein. In diesem Fall wird meist von Weihen gesprochen[12]. Es verbindet sich damit das Empfinden von etwas Bleibendem, das mit dem Gegenstand verbunden wird. Zunächst ist zu sagen, daß die Zeichenhaftigkeit solcher Gegenstände nicht von der Weihe selbst kommt, sie ist vielmehr schon vorher da: Das Kreuz weist auch ohne Weihe auf die Erlösung hin, Wasser erinnert auch ohne Weihe an den lebenspendenden Gott, eine Kerze ist auch vor der Weihe Symbol für Christus, das Licht der Welt. Bei der Segnung wird allerdings diese Symbolik aufgegriffen und vor allem im Segensgebet verdeutlicht. Was verändert sich aber an den Gegenständen selbst? Unsere von der Technik und dem naturwissenschaftlichen Denken geprägte Zeit hat wenig Gespür für Veränderungen, die nicht meßbar sind, weil sie auf einer anderen Ebene liegen, die aber für den Menschen nicht weniger bedeuten. Wie oft nehmen wir im täglichen Leben Wertveränderungen vor, die nichts mit dem Sachwert zu tun haben. Manche an und für sich wertlose Sache kann uns viel bedeuten, wenn wir sie von einem Menschen erhalten haben, der uns nahesteht. Es gibt also eine Sinnänderung der Dinge, eine Transfinalisation, die genau so mächtig ist wie eine Änderung im physikalisch-chemischen Bereich. Ein Stoff, zur Fahne geworden, ist wirklich verändert worden.

Wird ein religiöser Gegenstand geweiht, betet man nicht bloß für jene, die damit in irgendeiner Weise in Berührung kommen oder ihn gebrauchen, vielmehr wird durch die Segnung auch ausgesprochen oder wenigstens mitgemeint, daß dieser Gegenstand ein religiöses Zeichen ist und bleibt, bis wieder das Gegenteil erklärt wird oder durch Fakten eintritt. Durch die geänderte Zweckbestimmung wird die Sache selbst im Sinne einer Transfinalisation verändert. Wie diese Veränderung zu verstehen ist, kann ein Beispiel veranschaulichen: Im neuen Taufritus wird die Taufe in fließendem Wasser bevorzugt, „weil fließendes Wasser ein deutlicheres Zeichen des Lebens ist". Es gibt Kirchen (wenn auch vereinzelt), in denen nicht nur das ewige Licht auf ein sakramentales Geschehen (freilich ganz einmaliger Art) hinweist, sondern auch das leise Plätschern von fließendem Wasser die Stelle des Taufbrunnens verrät. Wenn bei der Tauffeier das Segensgebet über das fließende Wasser gesprochen ist, dauert es noch geraume Zeit, bis der Taufspender das für die Taufe benötigte Wasser schöpft. Jenes Wasser, über das er den Segen sprach, ist längst weggeflossen. Niemand wird deshalb ernstlich zweifeln, daß die Taufe mit geweihtem Wasser vollzogen wurde. Die Transfinalisation hat alles Wasser erfaßt, das zur Taufe notwendig ist.

Mit einer Segnung können auch Wirkungen verbunden werden, die an und für sich nicht in ihrem Wesen liegen, aber durch eine positive Bestimmung eintreten. So sind mit manchen Segnungen Wirkungen mehr rechtlicher Art verbunden wie z. B. bei einer Kirchweihe oder bei einer Abtbenediktion. Freilich können auch diese Wirkungen in

[12] Der Gebrauch von „segnen" und „weihen" ist fließend und nach Gegenden verschieden. Auch eine theoretische Fixierung würde den Sprachgebrauch nur wenig beeinflussen.

der Segnung aufgegriffen und ausgesprochen werden. Ähnliches ist wohl auch zur Verbindung eines Ablasses mit einer Segnung zu sagen.

Die Segnungen als kirchliches Tun

Wie es ein privates Beten gibt, gibt es auch ein privates Segnen, das in vielfacher Weise aus rein menschlichen oder aus religiösen Motiven geübt wird. Davon hebt sich das Segnen als liturgisches Tun ab. Eine klare Abgrenzung der beiden Bereiche ist allerdings nicht möglich.

Eine gewisse Abgrenzung erfolgt durch die Herausgabe des offiziellen Benediktionale, das freilich nicht alle Fälle von möglichen Anlässen für eine Segnung erfassen kann. Daß dabei im Laufe der Zeit berechtigte Verschiebungen eintreten können, zeigt das neue Benediktionale, das in seinem 2. Teil Segnungen enthält, die für die Familie bestimmt sind und von Familienangehörigen vollzogen werden sollen. Gerade in diesem Randgebiet liturgischen Tuns, in dem mehr als sonst die Verzahnung des Gottesdienstes mit dem alltäglichen Leben offenkundig wird, sollten die rechtlichen Fragen nicht im Vordergrund stehen.

Segnungen sind Gebete und Handlungen, deren Wirkungen „kraft der Fürbitte der Kirche" erlangt werden. Wenn diese Formulierung auch zumeist angeführt wird, um ihre Wirkweise von der Wirkweise der Sakramente deutlich abzuheben, so liegt ihr positiver Sinn darin, daß an das gemeinsame Gebet die besondere Verheißung geknüpft ist, daß es erhört wird (vgl. Mt 18, 19 f). Man sollte sich daher nicht bloß auf eine allgemeine Heilsverbundenheit aller Gläubigen berufen, sondern primär versuchen, die Segnungen in Gemeinschaft zu vollziehen. Im gemeinsamen Gebet und Gesang, in den Fürbitten und Akklamationen soll erfahrbar werden, daß die Segnungen Handlungen der Kirche sind.

Der kirchliche Bezug kommt aber auch dadurch zum Ausdruck, daß die Segnungen im Auftrag der Kirche gespendet werden. Nicht jeder kann alles segnen, sondern jeder segnet in seinem Bereich. Je mehr eine Segnung die Kirche als solche und ihre sakramentale Mitte berührt, desto mehr ist sie den Trägern eines Dienstamtes vorbehalten. Die rechtliche Regelung zeigt diesen grundlegenden Kirchenbezug auf. Eltern segnen auf Grund des allgemeinen Priestertums und des Auftrages aus dem Sakrament der Ehe im Bereich ihrer Familie, die man als „Ecclesiola-Kleinkirche" bezeichnet hat. Die Segnungen im Leben der Pfarrgemeinde und in der Öffentlichkeit werden sinngemäß vom zuständigen Priester, Diakon oder von einem beauftragten Laien vollzogen. Segnungen, die eine besondere Beziehung zur Diözese bekunden (z. B. die Kirchweihe), sind dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten vorbehalten.

Eine Segnung als liturgische Handlung ist mehr als ein Gebet. Die drei Elemente Wort, Zeichen und Kirchenbezug gehören zu ihrem Wesen, das man folgendermaßen umschreiben kann: Segnungen sind Zeichenhandlungen der Kirche, in denen Gott für seine Gaben gepriesen und sein Heil auf den Menschen herabgerufen wird.

4. Die pastoralliturgische Bedeutung

Das Segnen ist für manchen heute nicht mehr selbstverständlich. Man vermutet hinter der herkömmlichen Praxis magischen Mißbrauch und überholtes Brauchtum, das nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Diese Ansicht wird mit dem Hinweis auf die bisherigen Texte und die magieverdächtigen Praktiken mancher Christen gerechtfertigt. Solche Stimmen sind zunächst einmal ernst zu nehmen. Wenn man erlebt, wie sich die Kirchen am Fest des hl. Blasius füllen, welche Kraft manche dem Weihwasser zumessen oder welch übertriebenen Wert manche auf die Autosegnung legen, darf es nicht überraschen, daß in einer Zeit, die die Äußerungen des Glaubens zu rechtfertigen sucht, manche Bedenken gegen die Segnungen erhoben werden. Aber wegen mancher Fehlentwicklungen soll man eine an und für sich gute Sache nicht

verwerfen, vielmehr gilt es, den Weizen von der Spreu zu scheiden. Wenn auch die Segnungen der Kirche grundsätzlich ein Angebot bleiben, das man niemand aufdrängen soll, so wäre es ebenso falsch und nicht zu rechtfertigen, die Segnungen überhaupt nicht anzubieten. Der Auftrag Christi, den Menschen den Frieden zu wünschen, das Beispiel der Apostel, Fluch mit Segen zu vergelten und die Tradition der Kirche legen es nahe, den Segnungen einen gebührenden Platz im Leben der Kirche, der Familie und der Öffentlichkeit einzuräumen. Welche Motive gibt es dafür? Welche Aufgaben bringt die Erneuerung der Segnungen?

Den Sinn und Wert der Segnungen darlegen

Es ist eine vordringliche Aufgabe, die durch die Einführung des neuen Benediktionale nahegelegt wird, den Wert und die Wirkungen der Segnungen in der allgemeinen Verkündigung und bei der Spendung der Segnungen aufzuzeigen. Dieses Ziel wird sicher nicht dadurch erreicht, daß man die möglichen negativen Seiten hervorkehrt, sondern positiv den Sinn der Segnungen und ihre Mächtigkeit darlegt und das rechte Vertrauen in sie fördert, das ja die Voraussetzung für die Erfüllung eines jeden Gebetes ist. Das neue Benediktionale bietet in der Pastoralen Einführung neben einer klaren Theologie vor allem eine reiche Auswahl von Schrifttexten und vor den meisten Segnungen einen kurzen Hinweis auf deren Sinn. Dabei soll man vermeiden, in das vielfach grassierende Übel der Erklärsucht zu verfallen, das manchmal den Eindruck erweckt, man wolle Gott vorschreiben, was er zu tun habe, oder zweifle am Verstand und an der geistlichen Erfahrung der Anwesenden.

Gottesdienst und Leben enger aneinander binden

Während durch die Sakramente die entscheidenden Lebenssituationen aufgegriffen, durch das Wort Gottes gedeutet und aus der Kraft Christi bewältigt werden, beziehen die Segnungen eine Vielfalt von Ereignissen und Gegebenheiten des menschlichen Lebens in der Familie und im öffentlichen Leben in den Gottesdienst ein. Durch ihre große Zahl und die mögliche Anpassung an die Situation kann eine Atmosphäre zuversichtlichen Glaubens geschaffen werden. Freude und Dank, Bitte und Geborgenheit, Verbundenheit und Zuversicht werden je nach den Umständen geweckt. Wieviel „Farbe" bekommt doch das Kirchenjahr durch Adventkranzweihe, Kerzenweihe, Aschenweihe, Speisesegnung, Segnung der Gräber usw. Wie werden durch die Segnung der Kinder, der Kranken und Alten oder durch die Segnung der Verlobten Vertrauen und Bitte um Schutz gleichermaßen gefördert! Wir wird durch die Segnung kirchlicher oder öffentlicher Einrichtungen das Gemeinschaftsbewußtsein gefördert und der Dank für das vollbrachte Werk ausgedrückt!

Die Segnungen tragen zur Vermenschlichung des Gottesdienstes und zur Verchristlichung des Lebens bei. Die Forderung nach einem menschlicheren und zugleich christlicheren Vollzug der Sakramente, die W. Kasper aufgestellt hat[13], soll bei der Spendung der Segnungen in gleicher Weise erfüllt werden: Auf einer breiten Basis kann durch sie die Kluft zwischen Liturgie und Leben abgebaut und jede liturgische Sonderwelt vermieden werden. In den Segnungen geht die Kirche dem Menschen nach, nimmt seine Sorgen und Anliegen ernst und teilt die Freude mit ihm. Andrerseits leitet sie ihn an, sein Leben im Geiste Christi zu sehen und im Glauben an ihn zu bewältigen. Auch die Segnungen „haben grundsätzlich nur dort einen Sinn, wo sie aus dem Glauben kommen und zum Glauben führen"[14]. Daß dabei die Verkündigung des Wortes Gottes eine erhebliche Funktion hat, braucht nicht eigens betont zu werden.

---

[13] *W. Kasper*, Wort und Symbol im sakramentalen Leben; eine anthropologische Begründung, in: *W. Heinen*, Bild - Wort - Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, 157—175, ebd. 173 f.

[14] Ebd.

Die rationalistische Einseitigkeit überwinden

Der evangelische Theologe und Religionsphilosoph F. Heiler schreibt: „Der absolute Spiritualismus in der Religion ist anormal. Der Rationalismus ist typisch spiritualistisch; er verschmäht die sinnlichen Hilfsmittel und Ausdrucksmittel oder reduziert sie auf ein Mindestmaß. Er führt damit keine Stärkung, sondern eine Schwächung des religiösen Erlebens herbei"[15]. Es bedarf keines besonderen Spürsinns oder Nachweises, um die rationalistischen und zugleich spiritualistischen Tendenzen unserer gegenwärtigen Gottesdienstgestaltung (nicht unbedingt Liturgiereform!) zu erkennen. Bei aller theoretischen Betonung der Zeichenhaftigkeit der Liturgie und ihres Festcharakters ist es bisher kaum überzeugend gelungen, durch Verwendung der „sinnlichen Hilfsmittel und Ausdrucksmittel" das religiöse Erleben zu fördern. Der Zeichencharakter der Segnungen könnte einen wirksamen Beitrag leisten, die rationalistische Engführung zu überwinden und den Glaubensvollzug erlebnisstärker und dadurch letztlich menschlicher zu machen. Seit Gott Mensch geworden ist, brauchen wir ja keine Angst zu haben, die Mitteilung des Heiles zu vermenschlichen.

Mit der Vermenschlichung ist freilich die Gefahr des magischen Mißverständnisses verbunden. Auch Christus ließ nicht verwandtschaftliche Bindungen als Heilsabsicherung gelten, sondern forderte den Glauben an seine Sendung. Die Versuchung, das Göttliche durch eine rituelle Technik in seine Gewalt zu bringen, ist für den Menschen ständig gegeben. Wir müssen in den Segnungen der Kirche vor allem eine Hilfe sehen, diese Gefahr zu überwinden, indem durch die Verkündigung und das vertrauensvolle Beten der Glaube an die Macht und Güte Gottes geweckt wird. Durch richtig vollzogene Segnungen wird daher ein wichtiger Beitrag geleistet, die Gefahr eines magischen Verständnisses zu beseitigen[16].

Der liturgischen Verarmung entgegenwirken

Die Erneuerung der Segnungen soll in einer doppelten Weise eine Bereicherung für unseren Gottesdienst sein: keine Segnung mehr mit dem bloßen Segensgebet, und Förderung der gottesdienstlichen Feiern mit einer Segnung.

Die Tendenz des neuen Benediktionale geht dahin, sich bei einer Segnung nicht mit dem bloßen Segensgebet zu begnügen, sondern entsprechend dem Anlaß und den Möglichkeiten die Vollform anzustreben. Nicht die „Winkelsegnung", die einen ritualistischen Eindruck erwecken kann, sondern die Feier mit Wortverkündigung, Anrufungen, Gebet und Gesang und mit einer in der jeweiligen Situation möglichen Volksbeteiligung gilt als ideale Form. Eine ansehnliche Zahl von Segnungen wird daher als Feier ähnlich einem Wortgottesdienst angeboten, bei anderen finden sich wenigstens Schriftlesung und Fürbitten. Die Vollform hat folgende Elemente: Eröffnung mit Gesang, Begrüßung und Einführung, Eröffnungsgebet, Schriftlesung, Antwortgesang, Ansprache, Segnung, Fürbitten, Gebet des Herrn, Entlassung. Durch Erweiterungen und Kürzungen kann man die Vollform an die Situation anpassen.

So wie die Segnungen im Laufe des Kirchenjahres als Feiern gestaltet werden, die das gottesdienstliche Leben einer Pfarrei ganz wesentlich bereichern, sollten eigene Segnungsgottesdienste angestrebt werden z. B. für Kinder, für alte und kranke Menschen, für die Segnung von Devotionalien (etwa bei einer Maiandacht für Marienbilder und Rosenkränze oder in der Fastenzeit für Kreuze) und bei bestimmten Anlässen. Es sollte auch die Praxis an den Wallfahrtsorten überlegt werden. Durch solche Segnungsgottesdienste kann ein Beitrag zur Überwindung der jetzigen Verarmung an gottesdienstlichen Formen geleistet werden.

---

[15] Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 24.

[16] Vgl. dazu *G. Langgärtner*, Magie oder Gottesdienst? Segnungen und Weihen in der erneuerten Liturgie, in: Heiliger Dienst 29 (1975) 97–110.

Da die Eucharistie „in einer einzigartigen Weise das Sakrament der Danksagung und des Segens durch Christus ist", ist es auch sinnvoll, hin und wieder eine Segnung mit der Messe zu verbinden und sie so in das liturgische Leben fester zu integrieren. Die passenden Stellen sind nach der Homilie und in Verbindung mit dem Schlußsegen gegeben.

Das Segnen in den Familien fördern

Erstmals bringt ein Benediktionale auch Segnungen für den Bereich der Familie, die von Familienangehörigen (vor allem von den Eltern) vollzogen werden. Damit wird ein Brauch, der bisher als private Übung verstanden wurde, nicht bloß anerkannt, sondern liturgisches Tun. Diese Tendenz ist nicht ganz neu: Auch in den neuen Taufritus wurde eine Handlung aufgenommen, die bisher eigentlich nur privat vollzogen wurde, nämlich die Bezeichnung des Kindes mit dem Kreuz durch Eltern und Paten. Soll der Glaube in den Familien lebendig bleiben, braucht er auch dort Zeichen. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, das durch die Eltern in einer ganz einmaligen Weise ausgeübt werden kann, wird im Segnen besonders bewußt und sichtbar. Durch das Benediktionale werden die Eltern angeleitet, ihre Kinder zu segnen, besonders wenn sie krank sind oder vor einem wichtigen Lebensabschnitt stehen (z. B. zur Erstkommunion, zur Firmung, zur Schulentlassung, zur Verlobung, zur Hochzeit). Ferner ist ein Segen über ein krankes Familienmitglied vorgesehen. Schließlich werden Tischsegen angeboten, die diesen christlichen Brauch fördern sollen, um in der Gemeinschaft des Mahles den Herrn gegenwärtig zu wissen.

*

„Ein Segen sollst du sein" (Gen 12, 2). Dieses Wort an Abraham, der in seinem Fortziehen aus der Heimat in eine ihm von Gott bereitete Zukunft Bild des pilgernden Gottesvolkes ist, gilt auch für die Kirche. Sie ist Trägerin der Segensfülle Gottes, der uns „mit allem Segen seines Geistes gesegnet hat durch die Gemeinschaft mit Christus im Himmel" (Eph 1, 3). Die Kirche ist berufen, das Heil an die Menschen weiterzugeben. Auch die Segnungen sind eine Verwirklichung dieser ihrer Berufung.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Anregungen und Hilfen beim Umgang mit dem Neuen Meßbuch

Die gegenwärtige Liturgiereform ist vom letzten Konzil nicht ausgelöst, wohl aber kirchenoffiziell gemacht worden. Sie ist mindestens ein halbes Jahrhundert älter, langsam gegen manche Widerstände gewachsen, getragen von charismatischen Persönlichkeiten und von stark religiös fundierten kirchlichen Gruppen und Kreisen. Den Bestrebungen lag zunächst die Bemühung zugrunde, eine offenbar vorhandene juridisch-rubrizistische Starre der nachtridentinischen Liturgie aufzulockern, die Klerusliturgie zu einer Gottesvolkliturgie, aus frommen Zuschauern Beteiligte und Mithandelnde zu machen, soweit es nach den Rubriken damals möglich war. Heute erkennen wir zunehmend deutlicher, daß Liturgiereform nicht nur Ausdruck längst fälliger, dem Gegenwartsmenschen angemessener Rituserneuerungen ist, sondern daß hinter solch liturgischer Aktivierung der Gemeinde eine neu bedachte Theologie der Kirche als des mystischen Leibes Christi und des Gottesvolkes steht. Liturgiereform ist mehr als nur Korrektur von Agenden der Sakramentenspendung; sie ist der Versuch, die Liturgie theologisch mit einer neu gefaßten Ekklesiologie in Einklang zu bringen, um sie so zur angemessenen Selbstdarstellung des Gottesvolkes zu machen.

Gefahr der liturgischen Engführung

Diesen „kirchlichen" Hintergrund gilt es bei aller liturgischen Bemühung immer wieder zu bedenken. Es geht nicht nur um eine lebendige Liturgie, sondern um die Kirche aus Glauben, Hoffnung und Liebe, also um eine Kirche, die im Hl. Geist lebt. Wollten wir die Liturgie allein und isoliert fördern und reformieren und alles Heil von ihr erwarten, so müßte die Arbeit mißlingen, da wir sie einfachhin überfordern. Liturgie kann eben nicht alles in der Pastoral der Gemeinde leisten, sie muß dauernd im lebendigen Kontext der Verkündigung vielfältigster Art und vor allem auch des Dienstes und der Gemeinschaft stehen. Sie erklärt sich nicht aus sich selbst und ihrer Feier, auch nicht bei Muttersprachlichkeit, größerer Lebensnähe und Durchschaubarkeit der Zeichen. Sie verlangt zu allen Zeiten vorhergehende und begleitende Mystagogie, kluge Einführung und Erhellung, wie auch Bewährung im gläubigen Lebensvollzug. Der Gottesdienst muß eingebettet sein in gläubige Lebensführung und in umfassende liturgische Spiritualität. Es wurde schon oft darauf hingewiesen, daß die Konstitution über die Liturgie (die erste des Konzils) ohne die spätere Konstitution über die Kirche schlechthin in der Luft hinge. Man kann nur beide ineinandersehen, was im Ansatz in den Artikeln 9 und 10,1 der Liturgiekonstitution auch schon geschieht. Doch überliest man das leicht, wenn man nicht den breiten Kontext der Kirchenkonstitution im Bewußtsein hat. Im Überschwang der Freude über die neuen liturgischen Möglichkeiten haben offenbar viele liturgisch Begeisterte nur die erste Konzilskonstitution (über die Liturgie) zur Kenntnis genommen und die anderen nahezu überhört, haben sich frisch-fröhlich an die Arbeit gemacht und liturgisch reformiert (oder auch nur nach Gutdünken gebastelt), das große Ganze aber nicht im Auge behalten. Hier liegt ein großer Nachholbedarf vor: Der Stellenwert der Liturgie innerhalb des Lebens der Kirche ist neu zu bedenken. Nicht Liturgie allein, sondern Liturgie im Kontext von Kerygma und Diakonia/Koinonia, die alle drei eng miteinander (nach der Kirchenkonstitution) die Lebensäußerungen der Kirche ausmachen. In solcher Weise müssen wir die Liturgie erklären und feiern.

Volkskirchliches Frömmigkeitsgefälle

Außer dieser gelegentlichen Engführung liturgischer Bemühungen ist sicher noch ein anderer methodischer Fehler gemacht worden bzw. sind konkrete raum-zeitliche Voraussetzungen und Bedingungen unbeachtet geblieben, so vor allem das Frömmigkeitsgefälle innerhalb einer Volkskirche. Die Anfänge der liturgischen Bewegung lagen näm-

lich ausschließlich bei „elitären Kreisen"[1]. Diese hatten die Liturgie zunächst für sich selbst, aus dem uralten reichen kirchlichen Gebets- und Frömmigkeitsschatz (meist im Sprung vom schwülstig empfundenen Barock über die liturgische Verwilderung des Mittelalters in die Kirche der Frühzeit zurück), als ihren Lebensausdruck entdeckt und gestaltet. So konnte durchaus diese „liturgische Frömmigkeit" als eine neben vielen anderen, etwa der marianischen oder der Herz-Jesu-Verehrung usw. erscheinen und bestehen[2]. Viele Rinnsale und Bäche der damaligen Begeisterung von einzelnen und Gruppen mündeten nach dem Konzil in den großen Strom der nunmehr kirchenoffiziellen „Liturgischen Erneuerung". Aber ein Bergbach hat andere ökologische und auch mechanische Gesetze als ein breit und gemächlich hinfließender Strom. Engagierte Gruppen sind ganz anders motiviert als eine Volkskirche mit ihren eigenen psychologischen und soziologischen Gegebenheiten, die man jedoch jederzeit schlicht anerkennen muß, selbst wenn man sie anders haben möchte.

War z. B. damals die häufigere oder gar tägliche Kommunion noch ein Desiderat der vollen Mitfeier der Eucharistie (dazu von den Kommuniondekreten Pius' X. absolut legitimiert), so wird man die heute übliche Kommunionpraxis der Gemeinden nicht einfachhin gutheißen können, wenn sonntags die ganze Gemeinde reihenweise zum Tisch des Herrn geht, auch nach offenbar schuldhaftem Versäumnis der Sonntagsmesse, bei großen Lieblosigkeiten des Alltags oder sexueller Ungeordnetheit des Lebens. Man hat offenbar übersehen, daß man eine Durchschnittsnorm der Volkskirche nicht allein durch eine geänderte liturgische Praxis in die Idealnorm umwandeln kann: ein besseres Tun kann immer nur aus einem besseren Sein folgen. Sonst belügt man sich selbst mit äußeren Fakten. Wie es in der Vergangenheit eine problematische Bußpraxis gab (und heute gelegentlich gar keine mehr gibt), so ist die gegenwärtige Kommunionpraxis sicher nicht weniger fragwürdig. Mir erscheint der gegenwärtige reihenweise Kommuniongang bei jeder Messe oft wie ein liturgischer Funktionszwang. Sicher sollen wir den Kommunion-Empfang nicht rigoristisch und jansenistisch neu einschränken oder erschweren, aber wir müssen ihn sicher spirituell neu und besser füllen mit angemessener Vorbereitung wie Danksagung und auch wohl mit mehr Ehrfurcht, die ganz sicher nicht allein in der Mundkommunion zum Ausdruck käme. Es geht gar nicht um Hand oder Mund, sondern ums Herz und um die Gesinnung. Auch hier zeigt sich deutlich die dringliche Aufgabe einer verantworteten Mystagogie, sowohl bei der Erklärung der Texte wie vor allem des Geistes, der dahinter steht. Eine Forderung, die der nunmehr volkssprachlich besser verständliche und unter die Haut gehende liturgische Text nahelegt! Man genügt solcher Verpflichtung eben noch nicht, wenn der gereinigte und den Erfordernissen unserer Zeit angepaßte Text in tätiger Teilnahme von allen angemessen gesprochen oder gesungen wird. Liturgie ist immer mehr als liturgischer Text, mehr als bedrucktes Papier. Hier müssen die gesamte Pastoral und vor allem die liturgische Mystagogie ansetzen. Die Messe ist ja nur insofern auch Opfer der Kirche, als die Gemeinde sich jeweils neu hineingibt in das Opfer Christi, in seinen Gehorsam gegenüber dem Vater in der Ganzhingabe des Lebens. Nicht schon die quantitative Vermehrung von Messen und Kommunionen bewirkt das Heil, sondern die qualitativ bessere,

---

[1] Z. B. Benediktinerkonvente, kleine liturgische Gemeinden wie St. Gertrud in Klosterneuburg (unter Pius Parsch), aber auch in Städten im Ruhrgebiet, in Schlesien, in Leipzig (bei den Oratorianern), in Wien und anderswo, besonders bei lebendigen Jugendgruppen.

[2] Es ist nicht von ungefähr, daß die Anfänge der liturgischen Bewegung im 20. Jh. mit anderen, z. T. neuromantischen Erscheinungen Hand in Hand gingen, etwa in der Jugendbewegung: die Entdeckung des „alten Wahren" (Karl Thieme), die Volksliedbewegung, die Schätzung des „Natürlichen" und „Echten", die Ablehnung des überlebten und leeren Pathos usf. Ich erinnere mich noch lebhaft, wie in meiner Theologenzeit der Aufsatz von Johannes Pinsk „Im Namen der Liturgie gegen religiösen Infantilismus, Feminismus und anderes" (Liturgisches Leben 2/1935, 45—55) mitsamt der anschließenden Diskussion Furore machte.

d. h. gläubige Vollzug. Wenn heute das Verhältnis von Kirche und säkularer Lebenswelt so stark konfliktbesetzt ist (auch beim einzelnen Christen, der zur Meßfeier kommt), müssen wir weiter ausholen als nur mit der Pflege der Liturgie allein. Unsere Volkskirchlichkeit ist ja daraus entstanden, daß wir seit anderthalb Jahrtausenden Kinder taufen und nicht mehr wie in der alten Kirche einen Stand der Katechumenen haben, die mündig und aus eigenem Entscheid Vollchristen werden wollen. Das vergessen wir zu leicht. Man kann die Katechumenatsaufgaben heute nicht einfach auslassen, sondern die ganze Gemeinde muß sie lebenslang realisieren. Hier ist der zweite Ansatzpunkt einer dauernden liturgischen Bildung und Erziehung.

Kontestationen gegen die Liturgiereform

Zu diesen zwei Schwierigkeiten der gegenwärtigen Liturgiereform (liturgizistisch-ideologische Engführung der Liturgie und Verkennung der Rezeptionsfähigkeit und -bereitschaft der konkreten Gemeinde) kommt eine dritte: Es zeigen sich nicht nur gewisse Ermüdungserscheinungen selbst bei den Gutwilligen, sondern es werden auch von meist ultrakonservativen Kreisen lautstark grundsätzliche Bedenken gegen die Erneuerung selbst vorgetragen, gelegentlich bis zum Vorwurf der Verfälschung der christlichen Tradition und bis zur Drohung mit einem Schisma, um eben die Tradition und unverfälschte Lehre zu retten und zu bewahren. Wir sollten diese Situation nicht bloß als ärgerlich empfinden und leichthin abtun, sondern zum Anlaß nehmen nachzudenken, ob auch alles richtig geschieht und geschehen ist, um notfalls Kurskorrekturen vorzunehmen.

Dabei ist der Vorwurf einer eigentlichen Lehrabweichung in den neuen liturgischen Büchern leicht zu entkräften. Er richtet sich vor allem gegen das Neue Meßbuch. Dort trifft er aber am allerwenigsten zu. Die Änderungen sind dort, verglichen etwa mit denen in anderen Sakramentsfeiern, tatsächlich die geringsten. Nur fallen sie bei der Messe, dem vorzüglichsten und für viele fast alleinigem Anlaß zum Zusammenkommen des Gottesvolkes, am leichtesten ins Auge und ins Bewußtsein. Zunächst einmal ändert die Volkssprachlichkeit an sich noch nichts am Lehrgehalt. Wer das Schwinden des Lateins als eines deutlich erlebbaren und lange bewährten Bandes der Einheit der Gesamtkirche beklagt (was man durchaus kann), braucht es nach der Instructio Generalis des Neuen Meßbuchs nicht zu missen; und man sollte sich durchaus (etwa in Absprache der Pfarren einer Stadt) durch die bewußte Pflege des gregorianischen Chorals in unseren Stiften und Klöstern, durch gelegentliche Berücksichtigung des Lateins auch bei Radioübertragungen, um das Fortbestehen der lateinischen Liturgieform ernster bemühen. Wenn auch pastoral die Volkssprache durchaus den Vorzug verdient bei uns und besonders auch bei den von atheistischen Regierungen bedrängten Kirchen, wo die Liturgiefeier oftmals die einzige Form der noch eben geduldeten Form der Verkündigung ist[3]. Die neuen vermehrten Lektionare bringen nun allenthalben viel besser als die früheren (im Laufe der Jh. oft unsachgemäß verkürzten) das ganze wesentliche Verkündigungsgut der Kirche zur Sprache und inspirieren damit auch die Predigt zum Wesentlichen hin. Ein ästhetischer Verlust wiegt zudem sicher im allgemeinen weniger schwer als ein seelsorglicher, falls er überhaupt eintreten sollte; denn er muß es nicht, wenn wir nur achtgeben und die Kontinuität nicht aus den Augen verlieren. Tradition ist bekanntlich immer ein wesentliches Element allen Kults, Innovationen können nur sehr langsam und schrittweise und wohlüberlegt durchgeführt werden, soll nicht die feiernde Gemeinde eines überkommenen Verhaltensmusters, in dem sie sich wieder erkennt und mit dem sie sich in langer Übung identifiziert hat, beraubt werden.

---

[3] Ich erlebte es und bekam es ausdrücklich von den polnischen Seelsorgern auf meiner Reise bestätigt: sie sind glücklich über die Liturgiereform und kennen keinen Widerstand dagegen.

Liturgie kann auch nicht pragmatisch gemacht werden; gelegentlich sind in den letzten Jahren die sonst vielberufenen sozialpsychologischen und humanwissenschaftlichen Erfordernisse zu wenig oder nur sehr vordergründig beachtet worden. Manche Experimente wären vielleicht besser nicht sogleich beim Zentrum des christlichen Kults, bei der Messe, gemacht worden, sondern eher in peripheren Bezirken der Liturgie, so in den verschiedenen Formen der Volksandachten oder selbständiger Wortgottesdienste; dort hätte man mit mehr Erfolg z. B. die weitverbreiteten Motivmessen, besondere Modelle von Jugendgottesdiensten mit unkanonischem Aufbau und neuartigen Gebetselementen ausprobieren können, um dann dort Bewährtes auch (oder doch wenigstens gelegentlich) auf die Meßfeier zu übertragen. Wahrscheinlich waren wir zu ungeduldig. Demgegenüber sind die eigentlichen Änderungen im Neuen Meßbuch eher geringfügig, trotz lautstarker andersartiger Behauptungen.

Der Ordo Missae ist, wenn man genau hinschaut (bis auf einige Retuschen und notwendige Umstellungen), der übersetzte alte nachtridentinische, so vor allem in der Einleitung, beim Mischungsritus und den Friedensgebeten der Kommunionvorbereitung. Jeder wird zugeben müssen, daß die dortigen Umstellungen nunmehr besser der frömmigkeitlichen Logik entsprechen. Die vielfach besonders vehement angegriffenen Änderungen der Gabenbereitung, nämlich die Auswechslung des tatsächlich mißverständlichen früheren „Kleinen Kanons" durch zwei theologisch eindeutigere frühchristlich-jüdische berakot, die Gott als den Geber und zugleich als Adressaten dieser Selbstdarbringung der Gemeinde in der sie symbolisierenden Opfermaterie preisen, gehen mit der tridentinischen Meß- und Opfertheologie völlig konform; denn es werden ja nicht etwa Brot und Wein unter der früher so genannten „Opferung" von der Kirche „geopfert", sondern in diesen Gestalten ist in der Wandlung der geopferte Christus in seinem hingegebenen Leib und vergossenen Blut als Opfernder und Opfer real gegenwärtig, und die feiernden Gläubigen begeben sich im „memores offerimus" der Kanonanamnese, also im Gedächtnis eben dieses Opfertodes (Lk 22, 19 d; 1 Kor 11, 24 c), im Realsymbol in die Opferbewegung Christi an den Vater hinein und konstituieren so unter der Leitung ihres Presbyters, der in persona Christi fungiert, das Opfer der Kirche. Die Opferrealität ist sogar im neuen Kanon verstärkt zum Ausdruck gekommen durch die ausdrückliche Zufügung des Relativsatzes (Lk 22, 19 c: „der für euch hingegeben wird"); diese Opferintention der Gemeinde ist bereits (gleichsam rückgekoppelt) schon in der Gabenbereitung im doppelten gleichlautenden „offerimus" der beiden Bereitungsgebete nach wie vor explizit zum Ausdruck gebracht. Der Vorwurf einer Änderung der Lehrtradition der Kirche im neuen Ordo ist also schlechthin gegenstandslos und tatsächlich impertinente Rechthaberei von Gegnern jeder sinnvollen Ritusreform[4].

Die lautstarken Reaktionen könnten aber immerhin böse Folgen haben, die es deutlich zu benennen gilt: gerade kirchenoffizielle Stellen könnten sich einschüchtern lassen, ja geradezu Furcht vor der eigenen Courage bekommen und alle notwendige Entwicklung abbremsen. Sie würden dabei unterstützt von dem weit verbreiteten Wunsch größerer Stille nach der notwendigen Unruhe des Aufbruchs, gemächlicherer Wohnlichkeit nach dem Bauplatzlärm durch Jahre hindurch. Man wäre schlecht beraten, nun von der guten Entwicklung Abstriche zu machen, hinter das Erreichte zurückzugehen und eine bequemere „Mitte" erneut rubrizistisch einzuzementieren. Das wäre zu billiger Pragmatismus und Verrat am Elan des Konzils. Man scheint aber vielfach bereit zu sein, notwendige Desiderate der Zeit, die nun einmal artikuliert und nicht mehr zu ignorieren sind, gleichsam auf dem Verwaltungsweg durch strikte Weisun-

[4] Papst Paul VI. selbst hat die Neufassung in seinem nachträglichen Vorwort zur Instructio Generalis des Meßbuches verteidigt und gutgeheißen. Wir sollten uns also nicht mit einer Apologie des neuen, treu in der Überlieferung stehenden Meß-Ordo aufhalten.

gen abzuwürgen. Das wäre schlimm. Wenn Reformen einmal als notwendig erkannt sind, muß man sie weiterführen, auch gegen auftauchende Widerstände und Schwierigkeiten. Tradition ist nicht Stillstand, sondern (vom Wort her schon) dauernde Weitergabe. In der Liturgie bedeutet das die bewußte Pflege der Kontinuität und des Gebetsschatzes vieler Frommer und Heiliger der vergangenen Generationen und zugleich die Rücksichtnahme auf all das, was die konkrete Gegenwart erfordert. Feuer brennt nur, wenn ich es dauernd nähre und auch immer wieder Schlacken und Asche ausräume, die es sonst ersticken. Das hat sich in allen Zeiten gesunder und lebendiger liturgischer Tradition gezeigt: Neues wuchs zu, zeitgeschichtlich Überholtes wurde mit größter Selbstverständlichkeit abgestoßen. Wir dürfen da auf den der Kirche verheißenen Gottesgeist (Jo 14, 26) vertrauen.

Pastorale Erfordernisse

Was ist nun in der gegenwärtigen Situation vordringlich zu tun? Mir scheint ein Doppeltes notwendig: einmal *gesamtpastoral* alles zu unternehmen, um die neue Liturgie selbst noch erlebbarer in den Alltag des heutigen Christen einzubauen und zum anderen, die *liturgische Bildungsarbeit* in der ganzen Breite der Verkündigungsmöglichkeiten fortzuführen. Dabei möchte ich (von meinem Fach her) vor allem über die zweite Notwendigkeit handeln und besondere Literaturhilfen angeben. Doch kann man die erste an dieser Stelle nicht völlig übergehen; denn durch die allgemeine Pastoral muß der heutige Mensch weitgehend erst für den Liturgievollzug bereitet werden. Ihn einfach hineinzustoßen, hieße ihn wirklich zu überfordern. Er muß sich schon vor der Feier der Liturgie erst selbst finden (in gewisser Weise wenigstens), muß aus seiner Orientierungslosigkeit und dem Zweifel an sich selbst und seiner Maß- und Ziellosigkeit heraus; aus der Unfähigkeit, mit seiner Schuld fertig zu werden, ohne sie einfach zu verdrängen; aus seiner Angst vor Manipulation und Ideologie, vor der Zukunft und vor Krankheit und Tod. Er muß das Vertrauen gewinnen, daß er von unserer Pastoral und letztlich von Gott ganz persönlich angenommen ist, und daß er den Überstieg auf Hoffnung hin wagen kann. Das wird er nur, wenn er spürt, daß Liturgie ihn personal und individuell in seiner Situation anspricht und ernstnimmt, wenn er glaubwürdige Formen von Gemeinschaft und Hilfsbereitschaft in unseren Pfarren auch schon vor der Kirchentür erlebt. Erst dann kann er in der Liturgie selbst erleben, daß Gottes Nähe erfahrbar wird und er zur eschatologischen Freude berufen ist. Das bloße Persolvieren liturgischer Texte wirkt das Heil noch nicht, auch wenn das Gemeindemitglied sie aktiv mitrezitieren oder -singen soll. Eher könnte er sie sonst ganz im Gegenteil als Zumutung an seine charakterliche Redlichkeit empfinden. Denn gerade die Muttersprachlichkeit der Liturgie und ihr Anspruch betrifft ihn ganz unmittelbar; ein polyphon lateinisch gesungenes Amt, eine nur emotional oder nostalgisch aufgeladene Erstkommunion- oder Hochzeitsfeier läßt sich leichter „konsumieren"! Liturgie darf durchaus trösten und erbaulich sein, aber niemals zu billig und unter dem Preis!

Hilfen aus der neueren Literatur

Für die liturgische Bildung (speziell in bezug auf die Messe) steht gegenwärtig eine Reihe von Hilfsmitteln in der Literatur zur Verfügung. Freilich in erster Linie für die eher rationale Erkenntnis und das Begreifen der Texte. Eigentliche Mystagogie, d. h. die fromme Erschließung zum Erwerb einer persönlichen liturgischen Spiritualität, wird momentan eher noch zu wenig geboten. Es wäre ein dringender Wunsch, solche Hilfen bereitzustellen, ohne daß man wieder in billige Traktätchenliteratur vergangener Zeit absänke[5]. Wenn die „Liturgiewissenschafter" ihr Geschäft getan haben, ist es hohe Zeit für das „geistliche Wort". Doch gibt es das immerhin schon gelegentlich in den

[5] Ich denke eher an gute Vorbilder, die uns Pius Parsch, Ämiliana Löhr OSB, Romano Guardini und viele andere in der Frühzeit der liturgischen Bewegung schenkten.

zahlreichen Kommentaren zu den Leseordnungen, freilich mehr für die Hand des Predigers als für den schlichten Gläubigen. Aber am Verkündiger läge es, die Anregungen weiterzugeben und gewissenhaft auf ihnen aufzubauen. Man sollte in diesem Zusammenhang auch die „Meßbücher"[6] nicht zu sehr als im Gottesdienst störend und vom Hören und Tun ablenkend zurückdrängen. Man braucht sie im Gottesdienst selbst zwar kaum, wenn Liturgie recht und akustisch gut vernehmbar gefeiert wird; aber für die Vor- und Nachbereitung der Messe (für Priester wie Gläubige) können sie gute Dienste leisten.

Die Einleitung zum Neuen Meßbuch ist weit mehr als das alte nachtridentinische, juridische Rubrikenkorpus. Sie erläutert und reglementiert nicht nur den Vollzug des Ritus, sondern sie erklärt auch seinen Sinn theologisch und spirituell. Vor allem ist sie nicht starr, sondern regt eher dazu an, Liturgie menschlich, d. h. nach den konkreten Situationen zu feiern. Leider haben unsere Seelsorger (von den Gläubigen ganz zu schweigen) sie kaum zur Kenntnis genommen, sondern nur einfach (wie in den Reformschritten vom Ordinariat befohlen und von den ad experimentum herausgebrachten Behelfen nahegelegt) mehr oder weniger gehorsam das Neue getan, aber zu wenig bedacht. Meist benutzt man den zweiten (blauen) Band des Missale, der andere (rote) ruht fast das ganze Jahr im Sakristeischrank. Und gerade der enthält diese wichtige Einleitung zum Meßbuch! Wer Liturgie feiert, muß diese Einführung systematisch und gewissenhaft lesen. Mir scheint das eine ganz wesentliche Hora meditationis, nicht minder wichtig als die des Stundenbuches. Jeder weiß, wie schädlich letzten Endes jede Praxis ohne Theoria ist.

Es gibt schon seit Jahren einen vorzüglichen Kommentar dazu, der den Text auslegt, die Zusammenhänge klärt, Leitlinien herausstellt und auch zur sinnvollen Praxis helfen will. Er stammt von E. J. Lengeling[7], der bei der Erstellung der liturgischen Agenden selbst mitgearbeitet hat und die Reformintentionen gründlich kennt. Wer dieses Werk gründlich studiert, ist gut gerüstet für den liturgischen Dienst. Das Buch ist auch didaktisch gut angelegt durch den Zweifarbendruck, der die Anweisungen der Instructio (lateinisch und deutsch) deutlich abhebt vom Kommentar. Die Dokumentation der Vorgeschichte und Entstehung des Meßbuches (auch an wichtigen Papstansprachen erläutert) gibt wertvolle Einblicke und Erkenntnisse. Weiteste Verbreitung und aufmerksame Lektüre verdient auch das Buch „Gemeinde im Herrenmahl"[8]. Ein 1. Teil bringt Beiträge zur Pastoral der Meßfeier (Feiercharakter, Bezug zur Gemeinde, Mitverantwortung aller, Sinn des Sonntags, spezifische Meßformen für Kinder, Jugendliche, aber auch ohne Priester, Konzelebration und Bischofsmesse etc.), der 2. Teil schließt sich dem Gang der Gemeindemesse an und erläutert die einzelnen Teile. Der umfangreiche Band ist eine kaum zu überschätzende Fundgrube für vielfältigste Anregungen.

Es ist ungewöhnlich und immer mißlich, wohl auch mißverständlich, sich selbst zu empfehlen. Doch nehme ich mir einmal den Mut, auf mein eigenes Buch über die

---

[6] Ich nenne den bewährten „Schott" bei Herder/Freiburg, das neue Meßbuch bei Pustet/Regensburg, beide mit weiterhelfenden, guten Kommentaren.

[7] *E. J. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch, endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18) (492.) Münster 1970.

[8] *Th. Maas-Ewerd / Kl. Richter* (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. FS f. E. J. Lengeling. (399.) Einsiedeln/Freiburg 1976.
Die Hg. (Schüler Lengelings) waren gut beraten, nicht von Freunden des Geehrten Artikel nach deren Gutdünken zu erbitten, sondern das logische Gerüst und die Systematik des Werkes selbst zu bestimmen. So entstand ein gutes Kompendium zur Erschließung der Messe.

Messe[9] hinzuweisen, weil ich mich dort nach besten Kräften bemüht habe, Priestern und Gemeinden zur verantwortbaren Feier der Messe zu helfen und auch Engführungen und möglichen Mißverständnissen aufklärend entgegenzutreten. So habe ich versucht, zunächst einmal das Wesen der Meßfeier nach den neuen Weisungen zeitgemäß aufzuzeigen. Sodann ging es mir darum, die Grundgestalt der Eucharistie zuerst aus den ntl Quellen zu erschließen, und dann der Kontinuität in zweitausendjähriger Tradition nachzugehen. Die Geschichte kann immerhin Lehrerin für die Gegenwart sein, um das Überkommene gerechter zu sehen; keine Zeit fängt ganz neu an und darf es nicht einmal. Der 2. Hauptteil versucht, den gemeindlichen und geistlichen Vollzug der Messe zu erläutern und anzuregen. Alle, die die Geduld der Lektüre bis hierher aufgebracht haben, werden leicht begreifen, worum es mir in diesem Buch geht. Man verzeihe mir die Selbstempfehlung, aber sie dient (hoffentlich!) der Sache.

Eine knappe, sehr konzise Einleitung ins Neue Meßbuch gibt der Limburger Weihbischof Walther Kampe[10]. Sein schmales Bänddhen bringt weit mehr, als man auf den ersten Blick erwarten würde. Die Grundlinien der Feier der Messe sind gut herausgearbeitet, die Zusammenhänge werden deutlich und einsichtig. Wer glaubt, wirklich wenig Zeit zum Studium zu haben, sollte mit diesem Buch beginnen. Er hätte bereits einen zuverlässigen Führer bei der Hand. Vielleicht bekommt er dann um so mehr Lust, sich weiter in die Materie zu vertiefen.

Eine letzte Hilfe sei noch angezeigt in dem weitverbreiteten Buch von Theodor Schnitzler[11], der als Seminarprofessor und Konsultor der Gottesdienstkongregation wie als Pfarrer (Köln/Hl. Apostel) reiche Einsichten und dazu praktische Erfahrungen besitzt. Er ist bekannt geworden durch seine 2 Bd. „Die Messe in der Betrachtung" wie auch durch seine Arbeiten über den römischen Kanon und die neuen Hochgebete. Das Buch ist gut lesbar, gelegentlich auch kölnisch-humorig. Ich hätte den einen oder anderen Einwand, doch wiegt das insgesamt nicht sonderlich schwer. Es ist ein gutes und vor allem anregendes Buch, das man auch für die Verkündigung heranziehen kann. Das sei überhaupt am Schluß vermerkt: Man sollte den Gegenstand der Predigt nicht nur aus den Lesungen des Festes oder Tages nehmen, sondern auch aus dem Ordinarium der Messe, besonders dann, wenn man einen leichten und ungekünstelten Zusammenhang mit den Heilswahrheiten des Wortgottesdienstes herstellen und sie konkretisieren kann.

*

Uns allen ist das Neue Meßbuch nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben. Wir müssen in der Gegenwart alle pastorale Klugheit und alles Geschick in der Verkündigung aufbieten, daß die neuen liturgischen Bücher nicht nur Papier bleiben, sondern zur geistlichen Erneuerung der Kirche beitragen. Mit den neuen Texten und der dahinterstehenden, noch keineswegs ausreichend begriffenen Theologie der Pfarre und des Gottesvolkes ist uns der Weg dazu gewiesen.

---

[9] *J. H. Emminghaus*, Die Messe. Wesen - Gestalt - Vollzug. (Schriften des P.-Parsch-Instituts 1) (303.) Klosterneuburg ²1976.

[10] *W. Kampe*, Einführung in das neue Meßbuch. (80.) Frankfurt 1976.

[11] *Th. Schnitzler*, Was Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier. (223.) Freiburg 1976.

ERICH SCHMUTZ

Schulreform und Freiheitsraum des Menschen

Der Schule werden heute immer mehr Aufgaben zugeteilt. Sie hat im Unterricht den Tag der UNO und den Tag des Waldes genauso zu berücksichtigen wie die politische Bildung und Sexualerziehung, ihre Aufgabe reicht bis zur ganztägigen Betreuung der Schüler. Wird noch die große Stoffülle in den einzelnen Gegenständen (vor allem in der AHS) in Betracht gezogen, so versteht auch der Laie auf dem Gebiete des Schulwesens, daß eine Überforderung der Schule einsetzen muß, mit der Folge, daß die eigentliche Aufgabe der Schule, die Erziehung zu einem „mündigen Menschen, der autonom und mit kritischem Bewußtsein zur persönlichen Verantwortung für die gesellschaftlichen Aufgaben befähigt und bereit ist" wegen der vielfältigen Aufgabenstellung zu kurz kommen muß. Die Erweiterung der Aufgaben scheint vor allem durch die Frage der Familie gegeben zu sein. Einige Fakten seien hier angeführt:

— Die Berufstätigkeit beider Elternteile läßt keine Zeit für die Betreuung der Kinder.

— Viele Kinder stammen aus geschiedenen Ehen.

— Die Familie scheint in vielen Fällen der Bildungsarbeit der Schule nicht gewachsen zu sein oder überhaupt kein Interesse daran zu finden. Eine solche Familie gibt gerne ihre Aufgaben der Erziehung an andere Institutionen weiter.

— Die gesellschaftspolitische Tendenz, der Familie Rechte und Aufgaben abzunehmen und anderen Großinstitutionen, die leichter steuerbar sind, zu übertragen, ist auch spürbar. Man hat sich zu fragen, ob es nicht manchmal ein bewußtes Krankjammern der Familie ist, um die Hilflosigkeit und Überforderung als Grund der neuen Aufgabenverteilung angeben zu können. Man steht der traditionellen Struktur der Familie und Ehe „kritisch" gegenüber, „kritisch", aber nicht in dem traditionellen Sinn des Wortes „prüfend, genau abwägend, überdenkend", sondern es wird dieses Wort umgedeutet auf „zur Gesellschaft in Opposition stehend" „systemüberwindend", wie es treffend W. Brezinka[1] betont.

Wenn die Neue Linke also der Familie „kritisch" gegenübersteht, so heißt das infolge der Umdefinition wichtiger Worte der moralischen und politischen Sprache, daß die Familie eine Institution ist, die nicht in die gesellschaftspolitischen Vorstellungen paßt und daher durch eine neue Struktur ersetzt werden muß, um die Gesellschaft ohne störenden Einfluß von traditionellen Normen neu aufbauen zu können. Ohne also auf den Freiheitsraum der Familie, der Eltern und der Schüler zu achten, glaubt man nun, den Schwierigkeiten und Nöten in der Familie und der Hilflosigkeit in der Erziehung der Kinder durch die Eltern auf Grund einer umfassenden Schulreform begegnen zu können. Im Interesse der Familie aber, in Beachtung des Subsidiaritätsprinzipes und schließlich im Interesse der Anliegen und Aufgaben der Schule selbst müßte vielmehr von folgenden Prinzipien ausgegangen werden:

1. Eine *Schulreform* soll und kann nicht völlig losgelöst von der geistigen und ideellen Aufforstung der Familie durchgeführt werden. Wenn die Schule eine Stätte der Bildung sein soll und diese Bildung „weder durch Indoktrination zu erreichen ist, noch im Ausweichen vor religiös-weltanschaulichen Inhalten und Wertgebungen erworben werden kann, sondern das Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen und ihrer eigenständigen Aneignung ist"[2], so darf sich eine derartige Bildung nicht auf den Schulraum beschränken. Die Eltern können ihre Aufgabe der Erziehung nicht auf die

[1] *Wolfgang Brezinka*, Erziehung und Kulturrevolution (Die Pädagogik der Neuen Linken), 54 f.

[2] Schulreformkommission — Formulierung des Bildungszieles vgl. *Schnell* „Die Österr. Schule im Umbruch" in: Pädagogik der Gegenwart, 96.

Schule abschieben, es muß vielmehr in der Familie jene Atmosphäre herrschen, die für die Erziehung und Persönlichkeitsentfaltung erforderlich ist. Ganz klar formuliert das II. Vatikanum die verantwortungsvolle Aufgabe der Eltern, die ersten und bevorzugten Erzieher zu sein. Ihr Erziehungswerk ist so entscheidend, daß sein Fehlen kaum zu ersetzen ist[3]. „Intakte Familien sind der Auftrag und die Voraussetzung und die Hoffnung für den Menschen, die Gesellschaft und Staat"[4].

Wenn nun intakte Familien ein Auftrag des Staates sind und auch Chancengleichheit heute immer wieder gefordert wird, so muß es ein vordringliches Ziel sein, den Familien nicht nur materielle Förderung, sondern stete Information, Beratung und Motivation für die Bildung zukommen zu lassen. Eine Schulbuchaktion allein, oder auch eine Freifahrt zur Schule, stellen zwar eine finanzielle Hilfe für die Familie dar, sie motivieren aber keineswegs bildungsuninteressierte Eltern, ihre begabten Kinder den besten Bildungsweg gehen zu lassen, weil ihnen das frühe Geldverdienen ihrer Kinder lieber ist. Aus der Forderung der Chancengleichheit heraus muß diese Beratung für jede Phase des gesamten Bildungsweges einsetzen und intensiviert werden. „Es scheint jedoch mit den Grundsätzen einer freien Gesellschaftsordnung eher vereinbar, wenn die Eltern primär durch Aufklärung und Beratung für Bildungsmaßnahmen gewonnen werden, als wenn Chancengleichheit durch einen allmächtigen Staat und außerdem mit fragwürdigem Erfolg erzwungen werden soll"[5].

2. „Wenn auch die Erziehungsaufgabe in erster Linie der Familie zufällt, so bedarf diese doch der Hilfe der gesamten Gesellschaft. Neben den Rechten der Eltern und derer, denen diese einen Teil der Erziehungsaufgabe anvertrauen, stehen gewisse Rechte und Pflichten auch dem Staat zu, soweit dieser das zu ordnen hat, was das zeitliche Allgemeinwohl erfordert. Zu seinen Aufgaben gehört es, die Erziehung der Jugend in vielfacher Weise zu fördern: er hat die Pflichten und Rechte der Eltern und all derer, die an der Erziehungsaufgabe teilhaben, zu stützen und ihnen Hilfe zu leisten. Wenn die Initiativen der Eltern und anderer Gesellschaften fehlen oder nicht genügen, so kommt dem *Subsidiaritätsprinzip* entsprechend dem Staat die Pflicht zu, die Erziehung in die Hand zu nehmen, immer aber unter Beachtung der elterlichen Wünsche." (Vat. II.)

Pius XI. stellte fest: „Es muß also unverrückbar an jenem höchst gewichtigen sozialphilosophischen Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen"[6]. Darum — so ist zu sagen — hat sich jede Gesellschaftstätigkeit darauf zu beschränken, den einzelnen und die kleineren Gemeinschaften zur Eigeninitiative zu motivieren und ihnen jede Unterstützung angedeihen zu lassen, statt alles selbst machen zu wollen. Auf das Bildungssystem angewendet heißt das nun, daß den Eltern das Recht belassen werden muß, die Schule ihrer Wahl für das Kind zu bestimmen, den Bildungsweg des Kindes festzusetzen und die Haupterzieher ihrer Kinder zu sein.

---

[3] II. Vatik., Erklärung über christliche Erziehung, Kap. 3.
[4] *Leopold Hohenecker*, „Die Familie in der Welt von heute". Schriftenreihe des Landesverbandes Wien der Vereinigung christlicher Lehrer an den Höheren Schulen Österreichs.
[5] *Oskar Mayer*, „Verantwortung in Staat und Gesellschaft", (462.) Europaverlag Wien.
[6] *Pius XI.*, in „Quadragesimo anno", Kap. 79.

3. Eine *Ganztagsschule* (die Kinder verbringen den ganzen Tag in der Schule) hat nur dort eine Berechtigung, wo die Eltern eine derartige Schule wünschen, weil sie sich selbst zeitlich (wegen Berufstätigkeit) oder pädagogisch überfordert fühlen. Der Staat hat aber kein Recht, auf gesetzlichem Weg die „Verschulung und Verplanung der Kinder" anzuordnen. An dieser Stelle muß die Kritik an den Plänen und Versuchen einer Ganztagsschule einsetzen. Halten wir aber fest, welche Gründe für die Errichtung von Ganztagsschulen angegeben werden:

— Für die berufstätige Mutter besteht die Notwendigkeit, ihre Kinder am Nachmittag versorgt zu wissen.

— Die Ganztagsschule könne die individuelle Förderung des Kindes institutionalisieren und einen wesentlichen Beitrag zur Verbesserung der Chancengleichheit während des gesamten Bildungsprozesses leisten.

— Die gesellschaftspolitischen und bildungspolitischen Gründe repräsentieren auch die Zielvorstellungen für die Errichtung von Ganztagsschulen. Sie sollen in unserer industriellen Gesellschaft allen Kindern des Volkes eine optimale Bildung sichern.

— Im Rahmen der Ganztagsschule solle ein integriertes Bildungsangebot von Unterricht und Erziehung erstellt werden.

Daß die Umstellung des Schulbetriebes auf die Ganztagsschule zweifellos viele Schwierigkeiten mit sich bringt, wissen die Erfinder und Planer dieses Typus selbst. Wenn der häufige und nicht unberechtigte Vorwurf der „Verschulung" unserer Jugend erhoben wird, so meinen die Vertreter der Ganztagsschule, daß neben den im Lehrplan festgelegten Unterrichtsstunden ein breites Angebot von musischen, technischen und sportlichen Veranstaltungen gestellt werden müsse. Dabei wird aber übersehen oder will gar nicht gesehen werden, daß die Kinder den ganzen Tag in der Schule verbringen und keine Möglichkeit haben (da ja am Nachmittag auch Unterricht angesetzt ist und die Anwesenheit Pflicht ist), bestimmte Stunden des Tages bei der Familie oder in außerschulischen Jugendgruppen zu verbringen. Hier muß die Kritik von seiten der Eltern, die ihr Kind am Nachmittag gerne zu Hause hätten und ihren erzieherischen Aufgaben nachkommen möchten, und von seiten der Verantwortlichen für außerschulische Jugendarbeit einsetzen. Wenn die sozialistische Regierungspartei erklärt, mit großem Nachdruck die Schaffung der Ganztagsschule zu verfolgen, und nur „zunächst" den Besuch der Ganztagsschule auf freiwilliger Basis ermöglicht, so wird dadurch der Freiheitsraum der Familie und der Jugendlichen gefährdet und die wertvolle außerschulische Jugendarbeit jeder Art, ob auf sportlichem Gebiet, im musischen Bereich oder in der kirchlichen Jugendpastoral unmöglich gemacht oder mindestens sehr erschwert.

Wenn nun die „Verschulung" unserer Kinder und Jugendlichen durch die Ganztagsschule eintritt und die Schüler auch nicht die Möglichkeit haben, einer solchen Schule auszuweichen, so müssen dazu folgende Feststellungen, die sich auf den Freiheitsraum der Familie und des Schülers und auch auf die freie Arbeit aller Jugendorganisationen beziehen, getroffen werden: Ist von der Stiuation der einzelnen Familie her dem einzelnen Schüler die Möglichkeit gegeben, an den Nachmittagen zu Hause seinen schulischen Aufgaben nachzukommen, seine Freizeit nach seiner Wahl zu gestalten und seinem Hobby nachzugehen, so soll er darin nicht durch den Verbleib in der Schule gehindert werden. Eltern, die imstande sind und es auch wollen, ihre Kinder an den Nachmittagen bei der schulischen Aufgabenstellung zu unterstützen, soll die Möglichkeit gegeben sein.

4. Wie wertvoll die *außerschulische Betreuung* der Kinder in der freien Jugendarbeit ist, wissen alle Eltern und Pädagogen. Wenn in der heutigen Zeit immer wieder die Forderung nach Unterstützung der Erziehungsarbeit des Elternhauses, nach der Chancengleichheit, nach der sozialen Integration und nach sinnvollem Freizeitangebot erhoben wird, so werden diese Wünsche am ehesten und am sinnvollsten in der freien Jugend-

arbeit erfüllt. In einem Pluralismus der Angebote wird hier die Möglichkeit gegeben, die den Neigungen und Interessen entsprechenden Gruppen auszuwählen und sich freiwillig zu integrieren. Oder soll es nach Einführung der Ganztagsschule (und damit der 5-Tage-Woche in der Schule) so kommen, wie es in einem Fernsehinterview ein führender Vertreter der sozialistischen Jugend erklärt hatte, daß er nach Einführung der 5-Tage-Woche in der Schule keine Möglichkeit der Jugendarbeit am Nachmittag sehe und man daher in die Schule gehen müsse, um die Jugendlichen politisch-ideologisch zu schulen? Wird dann die Schule der Tummelplatz politischer Agitationen, denen sich kein Schüler entziehen kann?

Fragen wir uns aber speziell nach den Möglichkeiten der Jugendarbeit in der Kirche. Ihr ist es sicherlich nicht möglich (sie wird es auch nicht wollen), die freie Jugendarbeit in der Schule zu betreiben. Müssen dann die Jungschar, die größte aller Kinder- und Jugendorganisationen in Österreich, und andere kirchliche Jugendorganisationen auf ihre so wertvolle Arbeit überhaupt verzichten? An Abenden oder an freien Samstagen werden sich die Aktivitäten sicherlich nicht vollziehen lassen. Denn kirchliche Jugendarbeit stellt sich als ein Lernprozeß dar, der Zeit braucht und sich nicht auf ein Minimum an Zeit komprimieren läßt. Wenn zu den Aufgaben der außerschulischen kirchlichen Jugendarbeit „die Sinndeutung des Lebens aus dem Glauben und die Motivierung des Handelns aus der Erfahrung der Liebe und aus dem Vertrauen in die von Gott verheißene endgültige Erfüllung des Lebens, die Hilfe zur Bewältigung der persönlichen Probleme und Reifekrisen, die Angebote von Formen menschlicher und religiöser Gemeinschaftsbildung und die Möglichkeiten zum kritischen Mitgestalten des Lebens in der Kirche und Gesellschaft gehören"[7], dann ist kirchliche Jugendarbeit Angebot und Hilfe zur Lebensbewältigung. Dazu gehören das Gespräch, die lebendige Gemeinschaft, die gemeinsame und reflektierte Aktion und das soziale Engagement. Von dieser Aufgabenstellung ausgehend (es ist auch an die Firmung- und Kommunionvorbereitung zu denken) werden den Eltern, die an der außerschulischen Seelsorge ihrer Kinder interessiert sind, und den Verantwortlichen in der Kirche all die Schwierigkeiten bewußt werden, die sich durch die Ausdehnung des schulischen Geschehens auf den ganzen Tag ergeben.

5. In den letzten Monaten ist die Diskussion über die *5-Tage-Woche in der Schule* forciert worden. Weil man in außerschulischen Kreisen der Meinung ist, daß sich das Schulleben dem Rhythmus des Wirtschaftslebens anpassen müsse, daß Eltern, deren berufliche Arbeitszeit sich nur über fünf Tage erstreckt, auch schon an Samstagen die Freizeit mit den Kindern verbringen können sollten und daß nicht sechsmal in der Woche die Schulfahrt (sie kostet dem Staat ja viel) von den Schülern auf sich genommen werden solle, wurde der Wunsch an die Schule herangetragen. Ohne jetzt auf die Argumente, die gegen die 5-Tage-Woche sprechen, näher einzugehen, sei nur vermerkt: Vom lernpsychologischen Standpunkt ist das große Intervall von Freitag auf Montag nicht zu vertreten. Die Folge wird sein, daß bestimmte Eltern bereits am Freitag die Kinder vom Schultor abholen, um das Wochenende „unterwegs" zu verbringen. In der Volksschule (besonders auf dem Lande, wo der Schulweg oft recht mühsam ist) ist die 5-Tage-Woche sicherlich auch von der Fülle des Lernstoffes zu vertreten. In einer AHS führt die Verteilung des Samstagunterrichtes auf die übrigen Wochentage zu einer Überlastung der Schüler während der Woche, da mehr Unterrichtsstunden an den Nachmittagen angesetzt werden müssen. Die Folge davon ist (wie ja schon führende Politiker erklärt haben) die Ganztagsschule.

Nach der Darstellung der Problematik der Ganztagsschule und der 5-Tage-Woche bleibt freilich die Frage bestehen, wie kann Eltern geholfen werden, die aus beruflichen oder

[7] Mappe des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien, Fachbereich: „Kirchliche Jugendarbeit".

anderen Gründen wünschen, daß ihr Kind am Nachmittag in der Schule betreut wird. Die Hilfestellung für die Familie wird gesucht, wobei aber die Freiwilligkeit gegeben sein muß und nicht eine Konkurrenzierung freier Bildungsträger und vor allem der außerschulischen Jugendarbeit durch Pflichtstunden an Nachmittagen auftreten darf.
Im „Gegenmodell" der Ganztagsschule, der sog. *Tagesheimschule*, ist darauf Rücksicht genommen worden. Bei diesem Typus wird der Unterricht auf den Vormittag (wie bisher) beschränkt, der Nachmittag dient der Freizeit- und Lernbetreuung der Kinder. Schüler, die es selbst wünschen und deren Eltern einverstanden sind, können den Nachmittag in der Tagesheimschule verbringen, haben aber die Möglichkeit, manche Stunden am Nachmittag für das Einkaufen, musische oder sportliche Ausbildung oder für Stunden bei Jugendgruppen zu verwenden. Dadurch ist die Flexibilität und Freiwilligkeit gegeben, die Familie bleibt schließlich auch die primäre Erziehungsinstanz.
Eine pflichtige Ganztagsschule verletzt nicht nur das Elternrecht, sondern verhindert oder schmälert mindestens die wertvolle pädagogische Arbeit in den Jugendverbänden, die gerade wegen ihres Wertes durch staatliche Stellen gefördert, nicht aber in ihrer Aktivität gehindert werden soll.

6. Wenn von Schulreform die Rede ist, so muß auch von einem Modell gesprochen werden, das die einen als „bildungspolitische Notwendigkeit" und die anderen als einen „alten Hut sozialistischen Gedankengutes" bezeichnen. Es handelt sich um die *integrierte Gesamtschule*, die für die 10- bis 14jährigen gedacht ist und die Oberstufe der Volksschulen, die Hauptschule und die Unterstufe der AHS ersetzen soll. Der Unterricht erfolgt in dieser Schulform in den sogenannten Kernfächern (Religion, Geschichte, Geographie, Biologie, Chemie, Physik, Musik, Bildnerische Erziehung, Handarbeit, Leibesübungen) gemeinsam, differenzierter Unterricht (in drei Leistungsgruppen) wird in den Fächern Deutsch, Mathematik und Englisch geboten. Der Schüler kann nach seinem Können die Leistungsgruppe wechseln. Gründe für die Einrichtung der Gesamtschule werden gesehen in der Verschiebung der Laufbahnentscheidung vom 10. auf das 14. Lebensjahr, im Herbeiführen von Chancengleichheit und vor allem in der sozialen Integration, da durch die Zusammenfassung der Schüler aller Schichten jene Kinder, die auf Grund ihrer Herkunft kaum in eine AHS-Unterstufe gekommen wären, der Aufstieg zu höherer Bildung erleichtert wird.
Es ist hier nicht der Platz, alle Gründe für und gegen die Gesamtschule aufzuzeigen, es seien nur einige Überlegungen dazu angestellt. Bei aller Anerkennung der Forderung nach Chancengleichheit und nach sozialer Gerechtigkeit in der Politik (niemand soll und darf auf Grund seiner Herkunft von einem seinen Anlagen entsprechenden Bildungsweg ausgeschlossen werden), kann doch die Schule nicht einem sozialpolitischen Zwang unterworfen werden. „Wenn durch das Bildungswesen", erklärt M. Heitger, „soziale Gerechtigkeit hergestellt werden soll, dann werden pädagogische Prozesse instrumentalisiert, dann wird auch hier die Vorstellung erzeugt, daß Bildung bzw. Mündigkeit machbar sei bzw. durch entsprechende Mittel bewirkt werden könne. Dadurch gerät der Mensch als Subjekt des Bildungsprozesses in die Gefahr, zu einem Objekt der Bearbeitung zu werden. Mündigkeit — nur möglich im Prozeß der Selbstbestimmung — muß aufgegeben werden. Statt dessen stellen sich als Folge des politischen Wollens mit der unausweichlichen Konsequenz auf Erfolg und Effektivität jene Erscheinungen ein, die das Schulwesen heute so sehr bedrohen, die das Unbehagen bei Eltern, Schülern und Lehrern bewirkt haben. Ein Schulsystem, das unter Erfolgszwang für einen sozialpolitischen Imperativ steht, erzeugt einen Druck, der Bildung eher verhindert als fördert"[8].
Die Frage ist berechtigt, ob nicht durch bessere Bildungsinformation und Bildungsberatung, schließlich auch durch bessere Motivation zur Bildung mehr Chancengleichheit

[8] *Marian Heitger*, „Perversion der Pädagogik" in „Academia", Sept./Okt. 1977 (28. Jg.).

hergestellt werden kann, als durch die Aufhebung der Wahl der Bildungseinrichtungen, was letztlich doch zur Einschränkung des persönlichen Freiheitsraumes führt? Erfahrungsberichte aus den Versuchsschulen zeigen andererseits, daß die erwünschte soziale Integration gerade durch die Leistungsdifferenzierungen nicht erreicht wird, da sich in den einzelnen Klassen (durch die ständig wechselnde Zusammensetzung der Gruppen kann unter den Schülern sehr schwer eine Klassengemeinschaft entstehen) erst recht Gruppen mit Standesdünkel („ihr Schwachen von der 3. Gruppe") bilden. Demnach bleiben bei Schülern aus der letzten Leistungsgruppe infolge der ständigen Konfrontation mit den Schülern der 1. Leistungsgruppe mindestens so starke Frustrationserscheinungen wie bei schwachen Schülern in der AHS. Wenn die Gesamtschule die sozialen Forderungen eher verhindert als fördert, so wird man wohl eine Möglichkeit suchen müssen, durch die Partnerschaft zwischen Eltern, Lehrern und Schülern die individuellen Entscheidungsmöglichkeiten der Eltern zu entfalten und nicht einzuschränken.

In ihrem Bestreben, allen Kindern gleiche Chancen zu bieten, setzt sich die Gesamtschule über die Tatsache hinweg, daß der von ihr angenommene dynamische Begabungsbegriff nach neueren Forschungen nicht mehr haltbar ist. Nach diesem dynamischen Begabungsbegriff wäre die intellektuelle Kapazität alleiniges Ergebnis von Umwelteinflüssen. Die Begabungsforschung hat aber erwiesen, daß z. B. beim Achtjährigen 80 Prozent seiner intellektuellen Kapazität bereits entwickelt sind und damit ein Großteil der Fähigkeiten erblich bestimmt ist und nur ein geringer Teil als „milieubedingt" bezeichnet werden kann.

7. Nicht ganz so von ungefähr kann man in der jüngsten Ausgabe einer Lehrerzeitschrift im Zusammenhang mit der Schulreform die Feststellung lesen, daß in den letzten Jahren in der Schulpolitik das erzieherische Moment vernachlässigt worden sei. Die Schule müsse im Zusammenwirken mit den Familien wieder mehr der *Persönlichkeitsbildung* und der *Vermittlung von Werthaltungen* ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Bildung dürfte sich nicht auf das Trainieren intellektueller Tüchtigkeit beschränken[9].

Man gewinnt tatsächlich manchmal den Eindruck, daß der Begriff der Erziehung in den der Bildung oder in den der Wissensvermittlung und Information eingegangen sei. In erster Linie wird allgemein Wissensvermittlung, Information und das Lernen-lernen gefordert, indem man von der Meinung ausgeht, daß in der heutigen Zeit und vor allem in der Zukunft nur der bestehen könne, der genügend informiert ist und das Lernen gelernt habe. Rapides Wachstum und schnelle Überholung unseres Wissens in Wissenschaft und Technik verlange danach. Im Gefolge der antiautoritären Welle wurde Erziehung grundsätzlich als ideologieverdächtig hingestellt und mit Bevormundung gleichgesetzt, sie stand einer Bemühung um „Emanzipation" im Wege.

Um aber die Bedeutung der Erziehung in den Vordergrund zu stellen, ist es notwendig, Unterricht (= Wissensvermittlung, Information) und Erziehung begrifflich zu unterscheiden. So muß man feststellen, daß z. B. Unterricht über Gerechtigkeit nicht identisch ist mit Erziehung zur Gerechtigkeit. Denn Unterricht informiert über den Begriff Gerechtigkeit und grenzt ihn gegen andere Tugenden ab, Erziehung bedeutet jedoch ein Hinführen zur Gerechtigkeit und will ein dieser Tugend entsprechendes Verhalten erreichen. Demnach ist Erziehung eine bewußte Heranführung zu einem wertorientierten Handeln. Im Unterricht geht es um eine sachliche Information, Erziehung stellt eine Hinführung und Aufforderung zu einem bestimmten praktischen Verhalten dar. Damit der junge Mensch sich in seinem späteren Leben auf Grund seines Wissens und Könnens zurechtfinden kann, müssen ihm im Unterricht die hiefür nötigen Kenntnisse und Fähigkeiten vermittelt werden. So ist also Wissensvermittlung eine notwendige Voraussetzung für ein sachgerechtes Verhalten im Leben.

[9] ÖPU-Nachrichten — Dezember 1977 (7. Jg.), Nr. 2.

Wenn nun in der Schule (so scheint es im allgemeinen zu sein, die Ziele der Schulreformbewegung und die Situation an den Schulen dürften das bestätigen) das Lernen im Mittelpunkt steht und Erziehung durch Wissensvermittlung ersetzt wird, so wird die Formung des Charakters und des Gemütes vernachlässigt; obwohl man doch immer mehr zur Einsicht kommen muß, daß Wissensvermittlung allein, bei der jede Wertung und Normenaussage ausgeschlossen wird, den jungen Menschen unbefriedigt läßt. Der Schüler sucht ein Wertsystem, das ihm jetzt und im späteren Leben Entscheidungen in bestimmten Situationen ermöglicht. Die Erziehung (nicht die Wissensvermittlung) bemüht sich, ein solches Wert- und Normensystem dem Schüler zu vermitteln. Aufgabe der Schule muß es also sein, nicht nur den Intellekt, sondern auch die Kräfte des Gemütes zu entwickeln und zu fördern, weil auch in einer technisch-zivilisierten Gesellschaft Erziehung für die Personwerdung notwendig ist.
Wird Erziehung so gesehen und die Notwendigkeit dieses Geschehens für die Entwicklung des jungen Menschen anerkannt, wird man feststellen können, daß diese Hinführung zu einem wertorientierten Handeln nicht allein in der Schule geschehen kann und soll, da viele Faktoren für das Verhalten des Menschen bestimmend sind. Nicht allein die Vorbildnachfolge (eines der wichtigsten Momente in der Erziehung) und das personale Ich-Du-Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler (das keines der Gremien, die durch das Schulunterrichtsgesetz gefordert sind, herstellen oder ersetzen kann) dürfen im Erziehungsprozeß gesehen werden, sondern auch die „geheimen Miterzieher", denen der Spielraum und Freiheitsraum von seiten der Gesellschaft gegeben werden muß: die privaten Bildungsträger, die Jugendgruppen, die Jungschargruppen, die pastorale Kinder- und Jugendarbeit in den Pfarren. Denn (wie das Konzil betont) alle Christen, die durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geist zu einer neuen Schöpfung geworden sind, haben das Recht auf eine christliche Erziehung. Da aber die öffentlichen Schulen keine christliche Erziehung in dem Sinne bieten, daß die Schüler zu einem Handeln hingeführt werden, das sich an Werten und Normen orientiert, die in der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes begründet sind, muß um so mehr der Freiraum der christlichen Erziehung in der Familie und in der kirchlichen Jugendarbeit, die ein Angebot und Hilfe zur Lebensbewältigung aus dem Glauben an Jesus Christus darstellt, bewahrt bleiben. Keine gesellschafts- oder bildungspolitischen Überlegungen dürfen den Weg dazu verstellen.

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

glasmalerei

FRANZ SCHMUTZ

Erfahrungen eines Gemeindeleiters

„Als Gemeindeassistent werden Sie beauftragt, mit dem zuständigen Provisor ... die gesamte seelsorgliche Arbeit in der Pfarrgemeinde zu sichten, eine Planung zu erstellen, Gottesdienste vorzubereiten, die Verwaltung in der Pfarre, wie z. B. die Sorge um die Pfarrkirche und das Pfarrhaus, in Abstimmung mit dem Provisor zu leisten ... In der Hoffnung, daß dieser nun gewählte Weg, für den Sie sich freundlicherweise bereit erklärt haben, Erfolg bringt, wünschen wir Ihnen Gottes Segen." So hieß es im Bestellungsdekret. Die sich ständig verschärfende personelle Lage in Pfarre, Dekanat und Diözese veranlaßten den Generalvikar zu dieser Maßnahme.

Die 970 Einwohner zählende Gemeinde wußte, daß Pfarren mit dieser Größenordnung keinen neuen eigenen Ortspfarrer mehr bekommen. Der letzte Pfarrer unterstrich diese auf diözesaner Ebene beschlossene Maßnahme mit seinem persönlichen Wunsch, einmal in seiner Pfarre begraben zu werden, „damit die Gemeinde wenigstens einen toten Pfarrer auf dem Friedhof hat, wenn sie schon auf einen lebendigen im Pfarrhof verzichten muß". Die Bevölkerung hoffte aber auf ein hohes Alter ihres Pfarrers und verdrängte den sehr deutlichen Ausspruch aus ihrem Bewußtsein. Um so größer war der Schock, als der 62jährige Pfarrer plötzlich starb.

Emotionale Aufladung

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß Menschen in Notsituationen erstaunliche Ideen und Initiativen entwickeln, wenn sie Handlungsmöglichkeiten haben. Auf diese Weise können Belastungen leichter ertragen und abgebaut werden. Im konkreten Fall sah die Bevölkerung zunächst keine Möglichkeit zum Eingreifen. Sie konnte nur in Geduld abwarten. Und zu dieser Geduld wurde sie zu häufig in den Sonntagspredigten durch die Aushilfepriester aufgerufen. „Wir sind eine alte Pfarre, haben eine schöne Kirche und einen eigenen Pfarrhof, wir sind so gute Christen wie anderswo, erfüllen unsere Christenpflichten, zahlen unseren Kirchenbeitrag und bekommen keinen eigenen Pfarrer!" So ging es durch die Köpfe der Leute. Die Abhängigkeit „von denen da oben" erregte die Gemüter. Die Reaktionen waren verschieden und reichten von massiven Forderungen nach einem Pfarrer bis zu der mit Schuldgefühl belasteten Frage, warum Gott die Pfarre bestraft hat. Die an sich unnötige Bitte an die Gottesdienstgemeinde „um eine entsprechend höhere Gabe bei der Tafelsammlung für die zusätzlich notwendigen Seelsorgeaushilfen" löste großen Ärger aus. Die Bemühungen um eine notwendige neue Regelung für Pfarrhaushälterin und Pfarrhof, dazu halbe und einseitige Informationen teilten die Bevölkerung fast in zwei Lager.

Mit diesen Vorgängen und Details wollte ich die emotionale Aufladung als ein *pastorales Phänomen* festhalten, das sich in einer kleinen Pfarre einstellt, deren Neubesetzung nicht mehr ausgeschrieben wird. Es bedarf nicht nur einer differenzierten Erfassung und Analyse dieser emotionalen Grundbefindlichkeit, sondern auch eines darauf abgestimmten pastoralen Fangnetzes. Entscheidend scheint mir die rechtzeitige und offizielle Bestellung einer qualifizierten *Bezugsperson am Ort* zu sein.

Phase gottesdienstlicher Versorgung und Suche nach neuem Glaubens- und Kirchenverständnis

Der zuständige Dechant bemühte sich rasch und im Kontakt mit Dekanatsklerus und Pfarrgemeinderat um eine gute und realistische Gottesdienstordnung: In der Filialkirche der Pfarre wurde eine Vorabendmesse am Samstag um 19.00 Uhr und in der Pfarrkirche die Sonntagseucharistie um 7.30 Uhr gefeiert. Die Wochentagsmessen waren am Dienstag und Donnerstag in Verbindung mit dem Religionsunterricht. Den

Kern des priesterlichen Aushilfeteams bildeten zwei Seelsorger aus dem Dekanat. Für Taufen, Hochzeiten, Versehgänge und Begräbnisse wurden Regelungen ad hoc getroffen. Jene Gottesdienstbesucher, denen es im wesentlichen darum ging, an Sonn- und Feiertagen ihre Messe zu haben und die im übrigen rechnen konnten, für Taufe, Hochzeit, schwere Krankheit und Begräbnis einen Priester zu erreichen, waren zufrieden. Die Abwechslung war ihnen gar nicht unsympathisch. Jene Gruppe aber, die das kirchliche Handeln kritischer abwog und längerfristig dachte, fand Regelung und Lage auf die Dauer für unbefriedigend. Der „Blaulicht-Effekt" (der Zelebrant taucht nur zur Feier des Gottesdienstes auf) begann sich einzustellen; die notwendige außergottesdienstliche Begegnung mit dem Priester wurde vermißt. Die gelegentlichen Aufrufe um Geduld und Gebet für Priesterberufe bewirkten eher Resignation oder immer schärfer formulierte Kritik an kirchlichen Stellen und Personen. Der Gottesdienstbesuch ging etwas zurück.

Der Dechant ermunterte vor allem den Pfarrgemeinderat zu neuen Ansätzen. Sie liefen auf eine Aktivierung der Laien hinaus. Diesem Ziel standen zunächst traditionell-religiöse Verständnis-Schwierigkeiten gegenüber. Die königliche Würde und priesterliche Befähigung der Laien aufgrund von Taufe und Firmung (vgl. 1 Petr 2, 9) wurde als eine aus der Notlage geborene neue Idee empfunden, besonders von den Spitzen des Pfarrgemeinderates und Pfarrkirchenrates. Diesen konnten durchaus notwendige organisatorische Aufgaben übertragen werden; sie waren aber überfordert, die theologischen wie spirituellen Anliegen zu vertreten und wirksam zu entwickeln. Es möge nicht als Kritik aufgefaßt werden, wenn ich dafür auch das Priester- und Gemeindebild des verstorbenen Pfarrers und die davon abgeleitete pastorale Praxis als eine Ursache angebe. Es geht ja um die Aufarbeitung einer konkreten Lage. Der verstorbene Pfarrer vertrat bewußt eine „allein verantwortete Seelsorge". Pfarrer, Kirche und Pfarrhof waren eine in sich und für sich abgeschlossene Größe — sogar im wörtlichen Sinn. Diese pastoral-theologische Grundauffassung funktionierte durchaus, so daß sie von der Bevölkerung dankbar angenommen wurde. In der plötzlich entstandenen Notlage war sie jedoch nicht tragfähig.

Mich überraschte das Aufbrechen grundsätzlicher theologischer und kirchlicher Fragen. Verschiedene, sonst so schön unter der Decke der Einheit schlummernde Gottes- und Kirchenbilder erhielten plötzlich Konturen: Das eine machte Gottes Wirkmöglichkeiten und Segen von Priester und Zeremonien abhängig, das andere verwies auf einen Gott, der auch dann ein „Gott mit uns" ist, wenn kirchliche Obrigkeiten und Einrichtungen personell nicht zu Rande kommen. Die 1. Gruppe hielt das Kirchengehen am Sonntag für wirkungslos, wenn kein Priester käme; die 2. Gruppe vertrat die Auffassung, daß christliches Handeln aus dem Glauben in solcher Lage — wenn auch in anderer Form — besonders herausgefordert wäre. Die Diskussion konzentrierte sich damit im Zusammenhang auf die Priester- und Zölibatsfrage. Denn der Bevölkerung ist bekannt, daß es genügend qualifizierte Männer im Lande gibt, daß aber die Zölibatsfrage zumindest für den Augenblick den personellen Engpaß verursacht. Das bestärkte die Leute, einen eigenen Ortspfarrer zu verlangen; ob verheiratet oder unverheiratet, war für sie zunächst uninteressant.

Suche nach Schwerpunkten für eine von der Gemeinde mitverantwortete Pastoral

Das Wort „Gemeindeassistent" wurde von den Leuten nicht in den Mund genommen. Wer meine Tätigkeit in eine Berufsbezeichnung zwängen wollte, tat dies mit „Reserve-Pfarrer". Die Presse schrieb: „Laie leitet eine Pfarre." Der Großteil der Bevölkerung begrüßte die diözesane Entscheidung und war froh, daß nun jemand da war, der die „Sache in die Hand nimmt" und dem man die Meinung sagen konnte.
Da die Pfarrhaushälterin den Ort verließ und ich nur zum Wochenende in der Pfarre

sein konnte, mußte ich mich rasch nach Mitarbeitern für Verwaltung und die verschiedenen praktischen Aufgaben umsehen. Bevölkerung, Gotteshaus und Pfarrhof mußten nicht nur zum Wochenende, sondern auch an den übrigen Tagen versorgt werden. Für Gartenbetreuung, Kirchenreinigung, Blumenschmuck, Mesnerdienst, Kanzleitätigkeiten, Kassaführung usw. hatten sich rasch Leute gefunden. Auch für das leibliche Wohl der Aushilfe-Seelsorger sorgten großzügige Menschen. Diese Bereitschaft zählt zu meinen schönsten Erfahrungen.

Das Hauptgewicht mußte aber auf ein längerfristig funktionierendes Pastoralkonzept gelegt werden. Dies setzte voraus, die Notlage auch als Chance und Anruf Gottes zu verstehen. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß Ziele, die eine Umkehr im Denken und Handeln erfordern, nicht ohne weiteres im eigenen Geburtsort erreicht werden. Der Dechant nahm jede Gelegenheit wahr, um die Pfarrangehörigen auf die gegebene Situation nüchtern einzustellen und auf Möglichkeiten für ein lebendiges pfarrliches Leben ohne Ortspfarrer hinzuweisen. Es ist erstaunlich, welche Begabungen einzelne Menschen aus dem Glauben zu entfalten vermögen, wenn sie angesprochen und angefordert werden. Allerdings wurde dieses pastorale Unternehmen durch die Predigten der aushelfenden Priester kaum theologisch abgestützt und motiviert. Es fehlte nicht an Bereitschaft, sondern an verschiedenen Voraussetzungen wie Fähigkeit und Möglichkeit zur Teamarbeit, Zeit für eine Koordinierung der Predigtthemen, eine gemeinsame theologische wie pastoraltheologische Linie, Kommunikationsvorgänge und dergleichen.

Hier steckte der eigentlich wunde Punkt, der für alle Teile zu Frustrationen führen mußte. Den Gemeindeassistenten mit der missio homiletica auszustatten, wäre für die priesterlichen Leiter der Eucharistie kaum zumutbar gewesen: Warum nur zum Messe-Lesen ausfahren? Umgekehrt geschahen nicht wenige meiner Vorbereitungen und Bemühungen umsonst. Bei Handlungsfreiheit hätte ich lieber im Sinne von 1 Kor 14, 26 ff Frauen und Männer aus der Gemeinde deren persönliche Betroffenheit und Begabung sagen und einbringen lassen. Ermunterung und eine kleine bibeltheologische Assistenz meinerseits hätten genügt. Als notwendig und auch zielführend erwies sich der Weg über Vermeldungen, Pfarrbriefe und Gruppenarbeit. Mit dem Liturgiekreis der Pfarre und der Leitung des Pfarrgemeinderates wurde ein Schwerpunktprogramm erstellt, das die Liturgie (Karwoche und Ostern als Höhepunkte), die Einführung und Umstellung auf Gotteslob, Erstkommunion- und Firmvorbereitung in pfarrlichen Gruppen mit Einbeziehung der Eltern (und Paten), Besinnungsstunden für die einzelnen Stände umfaßte.

Ein leerer Pfarrhof

Geraume Zeit stand der Pfarrhof leer. Er wurde sorgsam bewacht. Dennoch blieb er Sorgenkind der Bevölkerung. In der Nähe der Kirche steht ein Gasthaus ebenfalls seit einiger Zeit leer. Die Kinderzahl sank in der Gemeinde stark. Soll auch die Volksschule aufgegeben werden? Die Zusammenlegungen von kleinen Gemeinden im angrenzenden Bundesland wurden mit Unbehagen mitverfolgt. Sollte es uns auch so ergehen? Der Fremdenverkehr hatte dazu geführt, daß Gemeinschaftsräume in Fremdenzimmer umfunktioniert wurden. Die Jugend traf sich auswärts. Diese Entwicklung sollte gestoppt werden. Pfarrgemeinderat und Pfarrkirchenrat beschlossen eine umfassende Sanierung und Adaptierung des Pfarrhofes. Ein funktionsfähiger Pfarrhof sollte nicht nur Ort der Einübung für eine von der Gemeinde mitverantwortete Pastoral, sondern auch ein deutliches Zeichen von Lebenswillen sein. Im Sommer begann ich mit einer Jugendgruppe die Räumungsarbeiten als Vorbereitung für den Pfarrhof-Umbau, der notwendig geworden war. Die Nachricht, daß die verwaiste Pfarre im Herbst einen Pfarradministrator erhält, verlagerte die Dramatik der Vor-

gänge. Zu seiner Amtseinführung war alles auf den Beinen. Es wurde ein großes und schönes Fest.

Gemeindeleitung und Familie

Am Schluß soll noch auf die Frage eingegangen werden, ob für einen Familienvater, der mit der Leitung einer kleinen Pfarrgemeinde betraut wird, die Pfarre, die Familie oder die Gesundheit zu kurz kommt. Ich bin im 26. Jahr verheiratet und die drei Kinder studieren an auswärtigen Hochschulen. Meine Frau führt den Haushalt und leitet zwischendurch Kurse. Sie hatte sich gerne und interessiert auf meine Aufgabe eingestellt und mich entscheidend unterstützt. Auch die Kinder taten in den Ferien mit. Gute Voraussetzungen also, so daß ich meine persönliche Bereitschaft und Zusage verantworten konnte.
Die eigentliche Schwierigkeit lag im Hintereinander von voller Berufstätigkeit während der Woche und dem zusätzlichen Einsatz am Wochenende. Hinzu kam noch die Entfernung zwischen Arbeitsplatz und Pfarre (70 km). Den Anschein einer quasiehrenamtlichen Tätigkeit wollte ich nicht geben; ich war auf freiwillige Mitarbeiter angewiesen, auch sie hatten ihre Dienste für die Pfarre neben ihrer Berufstätigkeit zu leisten. Und mit meiner Vorstellung von einem partnerschaftlichen Zusammenwirken aufgrund der gemeinsamen Taufe und Firmung sollten auch die äußeren Bedingungen übereinstimmen. Auf Dauer ist jedoch *zur Zeit* — und damit kann ich die Erfahrungen kurz zusammenfassen — eine solche Konzeption nicht durchzustehen. Nicht weil die ehrenamtliche Leitung einer kleinen Pfarrgemeinde utopisch wäre, sondern weil noch die Voraussetzungen für eine von der gesamten Gemeinde mitgetragene und mitverantwortete Pastoral fehlen. Eine Teilzeit-Anstellung wäre eher ein gangbarer Weg.

Umfassende Einbeziehung der Gemeinde

Den Schwerpunkt der nächsten Jahre wird eine Gemeindepastoral bilden müssen, deren Ziel die umfassende Teilnahme der Glaubenden in Verkündigung, Liturgie und Diakonie ist. Familien und andere kleine Gemeinschaften und Gruppierungen hätten sich mehr als Hauskirche oder Kirche im kleinen zu verstehen und müßten eigenständige Initiativen ergreifen, indem sie Hausgottesdienste (Wortgottesdienste) an Wochentagen feiern, die Dienste der Krankenkommunion übernehmen, die Kinder für Erstkommunion und Firmung vorbereiten und die jungen Leute in Runden für Ehe und Familie und die anderen Lebensformen befähigen usw. Eine genügend große Anzahl von Laientheologen und Religionslehrern steht bereits jetzt in Österreich für Starthilfen zur Verfügung.
Die Eucharistie müßte in neuer Weise Mitte und Höhepunkt der Gemeindeversammlung bilden. Sie ist von ihrem Wesen her nicht eine Alltags- und Für-alles-Liturgie. Auf sie hin müßten die vielen Bemühungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in der Gemeinde zusammenlaufen, und aus dieser gemeinsamen Quelle — der Eucharistie und der Gemeinde — würde genügend neue Kraft für die folgende Woche kommen. Die Eucharistie wäre wieder die eigentliche Sonntagsliturgie. Ich halte einen solchen Weg nicht nur für eine Notmaßnahme, sondern für den wirksameren kirchlichen Dienst.
Pastorale Maßnahmen für unbesetzte Pfarren werden nun allerorts in verschiedenen Gremien beraten. Zeit und Umstand drängen dazu. In der Diözese Linz wird in einigen Jahren ein Drittel der Pfarren unbesetzt sein, d. h. ohne eigenen Ortspriester auskommen müssen. Bei Anhalten des Priestermangels und der finanziellen Entwicklung müßten Überlegungen und Experimente energischer weitergeführt werden. So manches ist noch im Rahmen der gegenwärtigen kirchlichen Normen möglich. Vieles könnte noch geschehen, wenn zuversichtlich und großzügig nach dem Geist der Bibel gehandelt wird.

Auf keinen Fall sollten die kleinen und noch gesunden Pfarrgemeinden die Opfer der personalen Planungen sein. Kleine Pfarreien sind auch keine Posten für Pensionisten. Und weil Gemeinden ohne Presbyter keine Zielvorstellung sein dürfen, können die derzeitigen Maßnahmen nur Übergangslösungen sein, d. h. Notbrücken bilden. Aber auch Notbrücken müssen zum anderen Ufer reichen. Und solche liegen nicht in der Vergangenheit.

GÜNTER VIRT

Menschliche Geschlechtlichkeit

Eine Theologenkommission, die vom Rat der Direktoren der theologischen Gesellschaft der USA eingesetzt wurde, legte in dem Buche „Human Sexuality"[1] einen Arbeitsbericht vor, der die Mitte halten sollte zwischen einem hoch wissenschaftlichen Werk und einer rein praktisch-pastoralen Anweisung (XII), was fallweise zu Vereinfachungen führte. So wurde z. B. behauptet: die Anthropologie des Aristoteles sei von einem impliziten Dualismus bestimmt (2).

1. *Die bibeltheologische Studie* (1. Kap.) weist darauf hin, daß Sexualität in der Bibel nie isoliert gesehen wird, sondern immer im Zusammenhang mit anderen Aspekten des menschlichen Lebens (8). Die verschiedenen Aussagen zur Sexualität sind situationsbedingt; sie werden im Bericht etwas mißverständlich „Modelle" genannt (7), was an Beliebigkeit denken läßt. Methodisch ist die Herausarbeitung einiger Grundlinien aus der Bibel beabsichtigt, die mit den adäquateren wissenschaftlichen Aussagen unserer Zeit kombiniert werden sollen, ohne daß die Berechtigung der Methode solcher Kombination begründet würde.
Prägnant werden diese Grundströmungen im AT sauber getrennt nach ihren Quellen angeführt: Der Jahwist faßt Sexualität als eine Gabe Gottes, die den Menschen von der Einsamkeit zur menschlichen Beziehung führen soll; die Priesterschrift sieht darin hauptsächlich die Quelle der Nachkommenschaft, in der Gottes Segen sich auswirkt. Gemeinsam ist allen atl Schriften die Ablehnung jeder Beziehung zwischen Sexualität und Kult sowie die Tatsache, daß sie die Sexualität in der guten Schöpfung Gottes und nie in der Sünde gründen lassen. Die kultischen Reinheitsvorschriften werden erklärt aus der menschlichen Scheu vor allen Dingen, die mit Geburt, Samen, Tod usw. zu tun haben. Kurz wird dargestellt, wie sich die Stellung der Frau in der patriarchalischen Gesellschaft des AT von einem reinen Besitzstück bis zur Anerkennung ihrer Personwürde entwickelte (11). Das AT dringt schließlich zu einer Symbolik vor, die in der sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau ein Abbild des Bundes Gottes mit seinem Volk erblickt (16).
Auch im NT sind die Aussagen zur Sexualität Gelegenheitsaussagen, die nicht ohne weiteres vom historischen Kontext gelöst in unsere heutige Gesellschaft übertragen werden können. Doch ein neuer Horizont und neue Motivationen führen auch zu neuen sittlichen Einsichten (18). Grundlegend ist die in Jesu Verhalten und Wort eindeutig erkennbare Anerkennung der Frau als Person. Aus der gleichen Personwürde von

[1] Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought. A Study comissioned by the Catholic Theological Society of America. New York - Paramus - Toronto 1977.

Mann und Frau ergibt sich auch der sittliche Auftrag zu unwiderruflich personaler Treue, die nicht einfach einseitig vom Mann gekündigt werden darf. Die Einheit von Mann und Frau wird zum messianischen Symbol (21). Das Wort vom „Eunuch-Sein" um des Himmelreiches willen (Mt 19, 12) wird nicht mit der Tradition auf die gänzliche Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen hin interpretiert, sondern aus dem Zusammenhang der Perikope auf das Ideal der Treue gegenüber dem Partner, auch wenn dieser untreu wurde oder getrennt wurde (22); erst Lukas (18, 29) spräche nach dieser doch etwas allein dastehenden Exegese erstmals vom Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes willen.
Die zusammenfassende Formulierung des dem hl. Paulus gewidmeten Abschnittes, daß die biblische Schöpfungslehre Sexualität als gut bezeichne, während die biblische Eschatologie die sexuelle Lust problematisiere (29), erscheint problematisch, denn eine Relativierung der Sexualität bedeutet ja gerade nicht eine zwiespältige Beurteilung oder gar Ablehnung.

2. *Der historische Überblick* (2. Kap.) über die Einstellung der christlichen Tradition zur Sexualität behauptet eingangs, daß diese die ambivalente Einstellung der Christen zur Sexualität nicht auflösen konnte (33), was einschlußweise bedeuten würde, daß die Christen ursprünglich der Sexualität zwiespältig gegenüberstanden, eine Behauptung, die wohl kaum begründet ist. Ambivalent wurde diese Einstellung erst, als die *Väter*, konfrontiert mit verschiedenen Strömungen von Gnosis und heidnischer Philosophie, sich an die stoische These anlehnten, daß Sexualität nur zur Zeugung von Kindern sinnvoll sei (34). Am Ende der patristischen Periode wurde nicht zuletzt unter dem Einfluß der monastischen Spiritualität sexuelle Lust negativ bewertet und in ihr eine Folge der Erbsünde gesehen (37). Die Hochschätzung der Ehelosigkeit als Ersatz für das Martyrium nach Aufhören der Verfolgung ging nicht ohne Abwertung der Ehe ab.
Über das *frühe Mittelalter* geben vor allem die Pönitentialsummen Aufschluß; stoische Prinzipien und pastorale Milde wirken zusammen in diesen Handbüchern, die das Strafausmaß für die verschiedenen Sünden enthielten. Entscheidend für das Strafausmaß waren die Zurechenbarkeit, die Häufigkeit eines Vergehens, die Stellung des Täters (ein Bischof erhielt z. B. eine höhere Strafe als ein niederer Kleriker) und die Folgen einer Handlung (39 f).
Das *hohe Mittelalter* ist bestimmt von einer scholastischen Systematik (Thomas v. A. gelang die Synthese in der Sicht auf die menschliche Realität der Ehe als zivile und als sakramentale Institution, 41), der Vereinheitlichung des Kirchenrechts (das an den objektiven Elementen interessiert war und die personalen Aspekte ausklammerte, 42) und den Gegebenheiten des Lebens (der Zwiespalt zwischen der aufbrechenden Minne und den Adelshochzeiten aus rein politisch-ökonomischen Gründen z. B. führte häufig zu Klandestinehen und machte damit die Formvorschrift nötig, 42).
In der *frühen Neuzeit (15.–19. Jh.)* waren die Moralhandbücher für die Schulung der Beichtväter stark auf die Frage der Sünde konzentriert und damit Ursache für einen negativen Zugang zur Sexualität. Hauptkriterium für die Unterscheidung der sexuellen Sünden war, ob diese innerhalb des Bereiches des „Natürlichen" blieben oder ob sie gegen die Natur verstießen; dies führte zu einer Akt-zentrierten Moral, die allzu leichtfertig aus dem medizinischen Wissen der damaligen Zeit heraus absolute Normen verkündete (43). Im 19. Jh. tauchte bei der starken Dominanz des Ehezweckes der Nachkommenschaft erstmals die Erlaubnis zur Nutzung der empfängnisfreien Tage und des amplexus reservatus auf (44).
Ausführlich wird die *Entwicklung im 20. Jh. dargestellt*, wie von zaghaften Anfängen einiger Moraltheologen her langsam die personale Sinnerfüllung menschlicher Sexualität immer mehr gesehen wurde, bis hin zum II. Vatikanum, das die hierarchische Unterordnung der Ehezwecke überwand durch die Integration aller Einzelziele in die „mensch-

liche Person und ihre Handlungen" (Pastoralkonstitution, Nr. 51). Der Bericht scheut sich auch nicht, die Diskrepanzen zwischen der offiziellen Lehrmeinung der Kirche in der Frage der Empfängnisregelung und der wirklichen Praxis der Gläubigen auszusprechen sowie die weite Streuung der Theologenmeinungen. Als Gründe für die Einstellungsänderung vieler Katholiken werden namhaft gemacht: die Entwicklungen in der Theologie, die einen ganzheitlichen, personorientierten Zugang zur Sexualmoral eröffnen; die Fortschritte der Humanwissenschaften; die gesellschaftliche Hochschätzung der persönlichen, individuellen Freiheit und Verantwortung; der leichte Zugang zu empfängnisverhütenden Mitteln und eine wachsende Aufmerksamkeit für das Problem der Überbevölkerung. Schließlich wird der Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik (1975) bescheinigt, daß sie die Rolle der Sexualität auf allen Stufen der Entwicklung der menschlichen Person anerkenne, in der Argumentation bezüglich der Einzelfragen aber mangelhaft bleibe (51 f).

3. *Die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften* (3. Kap.). Gleich eingangs wird das mangelnde Interesse der früheren Moraltheologie für die empirischen Wissenschaften vermerkt: Naturrechtsethik wurde meist deduktiv aus der Analyse der metaphysischen Wesensnatur des Menschen betrieben; kamen seriöse Denker zu anderen Ergebnissen, so wurde dies mit dem Hinweis auf die Verdunkelung menschlicher Erkenntnis durch die Sünde erklärt (53 f). Methodisch wird zunächst der Frage nach sexuellen Normen nachgegangen, die sich in allen Kulturen durchhalten. Das Ergebnis ist negativ: Jedes denkbare Sexualverhalten ist zumindest in einigen Kulturen toleriert, selbst Inzest und Bestialität sind bisweilen unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Es gibt aber auch keine Kultur, die ohne Normen für das Sexualverhalten auskommt. Die zweite Frage gilt dem möglichen Aufweis allgemeiner, naturgesetzlicher sexueller Verhaltensweisen. Auch hier fällt die Antwort negativ aus: Es gibt nichts an sexuellem Verhalten, das im Tierreich beispielsweise nicht vorkäme (61–63). Schließlich werden ausführlich die Ergebnisse der soziologischen Untersuchungen über das Sexualverhalten der Amerikaner referiert sowie die Theorien zur Erklärung und Bewertung abartiger sexueller Verhaltensweisen (64–74). Als Ergebnis wird festgehalten, daß die Kultur die größte Rolle spielt bei der Einschätzung dessen, was für „natürlich" gehalten wird. Bei der Unabgeschlossenheit der empirischen Forschung, vor allem mangels an Untersuchungen über die Folgen des festgestellten Sexualverhaltens, das weithin von den kirchlichen Normen abweicht, kann von dieser weder ein Beweis noch eine Widerlegung einer moralischen Überzeugung erwartet werden (77).

4. Die *Theologie der Sexualität* (4. Kap.) unternimmt den Versuch, die Ergebnisse der ersten drei Kap. in eine theologische Synthese zu bringen. Dieses umfaßt: eine Definition der Sexualität, ein Integrationsprinzip für die verschiedenen Ziele der Sexualität und die Begründung einer sittlichen Bewertung.
Sexualität wird in einer sehr weiten Perspektive als „die Weise des In-der-Welt-und-auf-die-Welt-Bezogenseins als männliche oder weibliche Person" *definiert* (82). Die zentrale Rolle der so verstandenen Sexualität (im deutschen eher Geschlechtlichkeit genannt) auf allen Stufen und in allen Bereichen des menschlichen Lebens bringt es mit sich, daß Sexualität einen ständigen Anspruch zu intra- und interpersonalem Wachstum und Reifung darstellt.

Das *Integrationsprinzip* für alle sexuellen Ziele wird dadurch gewonnen, daß die traditionellen Zweckbestimmungen (die generative und die einheitsstiftende Funktion) zu einer umfassenderen Sicht erweitert werden: Schöpferisches Wachstum in Richtung Integration aller Strebungen in das leibhaftige Personsein (86). Eine solche Auffassung entspricht den Aussagen der Bibel, steht im Einklang mit der Tradition (die sie weiterentwickelt), mit den offiziellen Lehraussagen der Kirche (vor allem des II. Vatikanums) und berücksichtigt besonders das von den modernen Humanwissenschaften geprägte

Lebenswissen. Die Aussage, daß die menschliche Sexualität durch christliche Motivation sakramentalen Charakter bekommt (88), wäre noch ausbaufähig (etwa durch die Beziehung der sakramentalen Ehe zur christlichen Gemeinde usw.).

Konsequenterweise werden auch bei der *Bewertungsfrage* die Methoden der traditionellen „Aktmoral" überwunden, und ebenso wird eine reine Situationsethik, die die sozialen Implikationen sexuellen Verhaltens übersieht, abgelehnt. Als Kriterien für die Bewertung einer sexuellen Haltung und Handlung werden aufgeführt: Selbstbefreiung und -verwirklichung, Bereicherung für den Partner, Wahrhaftigkeit im Ausdruck, Treue, soziale Verantwortlichkeit über die individuelle Beziehung hinaus, Dienst am Leben (gilt auch für Unverheiratete in diesem weiteren Sinn) und Freude (92–95). Deutlich werden schließlich die verschiedenen Ebenen sittlicher Bewertung auseinandergehalten:

a) die allgemeinen Prinzipien (schöpferischer Integration),
b) die partikularen Güter (die eben angeführten Kriterien),
c) die konkreten Normen, die der Erfahrung entspringen, daß über eine bestimmte Handlungsweise im allgemeinen die Sinnziele der Sexualität am besten verwirklicht werden, und
d) die konkrete, individuelle Entscheidung, für die das Gewissen Instanz der Beurteilung ist.

5. *Die konkreten Handlungsnormen* (5. Kap.) erarbeiten die *pastoralen Leitlinien* für die menschliche Sexualität. Zunächst wird die *Keuschheit* als jene Tugend definiert, die die Person fähig macht, die Kraft der menschlichen Sexualität in eine schöpferische und integrative Macht zu verwandeln (101). Besonderes Augenmerk widmet die Studie der pastoralen Hilfe für das Gelingen der sexuellen Ausdrucksfähigkeit in der Ehe angesichts der gerade in den USA weitverbreiteten Frigidität (109 f) sowie den heiklen Fragen der *Empfängnisregelung*: Mit Berufung auf die Aussagen der häufig zitierten Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute wird aber festgehalten, daß es Situationen gibt, in denen Empfängnisregelung gerechtfertigt ist und die Beurteilung der konkreten Methode nicht bloß von biologischen und physikalischen Gesichtspunkten aus erfolgen kann, sondern das Wohl der ganzen Person im Auge haben muß. Neben den medizinischen sind im konkreten Fall psychologische, ästhetische, persönliche und religiöse Überlegungen anzustellen (114–128). Die Methode zur Gewinnung eines sittlichen Urteils ist hiebei die Güterabwägung (115). Es wird zugestanden, daß auch nach der Enzyklika „Humanae Vitae", die in diesem Punkt zu biologisch argumentiert, eine befriedigende Lösung des Problems der Empfängnisregelung in der Kirche noch nicht gefunden ist (126). Bei allen Differenzen in Einzelfragen gibt es in der Kirche doch einen Konsens, daß eine innere, unlösliche Verbindung zwischen der personal einigenden und der schöpferisch-lebensspendenden Funktion sexueller Liebe besteht (121), der Grundlage für die Pastoral sein kann. Die pastoralen Leitlinien, die zur Orientierung in ganz konkreten Situationen in Form von hilfreichen Fragen und Hinweisen am Ende jedes Abschnittes angeführt werden, sind in diesem vorsichtig offen geschriebenen Kapitel besonders hilfreich.

Das Thema der rasch im Steigen begriffenen Zahl jener *Ehen, aus denen bewußt das Kind ausgeschlossen wird* (aus Gründen der Überbevölkerung, wegen beruflicher Aufgaben, aus Angst vor erbkrankem Nachwuchs, aus Angst, die Kinder nicht richtig erziehen zu können usw.), wird am Grundprinzip gemessen, ob auch solche Ehen in christlicher Weise schöpferisch sein können, und vorsichtig bejaht (140–143).

Im Anschluß daran werden verschiedene *Abarten sexuellen Verhaltens neben der Ehe* (Konkubinat, Kommunen in den verschiedensten Formen, freier Sex, Ehebruch, Dreiecksbeziehung, Partnertausch) diskutiert. Es wird kein deontologisches Verdikt unabhängig von den Folgen ausgesprochen. Die Reflexion bleibt auch in diesem Bereich

offen für Ausnahmefälle, in denen auch auf diese Weise für alle Beteiligten die Beziehungen schöpferisch und integrativ sein können, mahnt aber zu äußerster Vorsicht (151 f).

Ebenso werden im darauffolgenden Abschnitt über *nicht-eheliche Sexualität* zunächst bezüglich des vorehelichen Verkehrs in der Literatur vorfindliche Extremlösungen kritisch hinterfragt und wird einer offenen Formulierung der Vorzug gegeben: Vorehelicher Verkehr ist sittlich schlecht, aber Verkehr vor der Ehezeremonie kann unter Umständen sittlich vertretbar sein. Fraglich bleibt bei dieser Lösung nicht bloß das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit, sondern auch das von Intention und Entscheidung (ein Aspekt, der im ganzen Werk zu kurz kommt).

Wenig Konkretes hat die Studie über die *Alleinstehenden* (freiwillig und unfreiwillig Ledige, Verwitwete und Geschiedene) zu sagen, außer, daß sich die Gesellschaft und die Kirche besonders dieser Menschen annehmen und ihnen helfen müsse, auch ihre Sexualität so zu leben, daß sie der weiteren persönlichen Reifung und Integration dient. Der weite Begriff der Sexualität und die personalen Kriterien öffnen den Raum für einen kurzen Abschnitt über die Sexualität der Zölibatäre (183–186).

Sehr ausführlich wird der jüdisch-christlichen Tradition in der Bewertung der *Homosexualität* nachgegangen. Der Weg mündet in die Einsicht, daß die Bibel jedes homosexuelle Verhalten als überlegt und freiwillig und daher als Perversion ansieht. Wirkliche Inversion lag außerhalb des Blickes der christlichen Tradition und der theologischen Überlegung (196). Zur sittlichen Beurteilung gelten dieselben Kriterien wie für die Sexualität der heterosexuellen Haltungen und Handlungen (214), obwohl homosexuellen Akten ein essentieller Mangel anhaftet (202), der aber noch nicht sittlich zu sein braucht. In den pastoralen Anweisungen wird großer Wert auf den Abbau von unberechtigten Vorurteilen gelegt und geraten, wirklich Homosexuellen zur Annahme und Integration ihrer Veranlagung in einer stabilen Freundschaft zu raten. Homosexuelle Hochzeiten werden als irreführend und unpassend abgelehnt, Gebet und Segen für solche Verbindungen aber empfohlen.

Unter den Spezialfragen wird ausführlich über *Masturbation* gehandelt. Die ganz verschiedenen Bedeutungen, die dieses Symptom im Leben eines Menschen haben kann und die daher eine ganz verschiedene Bewertung und Hilfe erfordern, werden erörtert. Die unter sittlichem Aspekt wenig Neues bringenden Abschnitte über Bestialität, Fetischismus, Transvestitismus, Transsexualismus, Sexkliniken, Pornographie und Obszönität (wobei stark der entpersönlichende und ausbeuterische Charakter dieser Form von Beschäftigung mit Sexualität aufgewiesen wird) und Sexualerziehungsprogramme beschließen dieses 5. Kap. In Form von drei Anhängen werden die einzelnen Methoden der Empfängnisverhütung, das „Reskript der Glaubenskongregation an die nordamerikanische Bischofskonferenz über Sterilisation in kath. Spitälern" und die „Deklaration der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik" (1975) dokumentiert.

*

Die Vorteile dieser Gemeinschaftsarbeit liegen in der durchgehaltenen personalen Sicht der Sexualität (Überwindung einer reinen Aktmoral und eines biologistischen Naturrechts), in dem Versuch, zwischen dem offiziellen Lehramt der Kirche, dem pastoralen Alltag und den modernen Wissenschaften zu vermitteln (unter diesem Aspekt kann das Werk als besonders informativ bezeichnet werden) und in der ehrlich eingestandenen Unabgeschlossenheit und Fraglichkeit mancher vorgeschlagenen Lösung. Als Mängel fallen auf: Manche Vereinfachungen (die wahrscheinlich z. T. mit dem gewählten literarischen Genus zusammenhängen) und die Tatsache, daß das Integrationsprinzip („Schöpferisches Wachstum zur Integration") nicht gut genug durchgearbeitet

ist (es fehlt z. B. der Aspekt der Entscheidung, ohne die personale Integration nicht denkbar ist) und gerade in der Anwendung auf konkrete Details seine Unbestimmtheit offenbart.
Diese eher referierende und nur im Ansatz kritische Besprechung empfiehlt das Werk dem kritischen (der englischen Sprache kundigen) Leser, der Information und nicht fertige Lösungen sucht.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Rekurs in Gerichtssachen an den Apostolischen Stuhl

Nach c. 1569 CIC hat jeder Gläubige das Recht, zu verlangen, daß seine Gerichtssache an den Hl. Stuhl gebracht werde, gleich, vor welcher Instanz die Sache behandelt wird und in welchem Stadium das Verfahren sich befinden mag. Dieses Recht bleibt aufrecht und unangetastet, da es mit dem Amt des Papstes in Rom zusammenhängt; es steht jedoch fest, daß manche Prozeßparteien mit diesem Recht Mißbrauch treiben, bloß zu dem Zweck, um den Prozeßablauf zu verzögern oder die Vollstreckung des Urteils zu verhindern.

Damit die Ordnung in den Zuständigkeiten nicht gestört werde, ruft daher die Apostolische Signatur nach Besprechung dieser Angelegenheit mit dem Papst in Erinnerung, daß ein derartiger außergewöhnlicher Rekurs, der persönlich an den Papst in Rom gerichtet wird, weder die Ausübung der Rechtssprechung durch den zuständigen Richter noch die Vollstreckung des Urteils aufhebt, wenn nicht gegen dieses Urteil Einsprüche vorliegen, die vom Recht her eine Suspensivwirkung bezüglich der Vollstreckung haben (vgl. cc. 1889, 1893, 1895, 1898, 1907). Dies wird übrigens auch in c. 1569 § 2 festgestellt. Daraus folgt, daß keinerlei Hemmung oder Aufhebung des rechtmäßigen gerichtlichen Verlaufes zuzulassen ist, wenn nicht auf Grund eines authentischen Dokumentes einer rechtmäßigen Obrigkeit feststeht, daß der Papst bezüglich der Vorgangsweise in derselben Sache eine besondere Anordnung getroffen habe. Zugleich mit der Verlautbarung werden die Erzbischöfe und Diözesanbischöfe gebeten, diese Verlautbarung den Offizialen der Gerichte bekanntzugeben.
(Zirkularschreiben der Apostolischen Signatur an die Erzbischöfe und Diözesanbischöfe vom 13. Dezember 1977; AAS LXX/1978, 75.)

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.

BASTIAN HANS-DIETER u. a., *Taufe, Trauung und Begräbnis.* Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis d. Kirche Nr. 29) (208.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 25.—.

BEYERLIN WALTER, *„Wir sind wie Träumende".* Studien zum 126. Psalm. (SBS 89) (79.) KBW Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 16.—.

BOROS LADISLAUS, *In der Versuchung.* (128.) (Herder-Bücherei, Bd. 660) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 5.90.

BRENNI PAOLO, *Gottesdienste für Verstorbene.* Eucharistiefeiern bei Bestattungen und Gedächtnissen. 12 Modelle. (87.) Rex-V., Luzern 1975. Brosch. sfr 16.80.

CLEVENOT MICHEL, *So kennen wir die Bibel nicht.* Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. (191.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 17.80.

DATTLER FREDERICO, *O mistério do Satanas.* Diablo e inferno na Biblia e na literatura universal. (189.) Ed. Paulinas, Sao Paulo 1977. Snolin.

EGENOLF HANS-ANDREAS, *Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945.* (Erfurter Theol. Schriften, Bd. 14) (XX u. 117.) St.-Benno-V., Leipzig 1977. Kart. lam. M 10.80.

EGGER WILHELM, *Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament.* (159.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 98.—, DM 14.80.

EHRENFRIED ADALBERT, *Franz Josef Ritter von Buß.* Zum 100. Todestag. (97.) Zell a. H. 1977. Kart.

FELICI PERICLE, *Lebensgestaltung im Geist des Konzils.* Concilio vitam alere. (163.) Fatima-Apostolat, Graz 1978. Kart. S 31.—, Hln. S 37.—, Plastik S 46.—.

FLECKNER JOHANNES, *Thomas Kardinal Tien.* (Studia Inst. Missiol. SVD Nr. 16) (138 S., Faltkarte) Steyler-V., St. Augustin 1975. Kart. DM 21.60.

GRADWOHL ROLAND, *Die Worte aus dem Feuer.* Wie die Gebote das Leben erfüllen. (155.) Herder, Freiburg ²1978. Kart. lam. DM 19.80.

GRESHAKE GISBERT, *Der Preis der Liebe.* Besinnung über das Leid. (78.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 9.80.

HÄMER ANDREAS, *Rehabilitation von unten.* Der Platz der Körperbehinderten im Aufgabenfeld der Kirche. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis d. Kirche, Nr. 28) (216.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 28.—.

HAIDER SIEGFRIED, *Das Bischöfliche Kapellanat.* Bd. 1: Von den Anfängen bis in das 13. Jahrhundert. (411.) (Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung, Erg. Bd. XXV) Böhlaus Nachf., Wien 1977. Brosch. S 852.—.

HALKENHÄUSER JOHANNES, *Kirche und Kommunität.* Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd. LXII) (441.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1978. Ln. DM 48.—.

HEINEN WILHELM, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie.* (180.) Regensberg, Münster ²1978. Paperback DM 14.80.

HERMS EILERT, *Theologie — eine Erfahrungswissenschaft.* (Theol. Existenz heute, Nr. 199) (100.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 12.80.

IMHOF EDUARD, *Schlüssel für Türen zu Gott.* (127.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 15.80.

JEDIN HUBERT, *Kleine Konziliengeschichte* (theologisches seminar) (185.) Herder, Freiburg ⁸1978. Kart. lam. DM 15.80.

KIRCHHOFER K. / AMRHEIN M., *Eucharistiefeiern für Schüler.* 3. — 6. Kl. (128.) Rex-V., Luzern 1976. Brosch. sfr 18.—.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.* (NTA, NF, Bd. 13) (VIII u. 410.) Aschendorff, Münster 1978. Ln. DM 110.—.

KLINK JOHANNA L., *Vorlesebibel.* Worte, Bilder und Geschichten für Kinder und ihre Eltern ausgewählt und erläutert. (158 S., 16 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

KRAMP WILLY, *Lebens-Zeichen.* Meditationen, Bilder, Reden. (158.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 19.80.

KRANZ GISBERT, *Lexikon der christlichen Weltliteratur.* (1094 Sp.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 98.—.

KÜNG HANS, *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. (878.) Piper, München 1978. Ln. DM 42.—.

LABERGE LEO, *La Septante d'Isaïe* 28—33. Etude de tradition textuelle. (VI u. 130.) Selbstverlag Ottawa / Canada 1978. Kart. lam. $ 5.—.

LAPIDE PINCHAS E., *Der Rabbi von Nazaret.* Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. (140.) Spee-V., Trier ²1977. Snolin DM 15.80.

LAUTERBACHER FRANZ, *Magnifikat.* Maiandachten und Marienfeiern mit Predigten. (187.) Styria, Graz 1978. Kln. S 220.—, DM 29.80.

LEWIS C. S., *Das Gespräch mit Gott.* Gedanken zu den Psalmen. (Klassiker der Meditation) (172.) Benziger Zürich 1978. Kart. lam. sfr 9.80.

LIPPERT PETER, *Wer sein Leben retten will.* Selbstverwirklichung und Askese in einer bedrohten Welt. (Topos TB 71) (95.) Grünewald Mainz 1978. Kart. lam. DM 6.80.

LOTZ JOHANNES B., *Wenn ihr heute Vater unser betet.* Meditationen. (125.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 12.80.

MALINSKI M., *Gott finden im Alltag.* (96.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 11.80.

MAYER FREDERICK, *Schöpferisch älter werden.* (180.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 98.—, DM 14.80.

MEINHOLD PETER, *Die Religionen der Gegenwart.* (Herderbücherei, Bd. 656.) (416.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 12.90.

NESS ALBIN, *Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971—1975).* Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. (Rechts- u. Staatswissenschaftliche Veröff. der Görres-Gesellschaft, NF Heft 28) (282.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 36.—.

NEUNER PETER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung.* Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. (Beitr. z. ökum. Theologie, hg. v. H. Fries, Bd. 15) (362.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 46.—.

NOUWEN HENRI J. M., *Ich hörte auf die Stille.* Sieben Monate im Trappistenkloster. (205.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

OSCH JEAN VAN, *Der Auferstandene und die Zeichen seiner Gegenwart.* (80.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 48.—, DM 7.60.

PESCH RUDOLF / KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Gleichnisse und Bildreden. Bd. 4/1: Aus der dreifachen Überlieferung. (96.), Bd. 5/1: Aus der zweifachen Überlieferung. (80.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. DM 15.80 u. 13.80.

PETERS TIEMO RAINER, *Tod wird nicht mehr sein.* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 48) (52.) Benziger, Zürich 1978. Brosch. sfr 7.80.

RENDTORFF TRUTZ, *Politische Ethik und Christentum.* (Theol. Existenz heute, Nr. 200) (68.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 7.80.

RICHTER GEORG, *Studien zum Johannesevangelium.* (Bibl. Untersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 13) (IX u. 458.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. lam. DM 74.—.

SAFRAI SHMUEL, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels.* (Information Judentum hg. v. Aschkenasy/Ehrlich/Kremers, Bd. 1) (X u. 153.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Snolin DM 14.80.

SALAS ANTONIO, *Catecismo para adultos.* (XV u. 545.) Ed. „Biblia y Fe" Escuela biblica, Madrid ²1978. Kln.

SALES, FRANZ VON, *Über die Gottesliebe.* (Klassiker der Meditation) (180.) Benziger, Zürich 1978. Kart. lam. sfr 9.80.

SAUSER EKKART, *Woher kommt Kirche?* Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute. (141.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 19.80.

SCHMID RUDOLF, *Mit Gott auf dem Weg.* Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri. (SKK-AT 3) (124.) KBW, Stuttgart 1977. Kart. DM 9.20.

SIMONS FRANS, *Man kann wieder Christ sein.* Eine Abrechnung mit der Theologie und der „kritischen" Bibelwissenschaft. (231.) Lang, Bern 1978. Kart. lam. sfr 44.—.

SKYNNER ROBIN A. C., *Die Familie — Schicksal und Chance.* Handbuch der Familientherapie. (432.) Walter, Olten 1978. Ln. DM/sfr 68.—.

SÜSS GÜNTER PAULO, *Volkskatholizismus in Brasilien.* Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beiträge Nr. 24) (200.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 25.—.

THE ANCHOR BIBLE, *The book of Daniel.* (346.) Doubleday, New York 1978, Ln. $ 12.—.

THURIAN MAX, *Maria.* Mutter des Herrn — Urbild der Kirche. (Topos TB 72) (85.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 6.80.

TRILLING WOLFGANG, *Die Botschaft Jesu.* Exegetische Orientierungen. (122.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 16.80.

WALDSTEIN WOLFGANG, *Hirtensorge und Liturgiereform.* Eine Dokumentation. (204.) Stiftung „Lumen Gentium", Schaan / Liechtenstein 1977. Kart. lam. DM/sfr 9.—, S 70.—.

WEIMAN SILVIA / KOLEK LUDWIG, *Kreuzweg.* (31 S., 14 Illustrationen) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 28.—, DM 4.80.

WELTE BERNHARD, *Religionsphilosophie.* (168.) Herder Freiburg 1978. Ln. DM 34.—.

WINTZ LOUIS *Drei offene Briefe an Karl Pfleger* (1883—1975). Gedenkschrift (47.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 5.—.

HERAUSGEBER

BERTSCH L. / RENTMEISTER K.-H., *Zielgruppen.* Brennpunkte kirchlichen Lebens. (212.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Snolin DM 25.—.

EID V. / FREY R., *Sterbehilfe, oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht?* (167.) Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 22.—.

EVANGELISCHES UND KATHOLISCHES BIBELWERK, *Die bessere Gerechtigkeit.* Matthäusevangelium. (Bibelauslegung für die Praxis 16) (206.) KBW, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM 19.80.

GRESHAKE G. / LOHFINK G., *Bittgebet — Testfall des Glaubens.* (Grünewald-Reihe) (104.) Mainz 1978. Snolin DM 14.50.

HENRIX H. H. / STÖHR M., *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen.* Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 8) (256.) Einhard-V., Aachen 1978. Kart. lam. DM 11.50.

HOFFMANN NICOLAS, *Therapeutische Methoden in der Sozialarbeit.* (Beiträge zur klinischen Psychologie, hg. v. M. Perrez) (276.) Müller, Salzburg 1977. S 273.—, DM 39.—, sfr 45.—.

INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen.* Heft 6: Maria. (40.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1977. DM 6.50.

KASPER WALTER / LEHMANN KARL, *Teufel — Dämonen — Besessenheit.* Zur Wirklichkeit des Bösen. (148.) (Grünewald-Reihe) Mainz 1978. Kart. DM 16.80.

KORHERR EDGAR JOSEF, *Ja zum Religionsunterricht.* (Botschaft und Lehre, Bd. 13) (165.) Styria, Graz 1978. Kart. lam. S 148.—, DM 19.80.

MÜLLER-WELSER WOLFGANG M., *In deiner Hand.* Gebete und Betrachtungen in der Heilszeit der Krankheit und Genesung. (160.) Herder, Freiburg 1978. Snolin DM 12.80.

PICHLER I. / PRÖLL F., *Paramente,* Meßkleider aus vier Jahrhunderten. (Schlägler Ausstellungskatalog 5) (57.) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Kart. lam. S 20.—.

REINHARDT RUDOLF, *Tübinger Theologen und ihre Theologie.* Quellen und Forschungen zur Geschichte der Kath. Theol. Fakultät Tübingen. (Contubernium Bd. 16) (XIV / 378., 3 Tafeln) Mohr, Tübingen 1977. Ln. DM 52.—.

SAUER JOSEPH, *Lebenswege des Glaubens.* Berichte über: Mönchtum heute, Gemeinschaften Charles de Foucauld, Fokolar-Bewegung, Gemeinschaften christlichen Lebens, Schönstatt-Bewegung, Equipes Notre Dame. (247.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 24.80.

SCHIMMEL ANNEMARIE, *Denn dein ist das Reich.* Gebet aus dem Islam. (125.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 11.80.

SCHIPPERGES HEINRICH, *Hildegard von Bingen.* Mystische Texte der Gotteserfahrung. (216.) Walter, Olten 1978. Ln. DM/sfr 26.—.

SCHNEIDER REINHARD, *Der Englische Gruß.* (88.) Miriam V., Jestetten 1977. Kart. lam. DM 4.80, sfr 5.10, S 37.—.

SEUFFERT JOSEF, *Unter uns ist Gottes Geist.* Ein Buch zur Firmung. (116 S., 16 Abb., 4 Farbtafeln) Grünewald, Mainz 1978. Paperback DM 17.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SCHARRER SIEGFRIED, *Theologische Kritik der Vernunft* (Theol. Beiträge 1) (156.) Katzmann, Tübingen 1977. Kart. lam. DM 28.—.

Da nach Sch. eine apriorische Abgrenzung empirischer Sätze von bloßen „Hirngespinsten" nicht gelingt und bei der Feststellung der empirischen Basis die Übereinkunft der Gemeinschaft der Wissenschafter den Ausschlag gibt, bleibt keine rationale Grundlage für die Begründung empirischer Wahrheit übrig. Ein vorgängiges „Urvertrauen" rechtfertigt aber 1. die Anwendung der Sprache, 2. die Anwendung der Logik als Norm und 3. die Berufung auf die Praxis empirisch-wissenschaftlichen Tuns. Dieses Urvertrauen entspricht genau dem atl Wahrheitsbegriff: Wahrheit ist Tat, auf die man sich verlassen kann. Sie gründet in der Person. Die Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit... ist Wahrheit der Person. Wahrheit als Vertrauen in diese Person ist die existentielle Grundlage des wissenschaftlichen Tuns. Gottes Wort (in der Botschaft Jesu) stellt den Menschen nun vor das Gericht, dem er sich durch alle möglichen Immunisierungsstrategien verschließen will. Der Mensch findet immer Ausreden, um sich nicht in totalem Vertrauen öffnen zu müssen.

Diese These des Vf. steht und fällt mit der Behauptung, daß es keine Abgrenzungsverfahren zwischen empirischer Wahrheit und „Hirngespinsten" gibt. Um zu zeigen, daß wissenschaftliches Tun, da es intersubjektiv kontrolliert sein soll, der Sprache und der Mitteilung bedarf, hätte Sch. nicht so weit ausholen müssen. Doch: Was bedeutet hier Vertrauen? Hat die Vernunft total ausgespielt? Wird sie erst Vernunft, wenn sie auf Vertrauen gründet? Ist Vertrauen hier bloß ein anderes Wort für Evidenz, bzw. für Übereinkunft? Sind die Ausdrücke Evidenz und Vertrauen überhaupt fruchtbar bei der Lösung wissenschaftlicher Probleme? Läßt sich nicht dieses (leider in der Praxis so leicht manipulierbare) Gefühl des Vertrauens durch sachliche Argumente ersetzen?

Mir scheint der Poppersche Standpunkt nicht so ausweglos zu sein, wie Sch. (nach Stegmüller) ihn zeichnet: Weder im apriorischen Teil: Denn Es-gibt-Sätze entstehen durch Weglassen der Orts- und Zeitangaben aus Basissätzen (sie stellen gegenüber den All-Sätzen gerade die falsifizierende Instanz dar); noch auch im aposteriorischen Bereich: Denn ein Basis-Satz soll intersubjektiv kontrolliert sein. Hier muß man sich sprachlich-begrifflich einigen. Sprache aber wird durch ihren Gebrauch fixiert; ihr zweckmäßiger Gebrauch hinsichtlich des beobachteten Gegenstandes liegt vor der intersubjektiven Einigung allein in der Verantwortung des einzelnen. Theoretische (begriffliche) Fixie-

rungen haben ihre eigene Begründungsstruktur. Völlig anders ist jedoch die Begründungsstruktur (besser sollte man sagen: die Kontrollinstanz) bei Beobachtungen, wieder anders bei Mitteilungen. Die Einstellung (Husserl), die Thematizität (D. v. Hildebrand), das Wesentliche (Stegmüller, Weingartner) ist für die Kontrolle empirischer Wahrheit nicht der Mitteilungscharakter, sondern die Frage nach dem Inhalt der Mitteilung: Story or History! Zur Entscheidung dieser Frage gehört mehr als bloßes Vertrauen. Mit dem abstrakten Postulat einer praktischen Vernunft (= Vertrauen) wird nämlich für den konkreten Einzelfall keinerlei Entscheidung herbeigeführt.
Trotz dieser grundsätzlichen Schwierigkeiten kann man aus dem Buch viel lernen für das theologische Denken und das praktische Verhältnis zu Mensch und Gott.

Linz *Josef Zulehner*

OVERHAGE PAUL, *Die biologische Zukunft der Menschheit.* (240.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Kart. lam. DM 29.50.

Vf. ist durch seine wissenschaftlichen Arbeiten als Biologe und Anthropologe bekannt. Auch der diesbezüglich interessierte Theologe weiß um die Aussagekraft dieses Forschers durch die „Quaestiones Disputatae" (Nr. 7, 12/13, 20/21, 26/27). Im Vergleich zu „Das Problem der Hominisation" (Nr. 12/13) sieht man, welch ein konzentriertes Sachbuch mit den neuesten Erkenntnissen, Hypothesen und Ausgrabungsergebnissen der internationalen Forschung vorliegt.

Besondere Beachtung findet die gegenwärtige Verhaltensforschung z. B. die Beobachtung frei lebender Affen und die aufsehenerregenden amerikanischen Versuchsreihen, die darlegen, daß auch im Sprech-, Denk- und Abstraktionsbereich fließende Übergänge von der Tierwelt zum Menschen angenommen werden müssen. Spannend sind die Abschnitte über die Zukunft der Menschheit. Es werden die realen Arbeiten und Möglichkeiten der verschiedenen Wissenschaften, z. B. der Humangenetik, der Molekulargenetik, der Eugenik und der bedeutsamsten erbbiologischen Manipulationen und abschließend die Perspektiven mit ihren positiven Möglichkeiten, aber auch mit ihren Unsicherheiten und echten Gefahren für die Zukunft der Menschheit vorgestellt.
Dieses Buch bietet in allgemein verständlicher Sprache einen wohl einzigartigen Überblick über die angesprochene Thematik.

Linz *Josef Hager*

BROCH THOMAS, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin.* (Tübinger theol. Studien, Bd. 10) (553.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 82.—.

In der Einführung wird das Werk von Teilhard als eine „Schau" der Einheit vorgestellt. Am Ursprung der Grundgedanken steht nie das rationale Argument, der Begriff oder gar das naturwissenschaftliche Faktum, sondern die Schau, das innere Erlebnis, ein synthetischer Erfahrungsakt mystischer oder religiöser Prägung, der sich im weiten Maß der rationalen und analytischen Mittelbarkeit entzieht und daher Teilhard in den angesprochenen Wissenschaften heimatlos sein läßt.

Im 1. Teil: Neo-Anthropozentrik bietet Vf. einen detaillierten Durchgang durch die Teilhardsche „Phänomenologie", die im „menschlichen Phänomen" Anthropologie und Kosmologie zugleich umgreift. Der gesamte Prozeß der evolutiven Welt ist Durchsetzung und Selbstverwirklichung von Geist und Freiheit. Evolution ist die sich steigernde Korrespondenz von materieller Organisation und Komplexität einerseits und von „Bewußtsein", „Radialität", „Freiheit" andererseits, wobei dem geistigen Phänomen als Agens und zugleich auch als Ziel der Primat zukommt. Dieser Sachverhalt zeigt sich im tierischen Bereich als mit der Herausbildung des zentralen Nervensystems verbundene Zunahme an Individualisierung, Spontaneität und Umweltabhängigkeit; im Bereich des Menschen als reflektierte Individualität und Personalität und als aus der Reflexion entspringende Fähigkeit zur freien Wahl, zur schöpferischen Aktivität und Liebe; im Bereich der kollektiven Menschlichkeit als Fähigkeit zur immer perfekteren Beherrschung der natürlichen und der sozialen Fortschrittsgesetze, zur aktiven Übernahme der in ihr selbst sich fortsetzenden Evolution; und gipfelt schließlich im endgültigen Triumph von Geist, Personalität und Freiheit.

Die Gestalt, die die Menschheit im Prozeß ihrer künftigen Entwicklung annehmen wird, ist die einer „Übermenschlichkeit". Diese Totalisation der Noosphäre verweist auf einen Brennpunkt, in dem die kosmische Evolution der Einswerdung ihre Aufgipfelung in der kollektiven wie individuellen personalen Vollendung erfährt, im Punkt „Omega". Das Ende der Welt im Omega ist zugleich der Neubeginn im Bereich der Vollendung und die Heimholung in den göttlichen Seinsbereich.

Im 2. Teil: „La grande Option", wird das Problem der menschlichen Freiheit im engeren Sinn in Teilhards Werk untersucht. Die Fragen nach Determination und Freiheit, nach Möglichkeiten von Gut und Böse, von Gelingen und Verfehlen, von Fortschritt und Perversion werden in zwei großen Themenkreisen diskutiert. Der erste rollt das Problem der „Action" auf, die Relation von schicksalhafter Unausweichlichkeit und menschlicher Freiheit, die Eigenschaften

Omegas und letztlich den Ausbruch aus der Raumzeit.
In diesem Werk liegt nunmehr eine kritische Gesamtschau der ganzen Teilhard-Probleme vor. Es kann nur Staunen und Bewunderung erregen, daß B. das Pro und Contra so redlich, mit viel Literatur belegt, bewältigt hat. Es bleibt nur zu hoffen, daß dieses ausgezeichnete Werk nicht ein frommer „Grabgesang" für das Genie Teilhard bleibt, sondern dazu verhilft, das Anliegen dieses Mystikers neu zu beleben. Wenn es die bleibende Aufgabe der Verkündigung ist, die Heilswahrheiten glaubwürdig anzubieten, dann bleibt das System von Teilhard, bei aller Begrenztheit und wissenschaftlichen Uneinbringbarkeit seiner Ideen, nach wie vor das größte geistige Unterfangen dieser Art in unserer Zeit.

Linz *Josef Hager*

PAPENFUSS DIETRICH / SÖRING JÜRGEN, *Transzendenz und Immanenz.* Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. (Internationale Fachgespräche / Alexander-v.-Humboldt-Stiftung) (XVI u. 519.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Ln. DM 98.—.

Der Sammelband enthält die Tagungsbeiträge eines Symposions in Ludwigsburg (Okt. 1976). Die Hg. selber verzichten angesichts der Vielfalt auf einen thematischen Grundriß. Nicht einmal der offene Titel (jedenfalls der Haupttitel) deckt das Gebotene ab, wenn man Themen wie „Bedingtes und Unbedingtes in der Mathematik" oder „Ethik der Abschreckung" ins Auge faßt. Die 46 Beiträge werden global gegliedert: I. Glauben und Wissen (12); II. Gott und das Absolute: Wandlungen des Gottesbegriffs (10), Konzeptionen des Absoluten (8); III. Die politisch-soziale Welt im theol. und phil. Denken: Grundfragen politischer Theologie (3), Aspekte der Öko-Theologie (4), Moraltheologie und phil. Ethik (6), ideologiekritische Perspektiven (3). Ein Anhang verzeichnet die 73 Teilnehmer und eigens (mit Auswahlbibliographien) die Vf. der Beiträge.

Den Anfang macht *K. Hartmann* mit einer ernüchterten Bestandsaufnahme zur Konkurrenz spekulativ-phil. und theol. Wahrheit. Er bedauert den Rückzug der prot. Theologie von der Metaphysik, ist skeptisch — trotz ihrer hermeneutischen Revision — bezüglich der „supranaturalistischen Standfestigkeit" der kath. Theologie und ziemlich dezidiert über die praktisch gewendeten Theologien. — Wie eine positive Antwort auf seine Skepsis könnte man beispielsweise den grundsätzlichen Beitrag *F. Böckles* über Ethik mit oder ohne Transzendenz lesen. Gegenüber solch reflektierten Arbeiten, die den Hauptinhalt des Bd. ausmachen, wirkt eine Wortmeldung, wie die des venezolanischen Konsuls in Hamburg in ihrer schlichten Selbstsicherheit fast peinlich (der Teufel wird als das absolute Böse bestimmt, Gott wie selbstverständlich als das inexistente Ideal des Guten schlechthin, von dem es gleichwohl heißt, es — er werde, obzwar seine Realisierung sein Ende bedeuten würde...).
In der Einführung geben die Hg. Rechenschaft von der Entwicklung der geisteswissenschaftlichen Förderung der Alexander-v.-Humboldt-Stiftung. Einen Hauptschwerpunkt bildet in der Tat die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus sowie mit der Phänomenologie und mit Heidegger. Der Bezug auf diesen, und zwar auf sein spätes Denken, seitens japanischer Gelehrter ergibt den größten zusammenhängenden Block. „Eine erneute Synthese, wie zu Hegels Zeiten, kann nicht erhofft werden" (Hartmann, 28). Vielleicht nicht einmal ein umfassendes Verständnis, wenn man die unterschiedlichen Ausgangspunkte, Vorgangsweisen und Ziele Revue passieren läßt. In welchem Maß wird zumindest aufeinander gehört? Immerhin hat der Leser die Vortragenden nun beisammen und kann sie für sich ins Gespräch bringen. Insofern liegt hier nicht bloß ein eindrucksvolles Dokument weitgespannter Arbeit und ihrer Förderung vor, sondern auch reiches Material und anregender Anstoß zu dem, was der Reihentitel im Vorgriff (der Theologe könnte sagen: „angeldlich") plakatiert: Internationale Fachgespräche.

Frankfurt/M. *Jörg Splett*

STEENBERGHEN FERNAND VAN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert.* (579.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 58.—.

Ein Standardwerk der Philosophiegeschichte wird hier in einer zuverlässigen Übersetzung zugänglich gemacht. Es handelt sich dabei um eine echte Philosophie*geschichte*. Die Philosophie des 13. Jh. wird in engstem Zusammenhang mit der *Entwicklung des phil. Unterrichts* an den Zentren der Wissenschaft, Paris und Oxford, dargestellt und dadurch dem Leser ein äußerst lebendiges Bild vom Werden der scholastischen Synthesen des 13. Jh. geboten.

St. schreibt eine sehr detaillierte Geschichte der phil. Strömungen des 13. Jh. Die großen Philosophen (Albert, Bonaventura, Thomas v. A.) haben ihre Stellung in der Tradition, die sie aber in unverkennbarer Eigenart gemäß dem ihnen je eigenen Grundanliegen zu gestalten suchen. Damit hat St. die Geistigkeit und Eigenart mittelalterlicher Philosophie treffend gekennzeichnet. Er sieht das 13. Jh. unter dem Blickpunkt des Eindringens des Aristoteles in eine christliche, von der Theologie beherrschte Gedankenwelt. Die damit hervorgerufenen Probleme und Schwierigkeiten werden sehr gründlich dargestellt, wogegen die positive Lehrentwicklung im Sinne einer Problemgeschichte phil. Teilgebiete weitgehend zurücktritt.

Diese Philosophiegeschichte ist aber auch eine Geschichtsschreibung der phil. Interpretation des 13. Jh., eine *Forschungsgeschichte*. Die Literatur und die Hauptrichtungen der Interpretation seit dem 19. Jh. sind kritisch betrachtet, was nicht zuletzt aus der regen Rezensionstätigkeit des Vf. zu erklären ist. St. vertritt in den Fragen des heterodoxen Aristotelismus und Augustinismus seine eigene, präzise und historisch bestens fundierte Sicht, die er in den langen Jahren seines Forschens erworben hat. So ist diese deutsche Ausgabe des 1966 erschienenen Standardwerkes zugleich eine kritische Geschichte der Forschungsergebnisse des Vf., was ihm über alle hervorragende Sachkenntnis hinaus eine sehr persönliche Note verleiht.

Schlägl *Ulrich G. Leinsle*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Testaments*. Bd. 5: Die Propheten des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts. (182.); Bd. 6: Die Propheten seit dem 4. Jahrhundert. (134.); Bd. 7: Prophetenerzählungen. (195.) Mohn, Gütersloh 1976/1977. Paperbacks DM 32.—, 28.—, 42.—.

Mit diesen 3 Bd. liegt Fohrers Übersetzung und Interpretation der atl prophetischen Texte abgeschlossen vor (zu Bd. 1—4 vgl. meine Rez. im ThPQ 124/1976, 291—293). *Bd. 5* behandelt nach einer Skizze der Geschichte Israels im ausgehenden 6. u. 5. Jh. v. Chr. Prophetentexte in den Spuren Deuterojesajas (z. B. Jes 34—35; 60—62; Zeph 3, 16—20), Haggai u. Sacharja (Sach 1—8), Worte unbekannter Propheten um die Jh.-Wende (z. B. Jes 66, 1—4; 56, 1—57, 13; 59), Maleachi und schließlich Worte unbekannter Propheten des 5. Jh. v. Chr., deren Anteil Fohrer besonders hoch veranschlagt (110—176) u. der eschatologischen Verkündigung zuordnet, so z. B. den Zyklus Micha 4—5 (Jes 2, 2—4), Verheißungen des Heils der Endzeit (u. a. Jes 9,1—6; 27,1—6.12 f; 29,17—24; 30,18—26; Jes 57,14—21; Am 9, 13 ff; Hos 2,20; 11,10; Jer 23,3—6) sowie Sprüche über die Völker in der Endzeit (Völkersturm — Gericht — Bekehrung: z. B. Jes 14, 1—23; 19, 1—15; 24, 1—25, 10; 29, 1—7; 30, 27—33; 33, 1—6; Sach 8, 20—22; Jer 16, 19—21).

Bd. 6 erläutert nach einem Blick auf den letzten Abschnitt atl Geschichte Joel, Sacharja 9—11 u. 12—14, Worte weiterer unbekannter Propheten, die z. T. wieder Israel in der Endzeit gelten wie Jes 10, 16—26. 33 f; 11, 1—9. 10. 11—16; 33, 7—24; 52, 1—6 65; 66, 5—24; Jer 33, 2—18. 20—22. 24—26, sowie den herrschenden Fremdmächten u. den Völkern. Bemerkenswert ist die Aufnahme von 8 Psalmen, die nach Fohrer Prophetensprüche darstellen oder enthalten (Ps 45. 50. 60. 81. 82. 85. 95. 110) sowie der Hinweis auf prophetische Gestalten im frühen Judentum im Werk des Flavius Josephus.

Bd. 7 gilt den erzählenden Prophetenüberlieferungen: Einzelüberlieferungen in den Königsbüchern u. in der Chronik, den Elia- u. Elisazyklen, der Jesajaüberlieferung Jes 36—39 (2 Kön 18, 17—20, 19), erzählenden Partien der Jeremiaüberlieferung (Jer 26; 19, 1—20, 6; 36; 35; 27—28; 29; 34, 1—22; 32, 1.7—44; 37, 3—43, 7.8—13; 44) u. schließlich dem Buch Jona.

Gegenüber einer verbreiteten z. T. einseitigen Festlegung der vorexilischen Propheten als Künder unabwendbaren Unheils erscheint mir die Hervorhebung auch des Umkehrrufes bei Fohrer beachtenswert. Als Ergänzung zur Isolierung und gewiß hypothetischen Einordnung von Worten unbekannter Propheten bleibt die Lektüre der Texte im Buch- u. Kanonzusammenhang als Aufgabe.

Fohrers Zusammenfassung seiner Prophetenin terpretation, die dankenswerterweise in Bd. 7 durch einen Index erschlossen ist, ermöglicht eine rasche und prägnante Information zu allen atl Prophetentexten und wird als Frucht umfassender Forschertätigkeit zweifellos ihren Platz behaupten.

Graz *Johannes Marböck*

BAUER J. B. / MARBÖCK J. (Hg.) *Memoria Jerusalem*. (FS F. Sauer) (238.) Akadem. Druck, Graz 1977. Kart. lam. S 180.—.

Ein Dutzend Beiträge füllen diese Festschrift; sie einzeln zu würdigen, ist dem Rez. nicht möglich. *G. Molin* schreibt zum Problem von einem Chaoskampf in „Israels Glaubensansichten über Entstehung und Ordnung der Welt" (28). Nach allem für und wider ist ihm zuzustimmen, daß man in Israel einen Chaoskampf im Sinn von Enuma elisch nicht gekannt hat (15). — *F. D. Hubmann* untersucht, ob Jes 35 konkret von einem Zug zum Zionsberg in Jerusalem spricht (etwa im Sinn eines Deutero-Jesaja), oder ob es hier um die Zusage einer eschatologischen Heilszeit geht. Mit literar- und stilkritischen Überlegungen skizziert er den ursprünglichen Text (37 f), der vorexilisch sei und auf eine endzeitliche Erneuerung hinweise. — *H. Eising*, Das Menschenleben im Buche Ijob, bringt die „Vielfalt der Bezeichnungen des Lebens im Ijob" (49) mit dem Eingeständnis, daß man „damit rechnen muß, daß die guten Seiten des Lebens zu kurz kommen" (51), was mit der Problemstellung des Buches zusammenhänge.

J. B. Bauer, Fachmann in der Patristik, schreibt über „Zions Flüsse" (Ps 45/46, 5) im Blickfeld der patristischen Exegese. Nach textkritischen Voruntersuchungen und einem Rundgang durch die Moderne werden Philon, Origenes, Eusebius v. C., Cyrillus v. J. u. a. Exegeten des Ostens befragt. Im Westen hat Augustinus (89) am nachhaltigsten gewirkt, der in diesem „Fluß und seinen Bä-

chen" ein Bild vom Geiste Gottes und den Schleusen seiner Gaben sieht. Über Cassiodor hat sich diese Auffassung durchgesetzt bis zu den Mondseer-Glossen unserer Heimat (91). — *J. Marböck* weist in seinem Referat „Das Gebet um die Errettung Zions (Sir 36, 1—22) im Zusammenhang mit der Geschichtsschau Ben Siras" hin auf „die Bedeutsamkeit der Weisheit Ben Siras für die jüdische Religions- und Geistesgeschichte" (93) am Vorabend der Makkabäerzeit und versucht, einen Schritt weiter zu tun zur Einordnung Ben Siras. M. findet im „Lob der Väter" (Sir 44—50) echte geschichtliche Kontinuität, die sich zeigt in der leidenschaftlichen Bitte um Gottes Eingreifen für den Zion (102), „In dieser Bitte wird zugleich neu offenbar, daß Gottes Wege mit seinem Volk und mit seiner Stadt und seine geschichtliche Offenbarung vor der Welt nie völlig mit den Hoffnungen und Erwartungen der Menschen zusammenfallen" (115). Sir 36, 1—17 zeigt, daß und wie Israel „die Erfahrung dieser Differenz bewältigt hat durch ständigen Rekurs auf Gottes Tat und Wort in der geschehenen Geschichte" und im Glauben, daß der Gott der Vorzeit sich selbst treu geblieben ist und sein Volk nicht verlassen kann.

In Verehrung seines Kollegen F. Sauer, dessen Leben durch das Motiv „Jerusalem" gezeichnet ist, bringt *F. Zehrer* „Gedanken zum Jerusalem-Motiv im Lukasevangelium". Es ist anregend, diesen Gang durch das Lk-Ev zu machen, der uns die Hl. Stadt noch vertrauter und liebwerter macht. „Mit einer Szene im Tempel zu Jerusalem hat Lukas sein Evangelium beginnen lassen; im Tempel läßt er es ausklingen." (127). — *P. Trummer* referiert über „Die Bedeutung Jerusalems für die ntl Chronologie" und gesteht ehrlich, daß es hier nichts wesentlich Neues mitzuteilen gibt. In der zeitlichen Einordnung der echten Paulusbriefe erscheint der Römerbrief als das Testament des Paulus (133). „Wie das Evangelium den Weg Jesu ins Leiden als einen Weg nach Jerusalem darstellt, so schildert die Apg doch auch ihrerseits deutlich unter veränderten Vorzeichen den Weg des Evangeliums in der Gestalt des Verkünders Paulus als von Jerusalem weg — in alle Welt" (142). — *F. Zeilinger* behandelt „Das himmlische Jerusalem". Untersuchungen zur Bildersprache der Johannesapokalypse und des Hebräerbriefes. In der Antithese vom „Neuen Jerusalem, der Heiligen Stadt" und „Babylon, der Großen Stadt" wird hingewiesen, daß die Eschata bereits bestehende, transzendente und erfahrbare Wirklichkeit sind (150). — *K. Jaroš* berichtet über „Grabungen unter der Erlöserkirche in Jerusalem." Eine anregende Studie mit 6 Abbildungen von Grabungs- bzw. Orientierungsplänen.

Cl. Schedl kann natürlich in der Reihe der Gratulanten nicht fehlen. Er schreibt immer originell, auch diesmal: „Änderung der Gebetsrichtung (qiblah) von Jerusalem nach Mekkah." Exegese von Sure 2, 142—152. Davon überzeugt, daß alles „nach Maß und Zahl" aufgebaut ist, untersucht er mit instinktsicherer Findigkeit die Grundstruktur der Sure und knüpft daran einen Exkurs über deren logotechnischen Aufbau, der interessante Konstruktionen und Kombinationen aufweist und Bewunderung abringt. — *Ph. Harnoncourt* liefert den Beitrag „Jerusalem in den Liedern des neuen Gesangsbuches Gotteslob." Er fragt: „Was bedeutet Jerusalem im Kirchenlied?" „Es ist Sinnbild für die Kirche, für den Neuen, Ewigen Bund, für die verheißene Vollendung" und bringt dazu ausgewählte Beispiele als Belege. — Den schönen Schlußstein setzt der Grazer Dogmatiker *W. Gruber:* „Jerusalem — Wegzeichen der Hoffnung." Die „kommende und bleibende Stadt Jerusalem" ruft zur Entscheidung für die Zukunft, die sich nur in bezug auf das absolute — nicht auf ein vorläufiges und profanes — Heil treffen läßt. Die Erwartung der „kommenden und bleibenden Stadt", d. h. des Zusammen-Einsseins Gottes mit den Menschen, schließt Offenheit und Freiheit für jene Universalität ein, die nur in Christus verbürgt ist (231). In ihm steigt das Neue Jerusalem herab. Es ist echte Zu-kunft, Entgegenkommen Gottes, Ad-vent und darauf zielt unsere christliche Hoffnung. Doch darf Jerusalem nicht reine Erwartung sein. „Die Stadt soll auch von uns miterbaut werden" (236).

Zu dieser würdigen Ehrengabe kann man den Gefeierten, seinen Gratulanten wie dem Verlag herzlich beglückwünschen!

Linz *Max Hollnsteiner*

MEYER IVO, *Jeremia und die falschen Propheten* (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 13). Freiburg-Göttingen 1977.

Diese überarbeitete Dissertation des Autors möchte „die exegetischen Begründungen nachliefern für jene Sicht des Jeremiabuches und des Prophetenkonfliktes, wie sie in HOSSFELD F. L. / MEYER I., Prophet gegen Prophet, dargestellt wurde" (9). M. setzt an bei Jer 26. Eine flüchtige Durchsicht zeigt, daß nicht mit einem geschlossenen Bericht zu rechnen ist. Die Einzelanalyse belegt dann, daß Kap. 26 aus zwei Hauptsträngen besteht, deren einer mit dem Urteil in V. 16 endet und der Form nach als ein „Lehrzuchtverfahren" (36) bestimmt wird. Der andere stellt eine Erweiterung dar, die hauptsächlich aus den Versen 17—24 besteht und dazu dient, den geschilderten Vorgang als „Station auf dem Leidensweg eines Propheten" (39) zu zeichnen, wodurch er zugleich auch Teil eines größeren Textzusammenhangs, etwa einer „Leidensgeschichte" wird. Daraus folgert M. für die Analyse der weiteren Texte, daß mit einer Bearbeitung zu rechnen ist, die eine Vorliebe für besondere Phrasen

erkennen läßt und von der theologischen Linie geleitet ist, „die gesamte Verkündigung des Propheten ... in Konflikt mit dem gesamten Volk" (45) zu sehen. Da diese sprachlichen Eigenheiten nicht auf Kap. 26 beschränkt sind, sondern sich im ganzen Jeremiabuch finden, vermutet M., daß es sich bei diesem Bearbeiter um den „Verfasser der Prosareden" bzw. den „Herausgeber eines Jeremiabuches" (45) handeln könnte.

Der 2. Abschnitt (47—65) behandelt Jer 14, 10—16, ein Stück, das durch seine Prosagestalt innerhalb des poetischen Kontextes Aufmerksamkeit erregt. M. zeigt durch eine sorgfältige Analyse, die durch einen umfangreichen wortstatistischen Exkurs abgestützt wird, wie der Bearbeiter mit großem rhetorischen Aufwand zu einem grundsätzlichen theologischen Urteil ansetzt, um „das Versagen der Prophetie anläßlich des bevorstehenden Gerichts, der Zerstörung Jerusalems" (65) nachzuweisen. Im 3. Abschnitt (67—110) wendet sich M. den ersten 6 Kap. des Jeremiabuches zu, um zu überprüfen, wie weit die dort befindlichen, einschlägigen Stellen zum Thema von der Redaktion bearbeitet wurden. Von den Stellen weist 2, 8. 26 deutlich jene für die Redaktion typische Tendenz auf, das allgemein angekündigte Gericht auf die führenden Stände anzuwenden. 2, 30 und 4, 9 f können Jeremia nicht abgesprochen werden, weisen aber ebenso wie 5, 12—14 verschiedene Zusätze auf. 5, 30 f ist nach M. schließlich „die erste authentische Polemik Jeremias ... gegen seine Berufskollegen" (99), die im letzten Text (6, 9—15) noch eine Verschärfung erfährt.

Im letzten Abschnitt (112—140) untersucht M. die große Komposition in Jer 23, 9—32. Einem ersten Wort, V. 9—12, das noch nicht spezifisch gegen die Propheten gerichtet ist und als echt gelten kann, folgt ein redaktioneller Abschnitt, V. 13—15, der schon klar von der Schuld der Propheten spricht. Auch der letzte Teil, V. 16—32, ist ein Produkt der Redaktion, die echte Sprüche teils bloß miteinander verklammerte, teils aber durch Zusätze aktualisierte. Was uns somit in Kap. 23 vorliegt, ist eine Sammlung, deren Ziel es nach M. ist, vor dem Volk die Echtheit der anderen Prophetie zu bestreiten. Daher könnte diese nicht sicher datierbare Sammlung als Pamphlet in Jerusalem zirkuliert haben.

In der Zusammenfassung hebt M. nochmals hervor, daß die von ihm untersuchten Texte als „Versuchsbohrungen" zu verstehen seien, die die „literarische Stratigraphie des Jeremiabuches" (141) erhellen sollen. Dankenswert ist sein Versuch, die Arbeit der Redaktion von dem Vorurteil zu befreien, daß sie nur Verwässerung der ursprünglichen Verkündigung des Propheten sei, auch wenn man zu Einzelheiten seiner Analysen oft ein Fragezeichen setzen möchte und nicht immer von der Schlüssigkeit der Argumentation überzeugt ist. Die Skizze von der wachsenden Gegnerschaft zwischen Jeremia und seinen Berufskollegen, die M. am Schluß seiner Untersuchung vorlegt (145 f), muß als wertvolles Ergebnis in einer für das Jeremiabuch außerordentlich wichtigen Frage bezeichnet werden.

Graz *Franz D. Hubmann*

KEEL OTHMAR, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.* Am Beispiel der Psalmen. (Studienausgabe) (392 S., 24 Bildtafeln, 524 Zeichnungen), Benziger, Zürich / Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn ²1977. Brosch. lam. sfr 48.—.

Der Fribourger Alttestamentler legt die 2. verb. und erg. Aufl. seines großartigen und hervorragenden Werkes von 1972 vor, das einen besseren Zugang zu den Psalmen auf Grund der altorientalischen Ikonographie schafft als viele andere exegetische Literatur zum Thema. Der Bd. ist etwas verkleinert (wodurch die Strichzeichnungen nur gewinnen), broschiert und als Studienausgabe deklariert. Das Werk ist bereits international so bekannt, daß es kaum noch einer Empfehlung bedarf. Die 1. Aufl. wurde in dieser Zeitschrift, Band 122 (1974) 384 f, sowie in vielen anderen Zeitungen, Zeitschriften und Fachzeitschriften ausführlich besprochen und hat mit überwiegender Mehrheit die Zustimmung der Fachkollegen aus aller Welt erhalten. Die Berichtigungen und Ergänzungen zur 1. Aufl. (333—348) bereichern sie um 21 Abbildungen, zahlreiche neue Literatur wird verarbeitet. Neu hinzugekommen ist das Sachregister (381—387), eine kurze altorientalische Chronologie (389) und eine Karte über Ägypten und Vorderasien (390—391).

Das Buch sollten nicht nur Exegeten, sondern alle studieren, die mit den Psalmen ex offo zu tun haben (Priester, Religionslehrer, Studenten der Theologie). Aber allen an der Bibel Interessierten sei der prachtvolle Band empfohlen. Ich persönlich kann nur sagen, daß es seit Erscheinen der „Bildsymbolik" kaum mehr verantwortlich ist, im akademischen Lehrbetrieb von den Psalmen zu sprechen, ohne den Weg über die altorientalische Ikonographie den Hörern darzubieten.

Linz *Karl Jaroš*

LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Wörter.* Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. (254.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 29.80.

Komplizierte Methodendiskussionen und zahllose Analysen von Detailfragen verbarrikadieren heute offenbar vielen theologisch interessierten Laien, aber auch Seelsorgern den Zugang zur biblischen Botschaft. So mehren sich die Stimmen, die eine wissenschaftliche Exegese als den normalen Glauben störend empfinden und die eine andersartige Schriftauslegung fordern. N. Lohfink

hat sich diesem Problem des „Zugangs des Christen zur Hl. Schrift" gestellt: theoretisch in einem jüngst in „Geist und Leben" publizierten, gleichnamigen Artikel (1978, 55—68), praktisch in dem vorliegenden Buch. Die darin gesammelten und stets auf ihre pastorale Aktualität überarbeiteten Vorträge beweisen, daß die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft unaufgebbare Grundlage und belebende Kraft jeder christlichen Spiritualität bleiben. Im verantwortungsbewußten Eingehen auf die gegenwärtige kirchliche und gesellschaftliche Diskussion hat L. versucht, „alle unsere großen Wörter in den Netzen des Alten Testaments zu fangen." Die folgenden Momentaufnahmen der 15 Schlüsselbegriffe einer nachkonziliaren Ära können freilich das breite Spektrum der geistreichen und zugleich amüsanten Übersetzung atl Theologie für unsere Welt nur andeuten, ja wollen letztlich nur das „nimm und lies" motivieren.

In der „gemeinsamen Sache des Alten Testaments und dieser Jahre" geht es beim ersten Reizwort um die *„Einheit"*, die große Sehnsucht der ökumenischen Bewegung, von der man freilich in den getrennten Reichen Israel und Juda erst dann zu träumen begonnen hat, als alle realen Chancen bereits vertan waren. Der *„Pluralismus"* in der Kirche scheint bei vielen Gläubigen einen Kulturschock und eine Plausibilitätskrise ausgelöst zu haben, nicht unähnlich jener, die Juda unter der assyrischen Herrschaft erdulden mußte, und von der die deuteronomische Theologie zeigt, wie sie bewältigt werden kann. Angesichts des negativen Schlagwortes *„Herrschaft"* beweist die deuteronomische Theologie, daß die Gottesherrschaft gerade die Aufhebung menschlicher Herrschaft mit sich bringt. Der Verfassungsentwurf des Deuteronomiums, der ganz im Dienst der Tora und des freien Charismas steht, kann auch wertvolle Impulse für eine kirchliche *„Gewaltenteilung"* geben. Die Geschichtstheologie des sogenannten kleinen historischen Credos läßt das Deutungsmodell *„Heilsgeschichte"* als fragwürdig erscheinen. Was das AT wirklich mit *„Befreiung"* und mit *„Gottesvolk"* meint, zwingt zu einer Neufassung und zu anderem Gebrauch dieser modernen Begriffe. Die polytheistische Redeweise des ATs sollte bewußt machen, daß es verschiedene legitime Sprachen für die Beschreibung des Geheimnisses *„Gott"* gibt und daß trotzdem nicht alle darin ausgedrückten religiösen Erfahrungen den gleichen Offenbarungsanspruch erheben können. Die schwer verständlichen Anschuldigungen der Feinde etwa in den Psalmen lassen sich als *„Projektionen"* der subjektiven Erlebnissphäre begreifen und helfen durch ihre Artikulation im Gebet zur Bewältigung der seelischen Not. Der Mythos vom unbegrenzten *„Wachstum"* wird heute gern den Bibelgläubigen angelastet — und doch hat bereits die Priesterschrift zu den Problemen der Übervölkerung sowie der Ausbeutung der Natur durch menschliche Technik eine modern anmutende Stellung bezogen. Die Priesterschrift bezeugt auch für die *„Zukunft"* das Ideal einer stabilen Welt. In ihr werden auch Arbeit und *„Freizeit"* vor Entfremdung bewahrt. Die Sünde aller Menschen, die *„Gewalt"*, aber auch die Sünde der Auserwählten lauern dort, wo sich diese um die Verwirklichung des richtigen Lebens in dieser Welt drücken. Die umfassende Rede des ATs über die *„Liebe"* von Gott und Nächstem beweist, daß das NT gegenüber dem AT keine inhaltlich neuen Normen, kein erhabeneres Ethos beansprucht, sondern dessen christologische Motivation. Das freie *„Charisma"* bildet nicht nur die Not kirchlicher Ordnungshüter, sondern als letzte Unfaßlichkeit Gottes selbst auch die Last seiner Propheten.

Das Buch bietet eine faszinierende Synthese von anspruchsvoller, bestens fundierter Bibelwissenschaft und brennend aktueller theologischer wie spiritueller Thematik. Dem Fachmann werden (vor allem auf den Gebieten des Deuteronomiums und der Priesterschrift) zahlreiche neue und wertvolle Einsichten geschenkt. Zugleich aber findet der Laie hier eine packende Einführung in die ihm noch weithin unvertraute Welt des ATs, deren Attraktion noch durch die Lebensnähe, die bilderreiche und klare Sprache sowie die Brillanz der Darstellung gesteigert wird. Eigentlich bedarf diese Vortragssammlung keiner Empfehlung. Sie wird (wie die beiden früheren derartigen Bd. „Das Siegeslied am Schilfmeer" und „Bibelauslegung im Wandel") in kürzester Zeit zahlreiche Leser gefunden haben.

Wien *Georg Braulik*

BLANK JOSEF, *Das Evangelium nach Johannes.* 2. Teil. (309.) 3. Teil (223.) (Geistl. Schriftlesung 4/2 u. 4/3 hg. v. Trilling) Patmos, Düsseldorf 1977. Linson DM 22.—, bzw. 17.80.

Wer das Joh.-Ev. gesellschafts- und institutionskritisch auslegen will, steht vor einer Schwierigkeit: kein anderes Evangelium spricht von der „Welt" so distanziert wie das vierte. Auch wenn man hinter der „Welt" bei Joh nicht den Inbegriff der sozialen Bezüge des Menschen, sondern die Menschheit sieht, insofern sie sich dem Anruf des Offenbarers entzieht, bleibt diese „Weltdistanz" des 4. Evangelisten schwer zu überwinden. Er scheint an den Ordnungen dieser Welt zumindest nicht interessiert. Dieser Eindruck hat etwa L. Schottroff dazu bewegt, zur Entscheidung für Jesus und gegen den 4. Evangelisten aufzurufen. J. Blank, Schüler R. Schnackenburgs und Neutestamentler in Saarbrücken, wählt eine andere Lösung des aufgezeigten Problems. Sie wird schon in der

doppelten „Einführung" zu Bd. II des von ihm vorgelegten Kommentars deutlich, der die joh. Abschiedsreden (Joh 13—17) zum Gegenstand hat.

Nach B. besteht das Eigentümliche des Evangelisten Joh darin, Person, Werk und „Sache" Jesu in Freiheit wie Bindung gegenüber der Jesusverkündigung und -überlieferung der Vergangenheit für die Gegenwart zur Sprache zu bringen: „Der Rückbezug auf Jesus von Nazaret ist für ihn ebenso wichtig wie die Frage nach der Neuformulierung der Jesusbotschaft für die eigene Zeit." (II/11) Um das Anliegen des 4. Evangelisten zur Sprache bringen zu können, ist es notwendig, auf seine geschichtliche Situation zu achten (ebd.). B. ersetzt dabei weitgehend religionsgeschichtliche Ausführungen früherer Kommentare durch religionssoziologische. Das gnostische Problem etwa kommt kaum zur Sprache. Die eigentümliche „Weltdistanz" des Joh-Ev. wird durch den Minoritätenstatus der joh. Gemeinde in einer ihr feindlich gegenüberstehenden „Welt" erklärt (II/12). Die heutige Kirche blickt auf eine Vergangenheit zurück, in der sie lange Zeit hindurch als Majorität Herrschaft über Menschen ausübte. Diese Herrschaft in der Kirche und durch die Kirche muß aus der Rückbindung an Jesus heraus wieder abgebaut werden (vgl. die Ausführungen zur Fußwaschung und deren Deutung Joh 13, 12—20 oder den kritischen Abschnitt über den „Sieg des Glaubens" im Anschluß an Joh 16, 33, II / 239—247). Voraussetzung für eine solche Interpretation des Joh-Ev. ist bei B. die Annahme, die sich schon in seinem Frühwerk „Krisis" (1964) findet, daß auch die „ekklesiologische" Schicht im Joh-Ev., der die Deutung der Fußwaschung von Joh 13, 12—20 und die zweite Abschiedsrede mit dem Hohenpriesterlichen Gebet Joh 15—17 angehören, auf den Evangelisten selbst zurückgeht — eine Annahme, die in neueren Studien, auch im III. Bd. des Johanneskommentars von R. Schnackenburg, nicht mehr aufrechterhalten wird.

Formal fällt auf, daß B. die oft recht assoziativen, wenn auch engagierten Anregungen „Zur Meditation" im II. Bd. innerhalb des III. Bd. nicht wiederaufgenommen hat, dort vielmehr viel stärker am Text bleibt. Dieser Wandel in der Methode wird durch den Hinweis auf den „meditativen" Charakter des joh. Passionsberichts wohl nur ungenügend erklärt (vgl. III/7). Ansprechend beginnt B. zu Beginn des eigentlichen Passionsberichts mit einem Hinweis auf den Eingangschoral von Bachs Johannespassion (ebd.). Ein Hinweis auf die Deutung der Geduld Jesu in seinem Leiden nach Nietzsche verkennt freilich wohl die bissige Ironie des zit. Philosophen, für den Jesus nur in deutlichen Anführungsstrichen ein „guter Botschafter" ist (III/8). Die Struktur der einzelnen Abschnitte bei Joh wünschte man sich bei B. noch etwas deutlicher herausgearbeitet: es fehlt, auch in den Fußnoten, jeder Hinweis auf den Johanneskommentar des Amerikaners R. E. Brown. Die beigefügte Übersetzung sollte in einer späteren Aufl. überarbeitet werden; die jetzige ist, etwa in der Wortstellung oder der Übernahme des praesens historicum, zu wörtlich („Spricht zu ihm Philippus: Herr . .", 14, 8). Von solchen Schwächen abgesehen, bleibt der vorgelegte Johanneskommentar lesenswert, besonders für Leser, die eine Distanz gegenüber der Kirche besitzen, in der sie groß geworden sind.

Frankfurt/M. *Johannes Beutler*

STAUDINGER FERDINAND, *Heil ist Geschenk.* Biblische Meditationen. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 98.—.

Das Buch selbst ist ein Geschenk: es verhilft uns zum Beten mit der Bibel. Voraussetzung ist Bereitschaft zum Hören auf den Text, Glaubenssinn sowie Beachtung der menschlichen Redeweise Gottes (Vorwort). „Heil ist Geschenk — und Sendung", die grundlegende 1. Meditation verbindet den Bundesschluß am Sinai (Ex 24) mit Gal 4, 4 f und zeigt, daß Gott selbst die Initiative ergreift. Da es keine Selbsterlösung gibt, muß Jesus „Den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Torheit" sein. Jesus schenkt das Heil, darum gilt „Jesu Zeit ist Heilszeit". Das Christusbild wird gezeichnet in den Meditationen „Hirt und Herde" (Joh 10), „Ich bin da für euch", „Vom Herrschen und Dienen" (Mk 10, 45) und „Gottes Offenbarung in Fülle" (Hebr 1). Die Betrachtung „Diakonale Gestalten der Schrift" führt den Lebensdienst des Elija, den Zeugendienst des Täufers Johannes und den Caritasdienst der 7 Männer (Apg 6) vor Augen. Mit dem Titel „Warum gerade ich?" wird die Frage der Nachfolge angeschnitten und in verschiedenen Formen ausgeführt: als Begleitung Jesu, Bindung des Schülers, das Bildwort für „Jünger", die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, Glauben (bei Johannes) und der ethische Begriff der Nachfolge. Am ausführlichsten wird das Wort von der Selbstverleugnung sowie der Nachfolge im Kreuztragen (Mk 8, 34 ff) behandelt.

„Nicht mehr Knecht, sondern Freund" vertieft sich in die Christusfreundschaft, in das große Heilsgeschenk Jesu an seine Jünger. „Ergriffen von Christus" (Phil 3, 12 ff), so erlebt Paulus den Ruf der Gnade und seine Berufung zum Völkerapostel, der das Heilsangebot den Heiden bringt. Die Meditation „Vom einführenden Beistand des Geistes" (Joh 16, 12 ff) betrachtet den Geist als Lehrer und seine Funktion in der Gemeinde Christi. Der Paraklet, der „Herbeigerufene" belehrt, erinnert, führt in alles ein und ist so der eigentliche „Wegführer". Den Abschluß bildet das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11—32) „Umkehr ist Heimkehr zum Festmahl", das uns das Ungeheuerliche bewußt macht: Gott selbst sucht und liebt in

seinem Sohn Jesus Christus den Sünder. Mit einem erweiterten Vaterunser schließt St. sein wertvolles Buch.
In allen 12 Meditationen wird sich der Leser der beglückenden Tatsache bewußt, daß Heil Geschenk ist, das der Beschenkte nicht für sich behalten, sondern weiterschenken muß, um die Sendung eines Christen zu erfüllen.

Linz *Siegfried Stahr*

BUSSE ULRICH, *Die Wunder des Propheten Jesus.* Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 24) (IV u. 512.) KBW Stuttgart 1977. Kart. DM 46.—.

Mit dieser gekürzten Fassung seiner Dissertation wendet sich B. einem Bereich exegetischer Fragestellung zu, der bisher noch nicht ausreichend diskutiert wurde. Während zu Mt und Mk mehrere redaktionsgeschichtliche Arbeiten bezüglich der Wunder Jesu zur Verfügung standen, waren bei Lk solche Untersuchungen hauptsächlich auf Artikel beschränkt. Um diesem Mangel abzuhelfen, versucht B. das lukanische Verständnis der Wunder Jesu ausführlich zu erarbeiten.

Das 1. Kap. will über den Forschungsstand informieren (16—39); dabei zeigt sich die Vielfalt des Problems; wird auch offenkundig, daß die von H. Conzelmann vorgeschlagene heilsgeschichtliche Periodisierung bzw. auch die Theios-Aner-Christologie fraglich sind und zu keinem exakten Verständnis beitragen. Im 2. Kap. bringt B. lesenswerte Überlegungen zu den heute in der exegetischen Forschung üblichen Methoden (40—56). Der ausführliche 3. Abschnitt (57—336) bietet die Einzelanalysen der lukanischen Wunderperikopen, die nach B. in 5 Gruppen zerfallen: Wunder a) im galiläischen Frühling Lk 4, 14—43; b) in der judäischen Stadtmission Lk 4, 31—43; c) in der Zeit der wachsenden christologischen Erkenntnis der Jünger Lk 8, 1—9, 50; d) auf dem Weg nach Jerusalem Lk 9, 51—19, 28; e) in der Passion Jesu Lk 22, 47—53. Sie werden als Befreiungs- (a) bzw. als Errettungstaten (b—e) charakterisiert. Im folgenden faßt B. den Befund systematisch zusammen und versucht die Bedeutung der lukanischen Sicht zu interpretieren (337—450). Wie B. selbst formuliert, haben die Befreiungstaten Jesu die Aufgabe, „mosaikartig den soteriologischen Inhalt der Friedensbotschaft Gottes zu manifestieren und zu veranschaulichen" (422). „Jesus . . . erfüllt die prophetische Verheißung von Is 61, 1 f. Ihm, dem Realisator der Vorankündigungen der Propheten, ist auch nach Lukas ihr gewaltsames Geschick vorherbestimmt" (423). Im Schlußkapitel (451—485) kommt B. nochmals auf die lukanische Bearbeitung der Tradition, die Struktur des Stoffes und auf das soziokulturelle Milieu des Evangelisten zu sprechen. Eine umfangreiche Bibliographie rundet die Arbeit ab.
Im Rückblick auf das ganze Buch kann man B. eine im Durchschnitt gute Kenntnis der Literatur und die Heranziehung aller heute gängigen Methoden zur Beurteilung der Texte bescheinigen. Die Fragestellung trifft ein echtes Anliegen, doch bleiben die Analysen oft zu allgemein und man wünschte sich vor einem solchen zusammenfassenden Überblick noch mehr gründliche, ins einzelne gehende Untersuchungen (wie etwa von F. Keck, J. Nützel oder W. Bruners). Abgesehen davon, daß eine genauere Exegese einzelner Perikopen vermutlich dort und da auch zu anderen Ergebnissen gelangt (man vergleiche etwa die Arbeit von Bruners zu Lk 17, 11—17), ist die Sprache des Buches etwas zu theoretisch, manche Resultate bleiben sehr blaß. Diese Anmerkungen sollen aber nicht übersehen lassen, daß sich der Autor an ein schwieriges Problem herangewagt hat und für ein umfangreiches Stoffgebiet eine These vorlegt, die für die weitere Diskussion einen nützlichen Ausgangspunkt bieten kann.

Linz *Albert Fuchs*

KIRCHENGESCHICHTE

HUBER AUGUSTINUS KARL (Hg.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien.* Bd. III (348.), Bd. IV (264.) Institut f. Kirchengeschichte, Königstein/Taunus 1973 und 1976. Kart.

Bd. III des „Archivs" stellt eine von mehreren zum Tausendjahrjubiläum des Bistums Prag erschienenen Festschriften dar. 5 der 13 Beiträge stammen aus der Feder des Hg. *V. A. Kaiser* handelt über die Gründung des Bistums Prag. Dabei hätte die Rolle des hl. Wolfgang, der der Abtrennung Prags von Regensburg zustimmte, m. E. schärfer herausgearbeitet werden können. Wenn Regensburg ohnedies nur relativ wenig Einfluß in Böhmen besaß (10), Bischof Michael sich aber einer Bistumsteilung dennoch heftig widersetzte (17), liegt es doch nahe, daß man den Nachfolger, eben Wolfgang, von vorneherein unter dem Gesichtspunkt auswählte, ob er der Trennung zustimme. Die willkommene Ergänzung bietet ein Aufsatz von *A. K. Huber*, der sich mit der Unterstellung Prags unter die Metropole Mainz befaßt und die Auswirkungen dieses Rechtsaktes höher veranschlagt als die bisherige Forschung. Interessant für die Nachbardiözese Passau ist es, daß auch in Böhmen die Archidiakonatsverfassung erst im 12. Jh. greifbar wird (36). Die übrigen Aufsätze können nur gestreift werden. Sie behandeln das Verhältnis Prags zu den Nachbardiözesen Olmütz und Meißen (*A. K. Huber* bzw. *W. Pfeifer*), die Gestalt des mittelalterlichen Theologen Johannes

Marienwerder (*H. Rossmann*, doch ohne Berücksichtigung der Ergebnisse von M. Borzyszkowski), die böhmisch-mährischen Zisterzienserklöster (*F. Machilek*) sowie kirchengeschichtliche Fragen des 19. und 20. Jh, wobei die Studie von *J. Rabas* über „Reformbewegungen im tschechischen katholischen Klerus" (die nicht mehr so negativ wie bisher gewertet werden) besondere Erwähnung verdient.

In Bd. IV schildert *J. Hüttl* die Verhältnisse in der „sudetendeutschen Administratur Passau (1939—1946)". Andernorts hat sich H. mit dem Regensburger und Linzer Verwaltungsanteil zur NS-Zeit beschäftigt. Auch in diesen ehemals anschlußfreudigen Gebieten ist der kath. Widerstand gegen das Regime unübersehbar gewesen. *J. Dichtl* und *K. A. Huber* stellen den Domvikar H. Dichtl (1802—1877) als eine Gestalt der kath. Restauration in Böhmen vor, *K. A. Huber* beschäftigt sich außerdem mit den Reformvorschlägen Kardinal Schwarzenbergs (1850—1885) auf dem Vaticanum I., die diesen Vertreter der Minorität als einen Mann der Mitte ausweisen. Ein ausgezeichneter Forschungsbericht von *V. Kaiser* ist dem hl. Johannes Nepomuk gewidmet. *F. Machilek*, der vorzügliche Kenner des böhmisch-mährischen Ordenswesens, erstellt einen Überblick über die dortigen Chorherrenstifte. Breiten Raum widmet er dem Reformkloster Raudnitz a. d. Elbe (gegründet 1333), dessen von der devotio moderna geprägter Frömmigkeitsstil auch nach Österreich ausstrahlte (St. Dorothea - Wien, Dürnstein, Herzogenburg, St. Florian, Klosterneuburg). Der von *H. Bachmann* herausgegebene Briefwechsel C. v. Höflers mit dem Papsthistoriker L. v. Pastor aus den Jahren 1877 bis 1896 ist interessant, weil jener die ultramontane Einstellung Pastors noch förderte.

Wir mußten uns mit knappen Hinweisen begnügen. Sie dürften genügen, die Fülle und Qualität des Gebotenen erkennen zu lassen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

REINGRABNER GUSTAV, *Adel und Reformation.* Beiträge zur Geschichte des protestantischen Adels im Lande unter der Enns während des 16. und 17. Jahrhunderts (Forschungen zur Landeskunde von NÖ., Bd. 21). (158.) Verein für Landeskunde von Niederösterreich und Wien, Wien 1976.

Das Buch bietet weniger eine zusammenhängende Darstellung zum Thema als interessante und wertvolle Bausteine. Einer Bestandsaufnahme des niederösterreichischen Adels folgen zehn Kurzporträts einzelner Standesvertreter sowie eine Würdigung der kulturellen Leistungen, wobei mehrmals betont wird, daß in diesem Punkt keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Konfessionen erkennbar sind. Abschließend wird — eher fragmentarisch — der Anteil des Adels an der niederösterreichischen Reformationsgeschichte behandelt. Bedauerlicherweise hat man die Anmerkungen, die (was an sich schon bedenklich ist) die Hälfte des Buches ausmachen, an den Schluß gestellt, was deren Benützung sehr erschwert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HABERL JOHANNA, *Favianis, Vindobona und Wien.* Eine archäologisch-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius. (X u. 224 S., 54 Abb., Faltkarte) Brill, Leiden 1976. Gld. 96.—.

Das Buch, dessen Vorwort hohe Erwartungen weckt, erweist sich auf weite Strecken als Produkt wissenschaftlichen Wunschdenkens. Die Ausgrabungen in Heiligenstadt in den 50er Jahren waren der Anlaß, die seit Otto v. Freising wiederholt geäußerte Hypothese Wien = Favianis zu „beweisen". Da Favianis jedoch eindeutig in Noricum, Vindobona aber in Pannonien gelegen ist, hat H. die Wien als Grenzfluß zwischen den beiden Provinzen angenommen. Favianis (dessen Name nach H. im mundartlichen „Wean" weiterlebt) sei die römische Zivilstadt, das östlich der Wien situierte Vindobona hingegen das Legionslager, an das noch die Bezirksbezeichnung „Wieden" erinnere. Schon diese unhaltbaren Etymologien wecken Zweifel an der sonstigen Beweisführung. Die Zelle des hl. Severin sucht H. in Heiligenstadt. Zugunsten dieser Annahme wird die Entfernungsangabe des Eugipp, nach der Favianis „centum et ultra milibus" von Passau gelegen sei (Vita Kap. 22), mit „200 Meilen" interpretiert (81), die 1 Meile Abstand der Zelle von Favianis wird nach einigen schlechten Hss. mit „5 Meilen" angegeben. Daß der Heilige den Weg nach Favianis *täglich* zweimal zurücklegte, was in diesem Fall 30 km ausmachte, bereitet H. keine Schwierigkeiten (84). Einen Hauptbeleg für die „neue" Provinzgrenze bilden zwei verschollene (!) Inschriften, aus denen sich eine Nachbarschaft von Favianis und Vindobona beweisen lasse (105); schon Mommsen hat aber an der richtigen Lesung durch die Kopisten Zweifel geäußert. Abb. 42 des Buches bringt mehrere in Wien gefundene Ziegelstempel als Beweis für die Stationierung der 10. Legion in „Favianis" (vgl. z. B. die Aufschrift: LXGPFAN; dazu Haberl, 192 f, 213). Die letzten drei Buchstaben sollen „Fa(vi)an(is)" bedeuten! H. hat aber selbst das „PF" an mehreren Stellen richtig mit „pia fidelis" aufgelöst (176, 187); somit ist das „F" bereits vergeben. „AN" ist eine Abkürzung für „Antoniana", womit die „legio decima" auf Caracalla (= M. Aurelius Antoninus) bezogen wird (vgl. Ausstellungskatalog „Vindobona", Wien 1978, 74, 278). Da H. Archäologin ist, wäre zu erwarten, daß das entsprechende Kapitel 7 der Kritik besser stand-

hielte. Ein Vergleich mit dem eben zit. Ausstellungskatalog enttäuscht auch diese Hoffnung.
Zur Literaturbenützung ist zu sagen, daß neuere Forschungsarbeiten, die nicht in das Konzept von H. passen, einfach übergangen werden: z. B. das NÖ. Ortsnamenbuch von *H. Weigl* (Wien 1964—1975), der mit Bezug auf H. verfaßte Artikel von *W. Steinhauser* „Noch einmal: Wien-Favianis" (in: Österreichische Namenforschung 1973, Heft 1, 38—51) sowie die gründliche Studie von *A. Aign* „Favianis und der hl. Severin" (Ostbairische Grenzmarken 1959, 168—200; 1962/63, 5—77; 1964/65, 9—70). Haberls Kronzeuge bleibt hingegen der Humanist *W. Lazius* (1514—1565).
Als Nicht-Archäologe war ich außerstande, alle Thesen des Buches einer Überprüfung zu unterziehen; wo diese möglich war, fiel sie nicht zu seinen Gunsten aus.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* 12. — 14. Lieferung (Sp. 161—480), Bautz, Hamm/Westf. 1976—1977. Brosch. DM 19.80 pro Lieferung.
Das mit Schwung vorangetriebene Lexikon wird sich bald als unentbehrliches Nachschlagewerk für Theologen, Historiker, Bibliothekare etc. erweisen. Wiederum verdient die Umsicht, der selbst entlegene Arbeiten nicht entgangen sind, unsere volle Anerkennung. Gelegentlich fallen allerdings kleine Ungenauigkeiten oder Mängel auf. So wird bei Kardinal *Galen* der Wandel von einer dem Nationalsozialismus eher aufgeschlossenen Haltung zur völligen Ablehnung des Regimes nicht erwähnt. Bei *Vinzenz Goller* kommt dessen große Leistung für die volksliturgische Bewegung mit keinem Wort zur Sprache; auch hieß sein Pseudonym „Berchthal" (nicht „Berthal"). Die Auswahl der Stichworte wird immer eine Ermessensfrage bleiben. Der Oberösterreicher bedauert freilich die Nichtaufnahme des Linzer Bischofs *Joseph Anton Gall,* der durch seine Schulreformen überregionale Bedeutung hatte. Daß *Paul Haupt* fehlt, ist vielleicht entschuldbar, daß aber der Konzilstheologe des Vaticanum I *Vinzenz Gasser* und die selige *Gisela* unbeachtet blieben, ist schwer verständlich. Beim Einsiedler Gunther vermisse ich bei den Literaturangaben die Aufsätze *J. Oswalds* sowie die neue von *G. Schwaiger* herausgegebene „Bavaria sancta". Auch in den vorliegenden Lieferungen werden hingegen so volkstümliche Arbeiten wie die von *W. Hünermann* (z. B. Sp. 207, 232, 637), ja sogar von *M. L. Thurmair-Mumelter* (Sp. 637) zitiert. Durch den Verzicht auf solch unergiebige Verweise könnte man Raum für zusätzliche Stichworte gewinnen. In diesem Zusammenhang möchte ich schon jetzt auf unseren Linzer Kirchenhistoriker *Matthias Hiptmair* verweisen (vgl. ThPQ 125, 1977, 91—99), vor allem aber auf den obderennsischen Statthalter *Adam Graf Herberstorff,* der nach der vorzüglichen Biographie von *H. Sturmberger* ja wohl kaum übersehen werden kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

Das Buch ist eine Stellungnahme zu dem, was als „Schwarze Theologie" (= STh) im Sinne einer Befreiungstheologie, im Unterschied zu afrikanischer Theologie verstanden wird. D. bemüht sich, die positiven Aspekte einer STh zu würdigen und erweist sich als objektiver Kritiker nicht nur der mit Afrika befaßten Weißen, sondern auch der Weißen Theologie. Jedoch ist es sein Anliegen, vor Fehlentwicklungen des theol. Denkens zu warnen und auch die STh auf die Mitte hin zu orientieren, die Mitte jeglicher christlichen Theologie bleiben muß: auf Christus, den Erlöser aller Menschen, nicht nur der Schwarzen, sondern auch der Weißen.
Nach einer Einleitung, in der die Problemstellung seiner Studie entfaltet wird, setzt sich D. im 1. Kap. mit den allgemeinen Motiven und Argumenten der STh auseinander. Das 2. Kap. analysiert die theologische Argumentation dieser STh. Schon hier wird auf existentialistische und andere „weiße" Einflüsse in der STh hingewiesen. Das 3. Kap. befaßt sich vor allem mit der Rolle der Soteriologie. Dabei werden sowohl schwarze als auch weiße kritische Stimmen zu Gehör gebracht. Im 4. Kap. wird die Frage einer „selbständigen" Theologie neben der abendländisch-weißen diskutiert. Es wird dabei das Positive selbständiger theol. Denkstrukturen als Instrument der Aktualisierung christlichen Glaubens unterstrichen. Freilich muß sich D. als systematischer Theologe die Frage stellen, welche Kriterien denn für eine solche „selbständige Theologie" gefordert werden müssen. Auf alle Fälle liegt jedoch in dieser STh, die numerisch zwar noch nicht sehr bedeutend in Erscheinung tritt, eine Herausforderung an die Theologie der Weißen. Christliche Theologie wird keineswegs bloß befragt, „...ob sie diese oder jene kosmetische Variation zu ertragen vermag, sondern sie wird in ihrer Gesamtheit zur Überprüfung der Wahrheit ihrer Fundamente wie auch ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt aufgefordert" (110). Diese Studie ist nicht nur den mit Afrika befaßten Theologen und Missiologen zu empfehlen, sondern stellt auch einen Beitrag zur grundsätzlichen theol. Diskussion unserer Zeit dar.

Wien *Anton Vorbichler*

GERLITZ PETER, *Gott erwacht in Japan.* Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. (Herderbücherei 618) (174.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 6.90.

Mit großer Sachkenntnis stellt G. neue fernöstliche Religionen dar, die auf dem Boden des Buddhismus und Shintoismus gewachsen sind, aber auch manche Berührung und Befruchtung von seiten der klassischen Hochreligionen, wie etwa auch des Christentums, erkennen lassen. In 7 Kap. wird eine Fülle von Material in sehr lesbarer Form zusammengetragen. Es werden die Ursachen der Entstehung der neuen Religionen in Japan untersucht, wobei besonders auf das Phänomen der Religion im säkularisierten Staat eingegangen wird. Nachdem im einzelnen die Lehren und Praktiken von Tenrikyo, Omoto, Rissho Kosei-kai, Itto-en und des Sekai Mahikari Bummei Kyodan dargestellt wurden, untersucht G. noch die neuen japanischen Religionen im Kontext der allgemeinen religiösen Weltlage.

Schon der Inhalt der Namen dieser neuen Religionen läßt den ungeheuer großen Aufbruch des Religiösen im säkularisierten Japan erkennen: die Lehre von der Wahrheit des Himmels, die Religion des großen Ursprungs, die Gesellschaft zur Errichtung von Gesetz und Gemeinde, der Garten des einen universalen Lichts, die Reinigung der Seele und die Ankunft des Erlösers. Daß es sich dabei nicht nur um kleine Splittergruppen handelt, sondern einen großen Teil des japanischen Volkes betrifft, wird durch die im Text beigebrachten Zahlenangaben klar. Um nur ein kleines Beispiel aus der Gesellschaft zur Errichtung von Gesetz und Gemeinde zu geben, die ihr Hauptquartier im Zentrum von Tokyo hat, sei folgendes aus dem Taschenbuch zitiert: „An den Festtagen sind es 50.000 Menschen, die hier zusammenkommen und in der Halle und auf den Rängen Platz nehmen. Anbetung und feierliche Stille umfängt die Gemeinde dann, wenn der große gestickte Altarvorhang mit den zwei Phönixvögeln aufgezogen wird und der goldene Buddha, das Symbol des barmherzigen Weltüberwinders, zum Vorschein kommt" (105).

Als Kritik an dem sehr empfehlenswerten Büchlein sei angemerkt, daß an mehreren Stellen Ausdrücke wie „Totenmesse", „Jahresgedächtnismesse" u. ä. vorkommen. Dies ist wohl nicht sehr angebracht, wenn man fernöstliche buddhistische bzw. shintoistische Zeremonien beschreibt, da es sich bei einer Messe doch immerhin um die Liturgie der Abendmahlsfeier handelt.

Wien *Anton Vorbichler*

SPERNA-WEILAND JAN, *Antworten.* Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild. (224 S., 150 Farb-, 80 Schwarzweißbilder) Benziger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1977. Ln. sfr 48.—.

Der Professor für phil. Anthropologie an der Universität Rotterdam hat mit einem Team von holländischen Religionswissenschaftern und Theologen dieses unvergleichliche Werk herausgebracht. Das Besondere daran ist die synoptische Darstellung der fünf großen Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam) hinsichtlich der Fragen nach den Hl. Büchern, den Menschen, nach *Gott*, dem Heil, dem Ritual, der Ethik und den Institutionen. Dieser Synopsis wird im 2. Kap. vorangestellt die Geschichte der Religionen mit synoptischer Übersicht in Jahreszahlen und entsprechenden Karten über die Verbreitung, der Anzahl der Anhänger und des Anteils an der Weltbevölkerung.

Im 1. Kap. wird die Religion der schriftlosen Völker unter folgenden Gesichtspunkten behandelt: der Mensch in seiner Welt und mit seinen Göttern, das Heil, der Mythos, das Ritual, die Ethik und die religiösen Organisationen. Das 4. Kap. spürt jenen Religionsformen nach, die versuchen, die alten bestehenden Formen miteinander zu verbinden oder eine Synthese anzubieten von religiösen Traditionen mit neuen gesellschaftlichen Strukturen. Im Bild eines Spinngewebes werden die „Ökumene der Religionen", die alten und neuen Synkretismen und andere Versuche in Ost und West bis herauf z. B. zur Moon-Sekte übersichtlich dargestellt. Das 5. Kap. (Wissenschaft und Religion) ist redlich bemüht, in der notwendigen Kürze über Religionswissenschaft, -psychologie und -soziologie zu informieren. Das letzte Kapitel handelt über die Zukunft der Religion überhaupt. Im Anhang finden sich eine vollständige Begriffserklärung und ein umfassendes Register.

Das reichhaltige und ausgewogene Bildmaterial, das von erstklassigen Photographen aus ganz Europa stammt, die leicht verständliche Sprache und die solide Darstellung der so komplexen Wirklichkeit werden diesen Bildband für einen breiten Leserkreis zugänglich machen und zum besseren Verständnis der Menschen mit verschiedenen Religionen in einer immer kleiner werdenden Welt beitragen.

SCHAEFFLER RICHARD, *Fähigkeit zum Glück.* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 46) (52.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

Sch. greift eine alte Tradition der Philosophie auf, die zugleich ein existentielles Anliegen unserer Zeit ist, die Frage nach dem Glück. Er versteht es, den Verlust der Glücksfähigkeit durch das Leistungsdenken in einer kalten und gleichgültigen Gesellschaft über den Fingerzeig der Sprache in verständlicher und glaubwürdiger Weise darzustellen. In Anlehnung an die Sakra-

mentenlehre wird versucht, die Glücksfindung für unsere Zeit wieder möglich zu machen. Es ist staunenswert, daß auf so wenigen Seiten über ein schwieriges und zeitnahes Problem so Großartiges ausgesagt werden kann.

Linz *Josef Hager*

FISCHER KLAUS, P., *Zufall oder Fügung?* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 47) (64.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 7.80.

F. zeigt, daß zwei Seelen in unserer Brust wohnen, der Gläubige und der Skeptiker; je nach Übergewicht sprechen wir von Fügung oder Zufall. Die Psychologie und der Geist der Aufklärung scheinen dem Skeptiker recht zu geben; der Mensch wird zum „Homo faber" (M. Frisch), der in den Fügungen mathematisch unwahrscheinliche, aber als Grenzfälle mögliche Zufälle sieht. F. zeigt die Eindimensionalität solchen nur technischen Denkens auf und sieht in den Fügungen nicht auf eigenes Zutun zurückführbare Widerfahrnisse, ohne die menschliche Grundhaltungen wie Verwunderung, Staunen, Ehrfurcht, Dank, Bitte usw. unverständlich blieben; darin offenbart sich der Wertgehalt alles Wirklichen „für uns", durch den wir existentiell betroffen sind. Im Staunen und Fragen stößt der Mensch auf sich selbst als Geheimnis, als „die erste und alle späteren Erfahrungen grund-legende *Fügung* einer mir übergeordneten, verborgenen göttlichen Macht" (38), die in weiteren Fügungen meines Lebens mir sinneröffnende Zeichen offenbaren wird. Die Ambivalenz dieser Zeichen wird freilich erst im Glauben an Jesus Christus in Richtung Heil entschieden, denn in ihm erkennt der Mensch die „Urgestalt der guten Fügung Gottes" (41) zum Heil der Menschen. Weil letztlich der „Abba" über uns „verfügt", ist uns der Weg offen von der Furcht vor dem Schicksal zum Glauben an das Heil. Es bleibt freilich das Geheimnis des Kreuzes, in dem selbst Böses zum Guten gewendet wird.

Es ist das Verdienst des Vf., vor der Verkürzung des Menschseins durch das Monopol naturwissenschaftl. Methoden zu warnen und für dessen Mehrdimensionalität einzutreten. Das Büchlein (ein erfrischendes Plädoyer für die Tiefendimension) entdeckt auf seine Weise neu, was früher mit „Bonum" („Pulchrum") des Seins gemeint war, und gibt einen Zugang zum Verständnis des „Wunders" und der „Vorsehung". Die entscheidende Stellung Jesu Christi wird klar gesehen. Kritisch ist hier anzufragen, ob nicht das Problem der menschlichen Schuld zu wenig beachtet wird und ob nicht Jesu Kreuz und seine gekreuzigte Liebe eher damit in Verbindung gesehen werden muß als mit der in Gott selbst hinein übertragenen Spannung zwischen seiner Allmacht und seiner Liebe; allzu unkritisch wird hier von H. Zahrnt „das Rätsel des Streites zwischen der Allmacht und der Liebe Gottes" (56 u. 59) zitiert und neben K. Rahner gestellt.

Linz *Walter Wimmer*

DOGMATIK

BALTHASAR HANS URS VON u. a., *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein".* (144.) Grünewald, Mainz 1976. Snolin DM 15.80.

Da Küng durch Beherrschung der Klaviatur der Öffentlichkeit überaus lange von seinen Arbeiten reden macht, sei auf diesen Sammelband — inzwischen ging bekanntlich die Auseinandersetzung weiter — aufmerksam gemacht, der immerhin das wohl gewichtigste theologische Votum enthält. Denn führende Theologen des deutschen Sprachraumes (von Balthasar, Deissler, Grillmeier, Kasper, Kremer, Lehmann, Rahner, Ratzinger, Riedlinger, Schneider, Stoeckle) nehmen Stellung von einer theologischen Disziplin her oder umgreifender, wenn etwa Kasper nach einem „Christsein ohne Tradition?" fragt, um den neuralgischen Punkt in Küngs Hermeneutik zur Sprache zu bringen: Kriterium des Christseins sei bei Küng nicht nur die zu einem eigenständigen Kriterium verselbständigte Schrift, gelöst von der apostolischen Sukzession und damit von der konkreten kirchlichen Gemeinschaft (24), sondern die historisch-kritisch ausgelegte Schrift (26), wodurch das Lehramt der Bischöfe durch das der Theologieprofessoren ersetzt werde (28). Das Problem sei die Vermittlung von verbindlicher Tradition und von historischer Kritik, „eine Aufgabe..., die bisher von keiner der gegenwärtigen Theologien voll befriedigend gelöst wurde" (34).

Bei aller Anerkennung des Positiven sind die Stellungnahmen kritisch. Sie weisen in die Richtung verkürzender Reduktionen, wie sie obiger Ansatz mit sich bringt. Das „Wort der Deutschen Bischöfe an die in der Glaubensverkündigung Stehenden" hat sich dieser Kritik angeschlossen. Die Situation wäre anders, wenn „Christ sein" im Vorwort vom Vf. nicht als „kleine Summe" des christlichen Glaubens qualifiziert wäre, sondern etwa, wie Ratzinger vorschlägt, als eine „Präkatechese", zu der „gar nicht einmal im einzelnen sehr viel geändert werden" müßte, eine „Summa pro paganis" (18). Sonst erhebt sich — dem ökumenischen Herzensanliegen Küngs geradezu konträr — die Frage, ob nicht der bisherige Lehrkonsensus mit den orthodoxen Kirchen und mit einem Teil der Reformationskirchen gefährdet wird; so K. Lehmann zurecht (119).

Ich vermisse im Sammelband einen Beitrag über die dem Buch „Christ sein" zugrunde liegende Philosophie, aus der Küngs Hermeneutik stammt. „Entlastendes" Reduzieren weist in die Aufklärung, wenn etwa G. E.

Lessing in der Bibel „mehr als zur Religion Gehöriges" (Aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend; Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt) findet. Was Lessing als „Mehr" ansieht, ist selbstverständlich nicht der Vergleichspunkt, sondern daß die Heilstat Gottes — eine Liebe, wie sie in ihrem blutigen Ernst größer nicht zu denken ist, eine übervernünftige Liebe — auf ein „vernünftiges" Maß reduziert werden soll. Die jeweilige Plausibilität wird zum eigentlichen Kriterium: „Hans Küng weiß wohl, daß Paulus (und alle anderen mit ihm) mit dem Wort ‚Für uns' *mehr* sagen will, als er zu hören geneigt ist. Dieses ‚Mehr' ist ihm aber zu wenig rational-ethisch-soziologisch durchschaubar und wird deshalb als Dogmatik, die ‚heutigen Menschen kaum verständlich zu machen ist', weggeschnitten" (von Balthasar, 91).

Linz *Johannes Singer*

RATZINGER JOSEPH, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben.* (Kleine kath. Dogmatik, hg. v. Auer/Ratzinger, Bd. IX) (206.) Pustet, Regensburg 1977. Kart. DM 16.80, Ln. DM 24.80.

Dieser Abschlußband der „Kleinen kath. Dogmatik" ging in dem Augenblick in Druck, als für den Vf. die bisherige Lehrtätigkeit durch die Übernahme des Bischofamtes von München zu Ende ging. So ist dieses Buch nicht bloß eine Widmung an seine Studenten, sondern darüber hinaus an alle Leser seiner theologischen Werke. Es zeigt sich in ihm noch einmal die Art Theologie zu treiben, die viele an J. Ratzinger schätzen gelernt haben.

Es ist schwer, die reichen Gedanken dieses Buches in eine kurze Besprechung einzufangen. Sie kann nur fragmentarisch bleiben. Einleitend sei gesagt, daß darin nichts mehr da ist von einer „Lehre der letzten Dinge". Das zeigt schon das 1. Kap., das die ganze Thematik unter den zentralen Gedanken des „Gottesreiches" stellt. Die sehr komplexe Idee dieser Botschaft wird aus der Bibel erhoben, ihre Zentrierung auf die Person Christi aufgezeigt und die Frage der „Naherwartung" aufgegriffen. Das 2. Kap. behandelt „Tod und Auferstehung" und damit die „individuelle Dimension des Eschatologischen". In ihm finden sich die zentralen Gedanken des ganzen Buches. Gegenüber materialistischen und positivistischen Deutungen des Todes erhebt R. den biblischen Befund. Dieser kennt gewiß auch die vordergründigen Auffassungen der umliegenden Völker, nach denen Tote ein nichtiges Dasein als Schatten führen. Aber er erhebt sich auch zugleich von der erfahrenen Zerstörung der Lebensbeziehungen im Tode zum Glauben an die Gottesgemeinschaft, die stärker ist als der physische Tod. Dieser Glaube geht vorerst auch in das NT ein: Gott rettet den getreuen Zeugen Jesus in seiner Auferstehung. In diesen Tod Christi stirbt der Christ hinein, u. zw. schon im Leben durch all das, was seine irdische Existenz aufreibt. So reift der Mensch zum wirklichen, ewigen Leben.

Nun geht R. die zentrale Frage an: Was spielt sich unmittelbar nach dem Tode ab? Gibt es eine bloße Unsterblichkeit der Seele oder schon ein ganzmenschliches Eingehen in die Vollendung Christi, wie dies eine neue Theologie vielfach vertritt. R. kann dafür kein biblisches Fundament finden und er lehnt daher diese Theorie ab. Das NT stellt nur die Christusgemeinschaft nach dem Tode als die spezielle christliche Aussage über den Zwischenzustand heraus. R. behandelt dann das Lehrdokument von Benedikt XII. (1336), wo den „Seelen der Verstorbenen" schon vor der Wiedervereinigung mit dem Leib und vor dem allgemeinen Gericht die göttliche Wesensschau zugesprochen wird. R. wehrt ab, daß hier der aristotelische Seelenbegriff gemeint sei. Es liegt vielmehr die thomasinische Lehre von einer intellektuellen Substanz als substantieller Form der Materie vor. Das Eigentliche dieses Seelenbegriffes liegt in der Geöffnetheit der Existenz auf Gott hin. Der Mensch hat seine Unsterblichkeit nicht in sich selbst. Was gerettet wird, ist gewiß das eine Geschöpf Mensch, die Ganzheit und Einheit der Person, wobei nicht die Materie der Konstanzfaktor sein kann. Daher ist die Unterscheidung von Seele und Leib unverzichtbar. Daß damit viele Fragezeichen über das Wie dieses Weiterlebens bleiben, dessen ist sich R. bewußt. Es sei nur angemerkt, daß die Kirche in ihren Totengebeten seit dem II. Vatikanum auf die ganzheitliche Rettung des Menschen eingeschwenkt ist.

Das 3. Kap. behandelt die Frage der Auferstehung der Toten. Hier geht es um die Art der Leiblichkeit. Die pneumatische Realität ist gegen alle spiritualistischen Verdünnungen zu betonen. Das Ergebnis der Untersuchungen sei hieher gestellt: „Es gibt keine Vorstellbarkeit der neuen Welt. Es gibt auch keinerlei irgendwie konkretisierbaren und in die Vorstellung reichenden Aussagen über die Art des Materiebezuges der Menschen in der neuen Welt und über den ‚Auferstehungsleib'. Aber es gibt die Gewißheit, daß die Dynamik des Kosmos auf ein Ziel zuführt, auf eine Situation, in der Materie und Geist neu und endgültig zugeeignet sein werden."

Was die Wiederkunft Christi betrifft, so kann aus den kosmischen Bildelementen des NT nichts für eine kosmische Verlaufsschilderung künftiger Ereignisse gewonnen werden. Das NT verbirgt und enthüllt das für uns Unsagbare von Christi Kommen dadurch, daß es die Parusie als höchste Steigerung und Erfüllung der Liturgie darstellt. Jede Eucharistie ist Parusie, Kommen des Herrn, zugleich Spannung der Sehnsucht, daß

er seinen verborgenen Glanz offenbare. Um die Offenbarung Christi als den Kosmokrator geht es, wenn wir auch hier über das Wie nichts aussagen können.
Das Gericht besagt, daß der Mensch in seinem Sterben in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit tritt. Das Maskenspiel des Lebens, die Zuflucht hinter Positionen und Fiktionen ist vorbei. Der Mensch begegnet Gott, und der ist die Wahrheit. Das Tröstende liegt darin, daß Gott der Rettende ist. Die Grenzlinie liegt aber nicht im biologischen Tod, sondern sie wird schon in dieser Welt durch das Mitsein mit Christus, der das Leben ist, bzw. durch eine Verweigerung ihm gegenüber entschieden.
Zur Thematik „Hölle" schreibt R.: „Alles Deuteln nützt nichts. Der Gedanke ewiger Verdammnis hat seinen festen Platz in der Lehre Jesu, wie in den Schriften der Apostel". Als menschliche Erklärung dieses Geheimnisses diene die Tatsache der unbedingten Achtung Gottes vor der Freiheit seines Geschöpfes. Zum „Fegefeuer" ist zu sagen: Der Herr selbst ist das richtende Feuer, das den Menschen umwandelt. Die Reinigung geschieht nicht durch etwas, sondern durch die umwandelnde Kraft des Herrn, der unser verschlossenes Herz freibrennt. „Himmel" ist eine personale Wirklichkeit, in dem der Mensch bei Christus ist, womit er den Ort seines Seins als Mensch im Sein Gottes findet.
Zusammenfassend könnte man sagen: Kennzeichnend für R. ist das sorgfältige Erheben des biblischen Befundes, u. zw. in seinem Wachsen vom AT bis hinein ins NT. Dann der behutsame Umgang mit der Tradition, wobei er nichts ungeprüft wegwirft, was in der Theologiegeschichte einmal gelehrt wurde. Er untersucht es auf seine Aussage und versucht das Bleibende in die Gegenwart einzuholen.

Linz *Sylvester Birngruber*

SCHILLEBEECKXS EDWARD, *Christus und die Christen.* Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. (895.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 98.—.
Dem monumentalen Buch „Jesus — Die Geschichte von einem Lebenden" (Bespr. ThPQ 125/1977/193—195) folgt in diesem noch umfangreicheren Bd. die Fortsetzung, von der Sch. selbst sagt: „Das erste war ein ‚Jesusbuch', ohne dabei den Christus zu vernachlässigen; dieses zweite ist ein ‚Christusbuch', ohne Jesus von Nazareth dabei zu vergessen" (16). In einem Vergleich der in beiden Büchern angewandten Methoden betont Vf., daß es im 2. Buch „um die neutestamentlichen Texte als solche" gehe, wozu Form-, Redaktions- und Traditionsgeschichte nicht mehr länger bemüht zu werden brauchen, „sondern man nimmt die Texte in ihrer Einheit und in ihrem Ganzen ernst" (17), um zu sehen, was die Christen in der Begegnung mit dem Herrn erfahren haben. Im 1. Buch ging es um die historische Erscheinung Jesu in der Geschichte und um die ersten Reaktionen auf dieses Geschehen; im 2. Buch geht es „unmittelbar um die Frage, wie das neutestamentliche Christentum Heil in und durch Jesus erfahren und dies thematisiert hat" (18) mit dem Ziel, unser heutiges Erfahren von Heil in Jesus daran zu orientieren.
Darum bespricht der I. Teil „Die Autorität neuer Erfahrungen und die Autorität des Neuen Testamentes". Die Erörterung der erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundlagen einer „Erfahrungs"-Theologie führt zur Erkenntnis, daß zwischen NT und heutigen Erfahrungen kein Gegensatz besteht, sondern eine ständige Pendelbewegung zwischen der biblischen Jesus-Interpretation und der Interpretation unserer heutigen Erfahrungen notwendig ist. So wird wieder neu die Erkenntnisweise der „Erfahrung" ins Blickfeld gerückt. Menschliche Erfahrungen dienen der Vermittlung göttlicher Offenbarung, ohne daß dabei ein „Glauben auf die Autorität Gottes hin" aufgegeben werden müßte. So wird deutlich, daß die Offenbarung eine Erfahrungsstruktur besitzt, der im Empfangen und Weitergeben Rechnung getragen werden muß. Das ganze NT ist ein Zeugnis von kollektiven Gnadenerfahrungen (35).
Der umfangreichste II. Teil entfaltet „die neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung". Zuerst wird das Wortfeld von „charis" im profanen und religiösen hellenistischen Sprachgebrauch untersucht. „Neutestamentliche Gnadenerfahrungen und ihre Interpretationen" werden in eingehenden Darstellungen nachgezeichnet. Gegenstand der Untersuchung sind das paulinische Schrifttum, der erste Petrusbrief, der Hebräerbrief, die Pastoralbriefe, der Judasbrief, der zweite Petrusbrief und der Johanneismus, dem die umfangreichste Darstellung gewidmet ist. (Die synoptischen Evangelien wurden schon im ersten Buch eingehend untersucht.) Hier nun wird gezeigt, wie alle Autoren eine gleiche Grunderfahrung, nämlich die von „Heil-von-Gott-her in Jesus" von ihrem je eigenen Standort aus machen und interpretierend beschreiben. Es sind geschichtliche Bedingungen, Bewegungen und Tendenzen in der Umwelt des frühen Christentums, die zu immer wieder neuen Interpretationen der einen und selben Grunderfahrung führten. — Das ergibt die Möglichkeit, den Begriff Gnade und die damit gemeinte Heilswirklichkeit in einer synthetischen Zusammenfassung zu beschreiben (II/3). Dem Grundsatz, daß eine theologische Analyse ntl Texte erst in Verbindung mit einer Analyse sozialgeschichtlicher Bedingungen (Sch. spricht immer von „Vermittlungen") sinnvoll ist, trägt II/4 Rechnung.
Ein kurzer, aber wichtiger III. Teil (611—624) stellt die „Strukturelemente der neutesta-

mentlichen Gnadentheologie" heraus, die für eine zeitgemäße Aktualisierung des Evangeliums auch heute zu beachten sind. Grundsätzlich gelten dieselben Bedingungen, die schon im NT die verschiedenen Interpretationen der einen christlichen Erfahrung von Begegnung, Heil und Glück in Jesus erbrachten: ein kritisches Verständnis des heutigen Menschen mit seinen Erfahrungen, seinem Wollen und Denken. Dieses Prinzip leitet den umfangreichen IV. Teil: Gottes Ehre und das wahre, gute und glückliche Menschsein. Zu befragen ist aber nicht nur die christliche Botschaft. Das zentrale Problem des Leidens forderte von jeher die Stellungnahme und Antwort der großen Religionen und Weltanschauungen heraus. Sch. bietet in einem umfassenden Überblick eine „kritische Erinnerung an die leidende Menschheit" (IV/2). Vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund kann „christliches Heil" in allen seinen Dimensionen beschrieben werden. Sch. arbeitet überzeugend auch die soziale und politische Bedeutung des umfassenden Heiles heraus, wodurch die Aktualität des Themas im Horizont von „Erlösung und Befreiung" eine besondere Brisanz erlangt. (Der originäre holländische Titel des Buches heißt ja: „Gerechtigkeit und Liebe. Gnade und Befreiung".) So stellt dieser IV. Teil einen neuen und beispielhaften Entwurf einer Erlösungs-Theologie dar, die alle wirksamen Bedingungen unserer Gegenwart einbezieht. In Abwandlung eines bekannten Wortes des Irenäus faßt ein Zwischentitel dieses konkrete Heilsverständnis sinnvoll zusammen: Gottes Ehre ist das Heil des lebendigen Menschen (772). Zum Schluß werden in einem „Epilog" in homiletischer und hymnischer Sprache die Kerngedanken und treibenden Ideen der beiden Jesus-Christus-Bücher in Erinnerung gebracht. Eine Überfülle an Literaturangaben und Anmerkungen, Erklärungen von Fachausdrücken, Autorenregister u. a. vervollständigen den hohen wissenschaftlichen Rang des imposanten Werkes.

Eine Frage drängt sich unter dem Gesamteindruck auf — und Sch. weist selbst auf diese offene Stelle hin (823) —, die für eine Christologie und Gnadentheologie von erheblicher Bedeutung ist: Kann „die Geschichte einer neuen Lebenspraxis" (Untertitel der deutschen Buchausgabe) berichtet werden, ohne die Thematik und Realität „Kirche" ausdrücklich aufzunehmen? Ähnliches gilt von der Pneumatologie. Zwar ist das neue Selbstbewußtsein der Erlösten in allen reich detaillierten Ausführungen stets präsent, doch müßte der Sammelort aller Gnadenerfahrungen als neues „Volk Gottes" noch deutlicher hervortreten können. Sicher aber wird keine Christologie künftighin aus anderen biblischen Quellen schöpfen können als aus den von Sch. neu erschlossenen. Im Entdecken und Aufzeigen überraschend neuer Zugänge zur Christo-Logie, zum Bekenntnis des einzigen Heilbringers, liegt die unvergleichliche Leistung, die Sch. in den beiden Büchern mit exegetischer Schärfe und dogmatischer Kraft erbringt. Die Mühe des Nachvollzuges sollte niemand scheuen, der sich umfassend „christlich" orientieren will.

Graz *Winfried Gruber*

WACKER BERND, *Narrative Theologie?* (102.) Kösel, München 1977. Kart. DM 12.80.

In diesem kleinen, sehr instruktiven Buch versucht W. die Wege vorzustellen und zu überprüfen, die bisher von verschiedenen Autoren begangen wurden, um zu einer „Narrativen Theologie", d. h. zur biblischen Form der Erzählung zurückzufinden. Die vorgelegten Beispiele zeigen im einzelnen recht divergierende Wege, die nicht ohne weiteres unter das Stichwort „narrativ" gestellt werden können. Dies macht der 1. Teil „Ansätze narrativer Theologie" deutlich.

J. B. Metz verankert die Narrativität im Kontext politischer Theologie. In einem Exkurs untersucht W. die Herkunft des Motivs der „Geschichte als Leidensgeschichte", ein für Metz zentraler Begriff. Der Linquist H. Weinrich hat schon 1973 (in der Zeitschrift Concilium) ein Plädoyer für eine Narrative Theologie veröffentlicht, weil sich gerade im „Erzählen" jene Wahrheiten weitersagen lassen, die den Menschen erst zum „Täter des Wortes" machen. Jede bloße Indoktrination ist hier Abfall vom Geist des Christentums. Der Exeget G. Lohfink bestätigt die grundlegende Bedeutung der narrativen Sprache in den ntl Schriften (Exkurs II). H. Zahrnt legt den Entwurf einer neuen Erfahrungstheologie vor, mit der der narrative Kommunikationsstil korrespondiert. Die Bedeutung und unumgängliche Notwendigkeit der Narratio erkennen u. a. L. Wachinger (München) und H. Halbfas, der für eine „Rehabilitation des Mythos" eintritt. Am meisten bekannt geworden ist inzwischen der brasilianische Dogmatiker L. Boff, weil er nicht nur über die Gattung des Narrativen, sondern wirklich narrativ redet (vgl. seine Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1976). Die Ansätze einer erzählenden Christologie bei Schillebeeckx und K. Barth werden kurz skizziert. Über die Schwierigkeit, einen für die Theologie relevanten „Begriff der Erzählung" wissenschaftlich zu erarbeiten, berichtet der 2. Teil, der auch eine deutliche Warnung vor dem leicht mißverständlichen Programmwort enthält. Darum „Narrative Theologie" mit Fragezeichen! Die sachliche Kritik der dargestellten Entwürfe rechtfertigt diesen Vorbehalt.

Graz *Winfried Gruber*

KASPER WALTER, *Zur Theologie der christlichen Ehe.* (95) Grünewald, Mainz 1977. Snolin DM 12.50.

Die hier vorgelegten Überlegungen des bekannten Tübinger Dogmatikers zu grundsätzlichen Fragen nach dem Sinn von Liebe und Treue in der christlichen Ehe sind „hervorgegangen aus verschiedenen Vorträgen, aus der Tätigkeit in der Synode und in verschiedenen Gremien der Deutschen Bischofskonferenz" (11 f). Ethische Fragen bleiben im Hintergrund, um so mehr wird auf die heilsgeschichtlich fundierte Wirklichkeit der Ehe Wert gelegt. Die enge Verknüpfung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung gerade in der Ehe bringt es mit sich, daß in diesem Themenkreis stärker als anderswo auch die Humanwissenschaften zu Wort kommen müssen.

In einem 1. Teil werden darum „die menschlichen Werte der Ehe" erhoben, ausgehend von der klassischen Wesensbestimmung der Ehe und im Blick auf den Umbruch im heutigen Verständnis der Ehe. Wertvolle Ansätze zu einem personal vertieften Verständnis vermitteln ein umfassendes, an der Realität des Alltags orientiertes Bild der Ehe. Von der „sakramentalen Würde der Ehe" spricht der 2. Teil. Ihrem Wesen nach ist sie nicht als Vertrag oder Institution, sondern als „Bund" zu sehen, worin die Ehe als Sakrament der Kirche am deutlichsten erscheint. K. weist auch Wege aus dem einseitig am partnerschaftlichen Modell orientierten Ehe- und Familienverständnis zur umfassenden Familiengemeinschaft oder Gruppe (natürlich nicht einfach im Sinn von Kommune). Die Erwägungen über „Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe" (3. Teil) führen zu Jesu Wort von der unbedingten Treue, das als Element seiner Verkündigung des Gottesreiches unersetzlich ist. Eine gute und übersichtliche Darstellung der kirchlichen Praxis der Unauflöslichkeit leitet über zu den „gegenwärtigen pastoralen Problemen", die mit den geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht befriedigend gelöst werden können. In der Frage der bürgerlich wiederverheirateten Geschiedenen macht K. den Vorschlag, daß unter gewissen Bedingungen eine Zulassung zu den Sakramenten möglich sein müsse (82 f).

Auch der abschließende 4. Teil enthält im Rahmen der Thematik „Die christliche Ehe in der modernen Gesellschaft" wichtige Hinweise auf das „Verhältnis von kirchlicher Trauung und Ziviltrauung", pastorale Vorschläge und Konsequenzen der dogmatischen Überlegungen.

Der hohe Wert dieser Publikation liegt in der dichten Einheit von systematischer Theologie und praktikablen Anregungen, die aufmerksame Beachtung verdienen.

Graz *Winfried Gruber*

GRESHAKE GISBERT, *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre (theologisches seminar (127.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 14.80.

Diese „Einführung" möchte Gnade als das aufzeigen, „worauf der Mensch zutiefst angelegt und wonach er ständig auf der Suche ist" (5). Nach dem Aufweis der Gründe, die Gnade zur unerfahrbaren Abstraktion werden ließen, stellt G. überzeugend 2 anthropologische Verstehensansätze heraus: Die negative Einsicht, daß des Menschen Verlangen nach dem Unendlichen weder im „kleinen Glück" noch im mit eigener Macht erstrebten „großen Glück" befriedigt werden kann, und die positive Erfahrung dessen, der sich der unendlichen Dynamik zwischenmenschlicher Liebe anvertraut, können den Menschen neu sprengen für Gnade, die in der biblischen und Glaubensgeschichte als freies Geschenk Gottes Ereignis wird. G. versteht es gut, die verworrenen Wege des Gnadenverständnisses nachzuziehen (in der Kürze freilich notwendig schematisierend), sie auf ihren geschichtlichen Erfahrungskontext und die jeweiligen Denkformen hin zu durchleuchten und das durchgängige Anliegen der „geschenkten Freiheit" nicht aus den Augen zu verlieren.

Während die östliche Patristik (die Gnade als universalkosmischen Prozeß versteht) einer besonderen Gnadenlehre entbehrt, führt der Streit zwischen Augustinus und Pelagius (auf dem Hintergrund des westlichen anthropologischen Denkansatzes) dazu, daß Gottes Gnade und menschliche Freiheit als konkurrierende Ursachen bestimmt werden. G. zeigt, wie das Mittelalter eine Antwort zu geben versucht auf die Frage des Verhältnisses von Gott und Mensch in der Lehre von der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade; auf die Frage des Verhältnisses von menschl. Freiheit und göttl. Gnade in der Lehre von Natur und Gnade; auf die Frage nach dem göttl. und menschl. Anteil im Gnadenprozeß in der Unterscheidung von heiligmachender und helfender Gnade. Sind die Akzente bei Reformatoren und Trienter Konzil auch sehr verschieden, so müssen sie doch aufgrund der verschiedenen Denkformen und Interessen „nicht *unbedingt* (!) einander ausschließen" (76). Die Sackgassen, in die der folgende „Gnadenstreit" führte, lichteten sich erst durch den Einbruch des personalen Denkens, in dem das Dilemma „Gott oder Mensch" überwunden wird. G. sieht eine wesentliche Bereicherung auch im Verständnis der „äußeren Gnade" (als welthaft-konkret vermittelt), wodurch die Heilsbedürfnisse des Menschen, freilich im Vorbehalt des Noch-nicht, umgriffen werden. Gnade ist angesichts der Erfahrung menschlicher Schuldverflochtenheit Befreiung aus dem Teufelskreis durch Gottes befreiende Tat in Jesus Christus — eine neue Möglichkeit menschlichen Lebens, das in der Freiheit eschatologischer Liebe sich vollendet. Es bleibt freilich die Frage nach dem Verhältnis der dialogisch vermittelten Freiheit zur Ein-

gebundenheit des Menschen in natürlich-schicksalshafte Notwendigkeit.
Die verständliche Sprache, die gute ideengeschichtliche Darstellung, das ausgewogene Urteil und das Gespür für die aktuelle Fragestellung empfehlen das Buch jedem theologisch interessierten Laien. Es ist ein erfrischendes Buch über die Gnade für den, der diese Botschaft heute zu vermitteln hat, aber auch für jenen, der an deren Aktualität zu zweifeln beginnt, weil es ihm schwer fällt, Gnade zu verstehen und zu erfahren als „geschenkte Freiheit".

Linz *Walter Wimmer*

MORALTHEOLOGIE

SCHOLZ FRANZ, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie.* Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. (174.) Don-Bosco-Verlag, München 1976. Snolin DM 24.80.

Die in der christlichen Tradition für selbstverständlich gehaltene absolute Geltung sittlicher Normen ist seit einigen Jahren mehr und mehr auch von fachtheologischer Seite in Frage gestellt worden. Man denkt hier an den sog. irdischen Pflichtenkreis, an jene Normen, die das Verhältnis des Menschen zu den nichtreligiösen Werten regeln (Weltethos, zum Unterschied vom Heilsethos). Auf diesem Gebiet sind es weniger die affirmativen Gebote (was muß ich tun zur Verwirklichung des Guten?), die Schwierigkeiten bereiten, sondern die Verbote oder Prohibitive (du sollst nicht!), deren Anspruch auf ausnahmslose Beachtung — auch in Notsituationen — nicht als genügend begründet erscheint. In diese Diskussion greift Sch. ein, ohne selbstverständlich einer Relativierung des Sittlichen das Wort reden zu wollen. Die heute öfters anzutreffende, nicht problemlose Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung übernimmt er nicht; er glaubt vielmehr, mit dem Begriffspaar Natur- und Abwägungsprohibitive weiterzukommen. Erstere gelten im Sinne der moralitas intrinseca absolut, während letztere die Anwendung der Wertvorzugsregel zulassen. Die Tendenz des Vf. geht dahin, im innerweltlichen Bereich die Naturprohibitive in Abwägungsprohibitive umzuwandeln. Sch. hält sich dazu um so mehr für berechtigt, als in der Geschichte der Moraltheologie genug Versuche festzustellen sind, die Unerbittlichkeit der Naturprohibitive (zum mindesten in besonders gelagerten Fällen) durch die restriktive Auslegung der Verbote, durch die Anbringung gewisser Unterscheidungen usw. abzumildern. Vor allem war es das Modell des nur indirekt Gewollten, das in früheren Zeiten bis zur Gegenwart die Auswege bereitstellte, um im Interesse hoher Werte trotz des beim direkten Handeln zu beachtenden Verbotes die Handlungsfreiheit offen zu lassen. Die scharfsinnigen kritischen Bemerkungen, die Sch. an der Handhabung des Begriffs des indirekt Gewollten darbietet (61—126), gehören zu den gelungensten Partien seines Buches.
In der Begründung seiner eigenen These zeigt sich Sch. jedoch weniger glücklich. Er begnügt sich mit einer Argumentation ex auctoritate, indem er auf drei „Klassiker der Moraltheologie" hinweist, die er in seinem Sinne glaubt deuten zu können. Um von den beiden Franziskanern zu schweigen (Bonaventura kann ohnehin schwerlich als Gewährsmann in Anspruch genommen werden, da er sich zu moraltheologischen Fragen nur spärlich geäußert hat), so kann ich mich nicht des Eindrucks erwehren, daß Sch. den heiligen Thomas v. A. weitgehend mißverstanden hat. Dabei denke ich weniger an die ihm unberechtigterweise (auch sonst im Schrifttum) zugeschriebene Auffassung von der Autonomie des Sittlichen, sondern an die mangelnde Unterscheidung zwischen dem, was der Scholastiker über affirmative und über prohibitive Normen ausführt. Was Sch. zur Stütze seiner Ansicht aus Thomas entnimmt, bezieht sich in Wirklichkeit auf Affirmative. Hier besteht zu Recht: sie gelten nicht pro semper, sondern nur dann und nur in dem Ausmaß, wie die Umstände des Einzelfalles es erfordern, während Thomas in bezug auf die Prohibitive eindeutig erklärt: praecepta negativa valent semper et pro semper! Denn „die sündhaften Akte sind in sich schlecht und können auf keinerlei Weise gut vollzogen werden, weder zu irgendeiner Zeit noch an irgendeinem Ort" (S. th. II II 33, 2). „Auf sittlichem Gebiet wird dem Menschen durch das Prohibitiv eine Grenze gesetzt, über die er nicht schreiten soll" (II II 79, 2). Sch. würde sich wohl kaum auf Thomas berufen haben, wenn er die profunden Ausführungen von A. M. Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo (Regensburg 1966), der den Aquinaten eingehend berücksichtigt, zu Rate gezogen hätte. Zur Thomasdeutung des Vf. wäre noch manches zu sagen, wozu hier keine Gelegenheit besteht. Wenn aber seine Hauptstütze nicht tragfähig ist, müßte das „Plädoyer für begründete Ausnahmen" bedeutend beweiskräftiger gestaltet werden.

Nichtsdestoweniger stellt das Buch einen dankenswerten Beitrag zur Diskussion einer für die christliche Moralwissenschaft ebenso wichtigen wie schwierigen Frage dar.

Graz *Richard Bruch*

RENKER JOSEPH, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit.* (Studien z. Geschichte d. kath. Moraltheologie, Bd. 23) (244.) Pustet, Regensburg 1977 Kart. DM 46.—.

Wie R. mit Recht vermerkt, haben die Ehelehre und die Ehepastoral der kath. Kirche in unserer Zeit wichtige neue Impulse erhalten; gewisse Einseitigkeiten vergangener

Jahrzehnte seien aufgegeben worden, erstarrte Meinungen seien in Bewegung gekommen. Er selbst will mit seiner moralgeschichtlichen Untersuchung einen Einblick in die Ehelehre einer vergangenen, für unsere Zeit jedoch theol. bedeutsamen Epoche geben. Dabei interessiert ihn besonders die Frage, „ob den neuen moraltheologischen Ansätzen eine kontinuierliche Lehrentwicklung zugrunde liegt oder ob etwa Umwege und Blockierungen die Entwicklung verzögert hatten" (Vorwort). Der Hg. der Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, J. Gründel, findet es überraschend, wie stark bereits im 19. Jh. der personal-dynamische Charakter der Ehe und das Verständnis der Ehe als Liebes- und Lebensgemeinschaft von Mann und Frau sowie die Gleichwertigkeit der Gatten herausgestellt werde.

R. bietet zunächst eine zeitgeschichtliche und biographische Orientierung, darin auch kurze Charakteristiken der behandelten 34 Autoren (unter ihnen so bedeutende Leute wie Sailer und Hirscher) und komplizierte graphische Darstellungen ihrer Beziehungen zueinander. Danach erforscht er, was diese Autoren über Ehezwecke, über Ehe als Geschlechtsgemeinschaft, als Liebesgemeinschaft, über die Hierarchie der Ehe (Gleichstellung der Partner oder Überordnung des Mannes über die Frau) sagen. Als erstes Gesamturteil verbucht er, daß die deutschsprachigen moraltheol. Werke der 1. Hälfte des 19. Jh. recht unterschiedliche und in Einzelaspekten differenzierte Ehetraktate bringen. Obwohl säkulare geistesgeschichtliche Strömungen (deutscher Idealismus, Romantik) einen nicht unwesentlichen Einfluß auf diese Ehelehre ausübten, sieht R. doch das eigentlich Bemerkenswerte in beachtlichen Neuansätzen zu wichtigen Einzelfragen: Manche Theologen hätten der ehelichen Gemeinschaft als Ehezweck vor dem traditionellen Hauptzweck „Erzeugung und Erziehung von Nachkommen" den Vorrang gegeben und so einem partnerschaftlichen Verständnis der Ehe den Boden bereitet. Ferner hätten mehrere Theologen in der Sexualität nicht eine Gefahr, sondern einen integrierenden Bestandteil der Persönlichkeit und damit auch der ehelichen Gemeinschaft gesehen. Die Moraltheologie jener Zeit habe weiters einen wichtigen Beitrag zur Wertschätzung der ehelichen Liebe geleistet. Dagegen habe eine gewisse Vorherrschaft des Mannes in der Ehe weitgehend als selbstverständlich gegolten. Nach beachtlichen Neuansätzen sei die Moral jedoch mit der beginnenden Neuscholastik zur traditionellen Schultheologie zurückgekehrt. „Man wird davon ausgehen können, daß die Neuorientierung im frühen 19. Jahrhundert manche Hoffnung, aber auch manche Unsicherheit für Theologen und Laien mit sich brachte. Die Theologie hat sich damals für ‚Sicherheit' entschieden und eine in ihrer Vergesetzlichung statische Sicht der Ehe zu neuer Geltung gebracht" (238).

Heute wird es wohl kaum einen Moraltheologen geben, der nicht über die Aussagen des II. Vatikanums über die christliche Ehe froh wäre. Begreiflich ist auch die Freude des Erforschers der Moralgeschichte, wenn er bei früheren Moraltheologen beachtliche Ansätze in Richtung auf die Ehelehre des Konzils entdeckt, und seine Enttäuschung, wenn er feststellen muß, daß diese Ansätze sich lange Zeit nicht voll auswirken konnten. Dennoch besteht die Gefahr, daß der Rückblickende die Theologen vergangener Zeiten zu sehr unter dem Gesichtswinkel heutiger Erkenntnisse beurteilt und damit ihnen und den Möglichkeiten in ihrer geschichtlichen Lage nicht völlig gerecht wird. R. hat zweifellos seine Untersuchung gründlich durchgeführt. Dennoch kann man ihn nach etlichen Einzelheiten befragen.

Ist es nicht eine Akzentverschiebung, wenn der vom Catechismus Romanus (II, 8, 13) angeführte dritte „Ehegrund" „ad vitanda libidinis peccata" mit „in der Ehe ein Mittel zur Vermeidung der Wollust zu haben" wiedergegeben wird (87)? Ist es richtig, daß nach Thomas v. A. die Lust beim ehelichen Akt aus der Ursünde stammt (135), wenn in der Belegstelle (S. Th. I/II q. 34 a. 1) nicht von der Lust selbst, sondern von der mit ihr verbundenen Beeinträchtigung der Vernunfttätigkeit (ligamentum rationis) die Rede ist und wenn Thomas sogar ausdrücklich lehrt, mit der Betätigung der Geschlechtsanlage sei von Natur aus Lust verbunden (I/II q. 85 a. 5), die im Paradieseszustand wegen der Reinheit der Menschennatur und der größeren Empfindsamkeit des Körpers sogar größer gewesen wäre als jetzt (I q. 98 a. 2 ad 3)? Wäre für die Behauptung, der Catechismus Romanus (II 8, 33) habe im Anschluß an das Tridentinum die Lehre gefördert, „daß man die Ehe nicht der Lust und Begierlichkeit wegen ausüben dürfe" (136), nicht auch der entsprechende Text des Konzils von Trient anzuführen? Sollte zur Verurteilung des Satzes „Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali" durch Innozenz XI. (D 2109) (136) nicht die gründliche Interpretation durch I. B. Becker in der ZKTh 1902 beachtet werden? Ist der Ansatz von Mutschelle und Thanner zur Wertung der Geschlechtslust nach den angeführten Texten wirklich so positiv (138)? Gibt das Rota-Urteil vom 22. 1. 1944 für die Frage der Ehezwecke nicht mehr her, als in dieser Arbeit ersichtlich wird (161 Anm. 12)? Warum werden Aussagen des II. Vatikanums über die Bedeutung des Kindes für Ehe und eheliche Liebe ausgespart (161—164)? Müßte man dem kritisierten Riegler nicht doch zugestehen, daß sich einige (wenn auch nicht alle) seiner Aussagen durch Eph 5 stützen lassen (217)? Wie paßt es zusammen, wenn

von B. Fuchs ausgesagt wird, er habe sich der (die Frau) subordinierenden Pflichtenlehre nicht angeschlossen, halte aber grundsätzlich an der Überordnung des Mannes fest (225)? War die „materia-gravis-Lehre" von den Moraltheologen, mit denen sich R. befaßt, tatsächlich überwunden (236)? Werden diese Theologen nicht des öfteren mit (heutigen) Begriffen und Denkmodellen gemessen, die sie nicht haben konnten (z. B.: Braun zeige eine „statische Ethik nicht hinterfragter Normen" 147; Salat und Erhard haben „einen überraschend modernen Entwurf zur Ehelehre" vorgelegt, 237, modern für ihre oder für unsere Zeit?)? Bei allem Verständnis für das Streben, der historischen Arbeit einen Gegenwartsbezug zu geben, empfindet man das Auftauchen von Ebner, Buber, Guardini und Steinbüchel auf der letzten Seite (238), da sie im übrigen nicht erwähnt werden, als etwas unmotiviert.

Daß die Benützung ungedruckter Dissertationen manchmal schwer ist, sei zugestanden. In Wien gibt es im Rahmen der vom verstorbenen Fundamentaltheologen Joseph Pritz geleiteten Aufarbeitung des Kreises um Anton Günther zwei einschlägige Untersuchungen: Siegmund Schramm, Karl Werner als Moraltheologe (1973); Ingo Dollinger, Vergleich der Ehelehre in den deutschsprachigen Gesamtdarstellungen der katholischen Moraltheologie des 19. Jahrhunderts mit der Carl Werners (1974). Da diese Dissertationen in der ThRv (1973, 514; 1974, 514) verzeichnet wurden, hätte R. sie vielleicht doch berücksichtigen können. Ein letztes Manko: Register, die die Auswertung der umfangreichen Arbeit erleichtert hätten, fehlen.

Wien *Karl Hörmann*

BISCHÖFLICHES SEELSORGEAMT HILDESHEIM (Hg.), *Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit.* Katholische Stellungnahmen zur Sexualethik und Sexualpädagogik. (116.) Bernward V. / Butzon & Bercker, Kevelaer 1976. Kart. DM 6.80.

Es ist als wertvolle Hilfe anzusehen, daß die einschlägigen Texte der letzten Jahre in einem Buch zusammengefaßt wurden: der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom März 1973 (HI), das Arbeitspapier der deutschen Synode vom November 1973 (ARB), der Beschluß der deutschen Synode „Christlich gelebte Ehe und Familie" vom Mai 1975 (SYN), die Erklärung der Glaubenskongregation „Persona humana" vom Dezember 1975 (PH), die Stellungnahme zur schulischen Geschlechtserziehung der Kath. Bundeskonferenz für Schule und Erziehung vom April 1976 und 10 Leitsätze von Kardinal Joseph Höffner, 6. Aufl. 1976 (HÖ). Nicht leisten kann diese Zusammenfassung, was in der Einleitung postuliert wird: „... vor allem möglichst klare und eindeutige Aussagen zu machen, die den Seelsorgern, den Eltern und Erziehern eine Orientierungshilfe bieten". Die Texte können im Gegenteil nur dem Fachmann dienen, der die verschiedenartige Autorität beurteilen kann und durch die unterschiedlichen Akzentsetzungen nicht verunsichert wird. Für die Endverbraucher sind Verarbeitungen bzw. kommentierte Texte notwendig.

Dazu einige Beispiele. Masturbation: „Auch die Selbstbefriedigung kann nicht als selbstverständliche Betätigung der Sexualität gutgeheißen werden" (HI) — „... unbegründete Sündenängste verunsichern den jungen Menschen und tragen nicht zur Bewältigung seiner Situation bei" (ARB) — „Masturbation ist eine in sich schwer gegen die sittliche Ordnung verstoßende Handlung" (PH).

Vorehelicher Geschlechtsverkehr: „Wir gestehen ohne weiteres zu, daß sich solches Handeln erheblich von der vorher genannten unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehung als der eigentlichen Form der Unzucht unterscheidet" (HI) — „Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen" (SYN) — „Diese Auffassung (Recht zum vorehelichen Verkehr bei Heiratsabsicht, wobei die Hochzeit durch äußere Umstände verhindert wird) widerspricht der christlichen Lehre, nach der jede geschlechtliche Hingabe des Menschen nur innerhalb der Ehe erfolgen darf" (PH).

Grundsätzliche Beurteilung: „Für das Sexualverhalten gelten die gleichen Grundsätze und Regeln wie für jeden anderen Bereich des sozialen Verhaltens ..." (ARB) — „Nach der christlichen Überlieferung, nach der Lehre der Kirche und nach dem Zeugnis der gesunden Vernunft, beinhaltet die sittliche Ordnung der Sexualität Werte von so großer Bedeutung für das menschliche Leben, daß jede direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwerwiegend ist" (PH).

Wiederverheiratete Geschiedene: „... bittet die Synode den Papst, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen. Dabei sollen die Anliegen der Anträge aufgegriffen werden, in denen pastorale Hilfen für die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken wie der sie beratenden Priester enthalten sind" (SYN) — „Würden wiederverheiratete Geschiedene zur heiligen Kommunion zugelassen, so wären sie von der Kirche als in der Gnade und Liebe Gottes lebend anerkannt. Würde die Kirche in diesem Fall Gott und seinen heiligen Willen noch ernst nehmen?" (HÖ).

Die Aussage von Persona humana, es gäbe keine parvitas materiae in sexto, hat sogar B. Stöckle anläßlich eines Priesterfortbildungstages in Linz als „einfach falsch" be-

zeichnet. Also ein Buch für Fachleute. — Wer schreibt das entsprechende Buch für die Endverbraucher?

Linz *Bernhard Liss*

KIRCHENRECHT

PESENDORFER MARIANNE, *Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts.* (Kirche und Recht 12, Beihefte zum ÖAKR, hg. v. W. M. Plöchl) (134.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 98.—, DM 16.80.

Das II. Vatikanum hat im Bereich der kirchlichen Leitung Dezentralisierungstendenzen in Gang gesetzt. Damit wurde auch der partikularen Gesetzgebung ein wesentlich breiterer Raum zugeteilt, als dies bis dahin der Fall gewesen war. Der 1. Abschnitt dieser Untersuchung behandelt das partikulare Gesetz im allgemeinen, dessen Verpflichtungsbereich, -begründung, -begrenzung, also eine spröde Materie (aus dem 1. Buch des CIC), die aber hier mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, mit profunder Kenntnis der alten Quellen und der einschlägigen Literatur unter die Lupe genommen wird; neue Unterscheidungen werden angeregt, neue Termini vorgeschlagen. Der 2. Abschnitt handelt über den partikulären Gesetzgeber und seine rechtliche Stellung, also über die residierenden Bischöfe, die Apostol. Vikare und die Apostol. Präfekten, sowie über den Aufbau des Missionswesens (aus dem 2. Buch des CIC). Dazu wird eingangs festgestellt, daß die Rechtsstellung der Apostol. Vikare und Präfekten eine Neuordnung erfordere; denn einerseits hätten sie (päpstliche) Vertreterämter inne, anderseits stelle sie der CIC den Residenzialbischöfen gleich; dadurch würden sie zu Rechtshandlungen befähigt, die zu Widersprüchen führen könnten.

Der Autorin geht es jedoch vor allem um die Fragen der Möglichkeit der Delegation der Gesetzgebungsgewalt der Bischöfe hinsichtlich der verschiedenen Synoden und verschiedenen diözesanen Räte, und damit zusammenhängend um die Frage der Jurisdiktion oder Leitungsgewalt der partikularen Konzilien oder Synoden, auch der Bischofskonferenz. Sie macht in dieser Untersuchung klar, daß die genannten neuen Strukturen der verschiedenen Synoden und Räte vom derzeit geltenden Kirchenrecht nicht genügend erfaßt werden. Aus rechtlicher Sicht stehen daher Möglichkeiten der Entwicklung und Entfaltung offen. So wurde auch der Österreichischen Bischofskonferenz gelegentlich der Bestätigung ihrer Statuten im Jahre 1970 durch die römische Bischofskongregation Rechtspersönlichkeit verliehen, die ihr „natura sua" nicht zukommt; sie ist daher rechtsfähig, d. h. fähig, Rechte zu begründen, Gesetze zu geben, und auch jurisdiktionsfähig. Daneben gab und gibt es kollegiale Organe, die keine Rechtspersönlichkeit besitzen, nicht rechtsfähig sind, jedoch mit Jurisdiktionsgewalt ausgestattet, also fähig sind, Jurisdiktionsakte zu setzen, z. B. Richterkollegien. Die Autorin macht den Vorschlag, daß die potestas iurisdictionis ordinaria propria resp. vicaria noch einmal unterschieden werde und schlägt dafür den Terminus potestas synodalis (collegialis) propria resp. vicaria vor.

Zu dieser gründlichen Untersuchung ist der Autorin zu gratulieren; es wäre zu wünschen, daß diese Überlegungen und Formulierungsvorschläge bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuches Beachtung finden.

Linz *Peter Gradauer*

DORDETT ALEXANDER, *Eheschließung und Geisteskrankheit.* Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. (107.) Herder, Wien 1977. Kart. lam.

Zu einem wegen seiner Vielschichtigkeit äußerst delikaten und schwierigen Problem der kirchlichen Rechtsprechung zählt die Ehenichtigkeit auf Grund von Geisteskrankheit. D. geht diesem Fragenkomplex an Hand einer Analyse zahlreicher einschlägiger Rota-Urteile nach. Nach Darlegung der allgemeinen Grundsätze der Rechtsprechung faßt er die einzelnen Formen geistiger Erkrankungen unter dem Blickpunkt der Rechtsprechung der S. R. Rota in folgende Abschnitte zusammen: Schizophrenie, Schwachsinn, Manisch-depressives Irresein, Paranoia, Progressive Paralyse, Epilepsie, Mangel an innerer Freiheit z. B. durch Neurosen, Psychosen u. dgl., sowie Süchtigkeit. In den folgenden Abschnitten wird dem als Klagegrund immer mehr auftauchenden „Erfüllungsunvermögen" breiter Raum gewährt. D. stellt dazu als Grundsatz auf: „Die Geisteskrankheiten, so verschieden sie auch in Ursache und Symptomatik sein mögen, weisen für die kirchliche Rechtsprechung ein gemeinsames Merkmal auf: sie müssen im Augenblick der Eheschließung die Zurechnungsfähigkeit so mindern, daß der Konsens rechtsgültig nicht mehr gegeben ist" (68). Den Abschluß bildet der Exkurs: Die Bestellung eines Kurators.

Das handliche Bänddchen ist nicht für die breite Öffentlichkeit, sondern in erster Linie für die Offiziale und Richter in den kirchlichen Ehegerichten und für die Lehrer des Kirchenrechtes bestimmt. Für alle diese ist es ein willkommener und bedeutsamer Beitrag und eine Hilfe, sich auf dem immer stärker anwachsenden Gebiet der Psychiatrie besser zurechtzufinden und die Urteile in den Eheprozessen auf einer soliden Rechtsgrundlage und nach möglichst gesicherten medizinischen Erkenntnissen fällen zu können. Dabei kann es den Richtern in der unteren Instanz ein Trost und den Richtern in Appellationstribunalen einer Beachtung wert sein, daß auch iudices peritissimi im kirchlichen Höchstgericht bei dem gleichen Krankheitsbild zu ver-

schiedenen Urteilen kommen können. Die kirchlichen Richter wissen für diese Studie dem Vf., der sich darin als Fachmann erweist, gebührenden Dank.

Linz *Peter Gradauer*

BRANDMÜLLER WALTER (Hg.), *Synodale Strukturen der Kirche.* Entwicklung und Probleme. (Theologie interdisziplinär 3) (208.) Auer, Donauwörth 1977. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch gibt Vorträge wieder, die 1975 gehalten wurden. Abgesehen von den 2 letzten Beiträgen sind die 8 übrigen interessante historische Studien, die dem synagogalen Ursprung des synodalen Elements in der Kirche (G. Stemberger) der Vorgeschichte und Geschichte der ersten kirchlichen Synoden (J. A. Fischer), der Doppelstruktur des ersten ökumenischen (Reichs-)Konzils (W. Gessel), der Entwicklung der Konzilsidee überhaupt (A. Ziegenaus), der Entwicklung und Wandlung des Anspruchs der Allgemeinen Konzile, die Gesamtkirche zu repräsentieren bzw. der Repräsentationsidee überhaupt (W. Brandmüller), der geistigen Herausforderung, die die Reformkonzile im 15. und 16. Jh. an Reich, Zentralgewalt und an parlamentarische Frühformen stellten (H. Schlosser), dem Konzilsbegriff Martin Luthers (H. Immenkötter) und dem Konzilsverständnis der Ostkirche (L. Waldmüller) nachgehen.

Rez. fühlt sich mehr für die letzten beiden Beiträge zuständig, die die unmittelbare Gegenwart betreffen. *K. Forster* bietet einen „Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer der BRD" mit einem kurzen Ausblick auf „nachsynodale Aufgaben"; dabei könnte man wohl manches etwas kritischer sehen (etwa 164 f). *W. Aymans* reflektiert im Anschluß an die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD", über „Konzilbleibendes und Veränderliches im kirchlichen Synodalwesen". Er leitet zunächst die Grundbestimmungen der Synoden oder Konzile aus der Ekklesiologie des II. Vatikanums ab (Synode als Funktion der communio ecclesiarum, als Institution der bischöflichen Kollegialität und als Funktion der sacra potestas, nämlich als „Instrument des bischöflichen Leitungsdienstes, in dem auf kollegiale Weise bischöfliche Vollmacht geübt wird"). Leider fällt die Behandlung der „modernen Synodalformen" (Bischofssynode und Bischofskonferenz) und der „Mitwirkung nichtbischöflicher Glieder des Gottesvolkes im Synodalwesen" etwas knapp aus. Gerne hätte man Näheres erfahren zur Besorgnis des Kirchenrechtlers über die „ständig anwachsende Aktivität" der Bischofskonferenzen (201); denn es kann auch nach dem II. Vatikanum noch legitime Weiterentwicklungen geben und manche „Rechtslage" läßt sich ändern. Ähnliche Fragen tauchen auf zum Problem der „Mitwirkung nichtbischöflicher Glieder". Niemand wird Fehlentwicklungen in der Kirche bestreiten (vor und nach dem Konzil) oder gar ihnen normative Kraft zuschreiben wollen. Aber ob nicht der Laie doch auf diözesaner, ja selbst auf weltkirchlicher Ebene einen „entsprechenden Ort" haben könnte? A. selbst hebt die Beteiligung der Laien, freilich „auf ihre Weise", am Dienst des Leitens im Sinn des Konzils hervor (204) und versteht die Pfarrgemeinde als „entsprechenden Ort des Laien" nicht „exklusiv" (205).

Auch wäre zu fragen, ob nicht die unaufgebbare Verantwortung des Bischofs im Lauf der Geschichte verschiedene Modifikationen zuläßt. Das Beispruchsrecht (c. 105) des CJC ist doch wohl eine gewisse Einschränkung der bischöflichen „Erstverantwortung". Außerdem können schon bisher Laien nach Meinung namhafter Kanonisten entgegen c. 118 und entsprechenden Entscheiden römischer Behörden Träger von Jurisdiktionsvollmacht sein, ja sie konnten schon vor dem Konzil eine wenigstens delegierte Jurisdiktionsvollmacht innehaben. Man wird wohl all das schwerlich als Mißbrauch hinstellen können, sondern vielleicht doch auch nach dem letzten Konzil verschiedene Grade der Verbindung von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht für möglich halten (vgl. F. Klostermann, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD: Pastoraltheologische Informationen 6. Januar 1978, 31—34; hier auch die entsprechenden Belege). Vielleicht hätte eine ausführlichere Darlegung noch manches klären können.

Wien *Ferdinand Klostermann*

OBERRÖDER WOLFGANG, *Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche.* Möglichkeiten und Grenzen einer Mitwirkung der Gläubigen an Entscheidungen des kirchlichen Amtes innerhalb der katholischen Kirche. (125.) Auer, Donauwörth 1977. Efalin, DM 9.80.

Das auf einer Dissertation beruhende Werk möchte einen Beitrag zur sachgemäßen Einordnung der verschiedenen kontroversen Standpunkte zu den Mitverantwortungsmöglichkeiten der Laien an den Entscheidungen des kirchlichen Amtes leisten. Die Tatsache, daß das II. Vatikanum aufgrund des tragenden Gedankens von dem einen Volk Gottes zwar die grundsätzliche Möglichkeit der Teilhabe der Laien an den Ämtern Christi ausgesprochen, konkretere Möglichkeiten aber nur beim priesterlichen und prophetischen Amt aufgezeigt, bei der Teilhabe der Laien am Leitungsauftrag aber nur vom Weltdienst der Laien gesprochen hat, rechtfertigt einerseits die Darstellung der grundsätzlichen konziliaren Lehre von der Teilhabe der Laien an amtskirchlichen Entscheidungen, andererseits aber auch die Darlegung der beträchtlichen Weiterentwicklung

der kirchlichen Mitverantwortungsmodelle im Bereich des Leitungsamtes in der BRD nach dem Konzil.

Die Darlegung der Konzilsaussagen über kirchliches Leitungsamt und Mitverantwortung der Laien bleibt im bekannten und allgemeinen; der Abschnitt über die kirchlichen Mitbestimmungsmodelle würdigt abgewogen die nachkonziliare Entwicklung der Räte in der BRD, und im besonderen 3 für die Laienmitverantwortung wichtige Modelle: den mutigen Versuch einer ersten nachkonziliar strukturierten Diözesansynode in Hildesheim; das „Limburger Modell" einer neuen diözesanen Grundordnung, in dem die Laienmitverantwortung am weitesten in die allgemeinen kirchlichen Beratungs- und Beschlußgremien integriert ist, was viel Für und Wider um diesen „institutionalisierten Dialog" verursacht hat; und schließlich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, auf der Laienmitverantwortung und -mitentscheidung auch rechtlich und strukturell eng mit der spezifischen Entscheidungsbefugnis des hierarchischen Amtes verbunden wurden, was zu einem segensreichen Lernprozeß für beide Seiten führte, ohne daß unaufgebbare kirchliche Grundstrukturen in Frage gestellt worden wären. Die Entwicklung hinter den behandelten Mitverantwortungsmodellen vollzieht sich im Spannungsbereich der beiden konziliaren Laienaufgaben des Weltdienstes und der Hilfestellung bei den Leitungsaufgaben des kirchlichen Amtes und gravitiert vom Weltdienst zur Teilhabe an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen. Hatten die Konzilstexte von Beispruchsrechten und vom Recht auf Gehör und Konsultation, noch nicht aber von eigentlicher Mitentscheidung der Laien gesprochen und die hoheitliche Hirtengewalt in ihrer Fülle traditionell den geweihten Amtsträgern zugesprochen, so sprengte die nachkonziliare teilkirchliche Gesetzgebung den Rahmen der Konzilstexte: nicht bloß Konsultation oder Beispruchsrecht, sondern oft weitgehende Mitentscheidungs- und Leitungsbefugnisse. Wegen der zu allgemeinen Behandlung der konziliaren Aussage kommt diese Entwicklung nicht mit gebührender Deutlichkeit zum Ausdruck. Den Rahmen des ekklesiologisch Legitimen hat diese Entwicklung sicher nicht durchbrochen.

Die positiven Aspekte hat O. hervorgehoben, auf negative sei nur hingewiesen: ob die Verschiebung der Laienaufgaben weg vom Heilsdienst an der Welt und hin zur Teilhabe an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen und die damit verbundene, der vollen sakramentalen Sicht des Konzils widersprechende Reduktion des priesterlichen Dienstamtes auf die Kirchenleitung („Wahrung der Gesetzgebungskompetenz der Bischöfe") wirklich der Fülle der kirchlichen Heilssendung in Wort und Sakrament in echter apostolischer Überlieferung entsprechen, bleibt dahingestellt. Ein abschließendes Urteil über die nachkonziliaren Räte kann aber sicher jetzt noch nicht gesprochen werden.

St. Pölten *Gerhard Fahrnberger*

PASTORALTHEOLOGIE

MAYER-SCHEU JOSEF, *Seelsorge im Krankenhaus.* Entwurf für eine neue Praxis (47.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. DM 4.80.

Dieses kleine, direkt aus Seelsorgeerfahrung im Krankenhaus entstandene Buch stellt einen sehr guten Beitrag zu diesem schwierigsten und aktuellsten Gebiet der Seelsorge dar. Der Leiter der Heidelberger Kurse für klinische Seelsorgeausbildung (die einzige kath. Institution dieser Art in Deutschland) geht von einer konkreten erlebten Theologie aus und behandelt in strikter Konsequenz die einzelnen Dienste der Seelsorge und besonders die Rolle des Seelsorgers im Krankenhaus als einer Ganzheit unter der Leitidee „Die Sorge um das Heil in der Heilung und um das Heil in der Krankheit." Darum wird vor allem die Mitarbeit mit dem therapeutischen Team, die Rücksicht auf die religiöse Freiheit des Patienten, die Bereitschaft, seine Signale zu hören, die Solidarität mit seinem seelischen Zustand durch Identifizierung mit seiner Grundsituation betont.

Hauptweg der Begegnung mit dem Patienten bleibt immer der Dialog. Dialogisch ist die Besprechung der „Balintgruppen" über bestimmte protokollierte Einzelfälle, die besonders zur forschenden Ausbildung der Mitarbeiter dienen, und dialogisch sind vor allem die „themenzentrierten Interaktionen", ein System lebendigen Lernens, das speziell auf der Gleichgewichtigkeit des Individuums, der Gruppe und des Themas beruht. Selbstverständlich verlangt diese enge Mitarbeit eine nur im Krankenhaus mögliche Ausbildung des Seelsorgers und der anderen Therapeuten. Dem Autor schwebt das Ideal einer „Krankenhausseelsorge", nicht einer „Krankenseelsorge im Krankenhaus" vor. Es entsteht eine Art theol. Autonomie des Krankenhauses in dem Sinn, daß die Mitarbeit zwischen dem therapeutischen Team und den Patienten und mit den Patienten religiöses Heil hervorbringen sollte: die Krankheit selbst wird zur Quelle des Glaubens und der Hoffnung durch die Begegnung des Patienten mit den ihm helfenden Menschen; das religiöse Heil wird eng mit dem Prozeß der Heilung verbunden.

Dies ist ohne Zweifel eine der heutigen Situation der Glaubenskrise entsprechende Methode, die durch ihre ökumenische Offenheit und noch mehr durch den Versuch, aus der existentiellen Grenzsituation des Kranken die Einsicht in die Wahrheit des Glaubens zu gewinnen, mit der nachkonziliaren Theologie im Einklang steht. Nicht ohne

Berechtigung wurden die Kurse von Heidelberg, aus denen dieses Buch entstanden ist, von der deutschen Bischofskonferenz als Modell empfohlen. Das schließt aber nicht die Notwendigkeit aus, diese Methode weiter praktisch und theoretisch zu prüfen und zu entwickeln. Es wäre nicht nur wichtig zu schauen, in welchem Maß eine so intensive Seelsorge in unseren Krankenhäusern praktikabel sein könnte, ohne die Kräfte und wirklichen Fähigkeiten der Krankenhelfer zuviel in Anspruch zu nehmen, sondern vor allem zu schauen, ob diese im Grund hochspezialisierte Krankenseelsorge nicht aus dem Krankenhaus eine Insel in der konkreten Gesellschaft der Menschen machen würde. Dadurch gingen kostbare Anhaltspunkte des Glaubens verloren, die, obgleich oft verdrängt, in unseren „christlichen" Ländern weiter existieren. Man muß auch bemerken, daß die moderne Theologie, wie sie vom Autor vertreten wird, das Erbgut der Tradition zu vergessen scheint. Sie spricht zu wenig vom Glauben an die Erlösung und an die Auferstehung, welche die echte Grundlage der Hoffnung darstellt und nicht aus der Krankheit selbst entstehen kann, wenn sie nicht durch die „traditio" durch die Kirche hergebracht wird. Fehlt diese Grundlage, würde jede Kommunikationstechnik und jede Ausbildung leerlaufen. Mit anderen Worten: die Krankenseelsorge im Krankenhaus muß als Teil der großen Seelsorge der Kirche getragen werden, wenn sie nicht in ein rein psychotechnisches Verfahren entarten will.

Wien *Peter Bolech*

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.

Die 31 Beiträge zu besprechen, ist unmöglich. Kurze Hinweise auf die einzelnen Titel sollen unsere Leser auf den hier gebotenen Reichtum aufmerksam machen. *G. Henschtel,* „Jakobskampf am Jabbok (Gen 32, 23—33) — eine genuin israelitische Tradition?" verneint die Frage. Er nimmt an, daß hinter der Kampfgeschichte „eine alte vor-israelitische Ortssage stehe, deren Inhalt nach Übernahme durch israelitische Erzähler ihrem Gottes- und Menschenbild angeglichen wurde" (37). Die Zuordnung zu einer der Pentateuchquellen scheint wirklich nicht leicht, aber im Vergleich zu einer solchen von Gen 14 doch nicht unmöglich.

H. Rücker handelt über „Das ‚Heilige Volk' als Moralprinzip im Deuteronomium". Er kommt zum Schluß: „Auch beim Moralprinzip wird das Denken von der Gemeinschaft her eine angemessene Rolle spielen müssen. Das christliche Handeln kann auch mit der Glaubensaussage begründet werden: Wir sind zum Volk Gottes berufen und sind als Volk Gottes vor Gott und füreinander verantwortlich." (47)

Die Rektoratsrede von *J. Reindl* „Der Finger Gottes und die Macht der Götter" erweist die Erzählung vom Wettstreit der ägyptischen Zauberer mit Moses literargeschichtlich als ein Motiv aus einer ursprünglich selbständigen Erzählung, die von P (Priesterkodex) selber oder von einem R(edaktor) einer Plagenerzählung einverleibt wurde, die schon bereits als eine Reihe von Zeichenhandlungen gestaltet war (54). H. stellt den Zaubererwettstreit hinein in den Verstehenshorizont der ägyptischen Diaspora und findet, daß in der alltäglichen Begegnung der Diasporajuden mit dem ägyptischen Zauberwesen und Aberglauben die Frage nach der Überlegenheit des Gottes Israel akut wurde (60). Daß gerade in P diese Erzählung aufgenommen wurde, sieht H. darin begründet, daß die Adressaten des P sich in einer ähnlichen Position (im babylon. Exil) befanden, nämlich in einer äußeren Unterlegenheit wie die Israeliten unter den Pharaonen der Bedrückung. Die von *H. D. Preuß* geäußerte Vermutung, daß man bei all dem den Verdacht nicht los wird, daß Ägypten hier nur Chiffre für Babylon sein könnte, dürfte tatsächlich zutreffen (60). Vielleicht ist auch diese Rektoratsrede unter einem ähnlichen Verstehenshorizont gehalten worden.

„Der Bund als Gemeinschaft mit Gott". Erwägungen zur Diskussion über den Begriff „berit" im AT wurde ausführlich von *H. Lubsczyk* behandelt. Der Begriff meint wesentlich im AT ein personales Verhältnis zu Gott, das auch im NT, wo es mit diatheke- testamentum wiedergegeben wird, denselben Sinn habe.

P. Christian fragt in seinem Beitrag „Was heißt für Mattäus: In meinem Namen versammelt (Mt 18, 20)?" Das Ökumenismusdekret hat von der Liturgiekonstitution übernommen, daß Mt 18, 20 von der Gegenwart des Herrn in der betenden Gemeinde spricht. Das Ordensdekret hingegen sagt, daß eine in Liebe zusammenlebende Mönchsgemeinschaft der Gegenwart des Herrn sicher sein kann. Mit Christian wird man wohl bedauern, daß diese Deutung im Ökumenismusdekret nicht Platz gefunden hat. Aber freuen kann man sich, daß Paul VI. diese Deutung, die für unsere Situation trostvoll ist, unterstrichen hat (105). Christian ist der Überzeugung, daß ein solches Leben der Christen für das nächste Jahrtausend die Hoffnung geben könnte, daß der HERR selber der Missionar, weil in seiner in Liebe verbundenen Gemeinde erfahrbar anwesend, ist.

Spannung erzeugt *H. Schürmann* durch die Art des Titels „... und Lehrer". Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen Diensten im ntl Zeitalter. Er kommt zum Ergebnis: Wenn alle

Stimmen des NTs, nicht bloß des werdenden, sondern auch des gewordenen gehört werden, wird man zu der Aussage neigen, daß neben, mit und unter dem „magistralen" Hirtenamt es immer auch einen eigenständigen „Lehrdienst" gibt, der die Paradosis stets neu geistlich zu verstehen und ins Hier und Heute hinein zu aktualisieren versucht (147).

„Implizite Ekklesiologie". Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche" von *W. Trilling* geht der Frage nach, „ob man auch dann, wenn sich hypothetisch keine sicheren und positiven Anhaltspunkte für die Verankerung einer Kirche im Wirken Jesu finden lassen, dennoch eine Kontinuität zwischen beiden erkennen könnte" (151). Nach Behandlung des Problems einer Naherwartung Jesu und der Frage nach Jesu Sendung und Wirken für die Gewinnung von Gesamt-Israel (155) übernimmt er die These Vögtles: „So eng auch die Beziehungen sich zwischen Gottesreich und Kirche herausstellen mögen, sind die beiden Größen doch auf keiner Ebene identisch" (156), auch nicht in einer fernen Zukunft. Die Basileia wird nicht durch menschlichen Einsatz vorangebracht, sie bleibt in Gottes Souveränität auch gegenüber der Kirche oder den Kirchen; und dennoch ist sie gegenwärtig, unserer Zeit präsent für jeden, der sehen kann. Ihre Wesenszüge sind die Wesenszüge Jesu und sollten daher einer neuen Kirche und ihrem Sein und Dienst Orientierung sein. Das aber bedeutet radikale Offenheit auf einen gütigen Gott hin, die daraus fließende Neuformulierung und Neupraktizierung des Liebensgebotes bis hin zu den „Sündern" und zu den Feinden, und die damit verbundene Hingabewilligkeit, deren Tiefe im Geschick Jesu, in seinem letzten Mahl und in seinem Tod erkannt werden kann (164).

„Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe" wird von *J. Wanke* vorgestellt mit der Untersuchung, wie weit aus dem verkündenden Paulus der „verkündete" Paulus geworden ist. In ihrem Verlauf wird erkennbar, „daß die Pastoralbriefe schon auf eine gesicherte paulinische Autorität zurückgreifen" (173). Ein „exklusiver Paulinismus" unterscheidet die Pastoralbriefe von der Apg. Obwohl das Lebensgeschick Pauli an jenes des Herrn herangerückt wird, ist das doch kein Hindernis, daß Paulus als „Urbild des bekehrten Sünders" erscheint. Er ist der Märtyrerapostel, der Blutzeuge, der „hingeopfert" wird, 2 Tim 4, 6 ff. Letztes Ziel des Vf. der Pastoralbriefe dürfte es sein, angesichts der aufziehenden Kämpfe und Gefahren des 2. Jhs den damaligen Gemeinden und ihren Hirten eine sehr konkrete und substantielle Wegweisung zu geben, auf daß die Gemeinden in der Lage seien, „dem ‚Haus Gottes, das die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit ist' (1 Tim 3, 15) treu zu bleiben und damit dem paulinischen Erbe" (189).

Der 2. Abschnitt zur Geschichte der Theologie bringt Bemerkungen zur Periodisierung der Kirchengeschichte von *F. P. Sonntag* („Regnum Dei — Regnum hominis"). Es folgt *F. Hoffmann* über „Die Theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert den Gr." — Über „Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther schreibt *E. Kleineidam*. Über „Das Verständnis vom Meßopfer bei Michael Vehe, Stiftspropst von Halle und Herausgeber des ältesten deutschen katholischen Gesangbuches" referiert *G. Marx*. Über „Johann Cochläus in der Spannung zwischen theoretischer und realer, kollektiver Moral" berichtet *W. Kaliner*. — „Bemerkungen zu einem in Erfurt verlegten, kath. Andachtsbuch des späten 17. Jahrhunderts" macht *J. Meisner* („Anleitung und Wegweisung"). Über „Das Sakramentshaus im Erfurter Dom. Seine Bildfolge als Verkündigungsprogramm" berichtet *B. Löwenberg*. — Über „Die Halberstädter Klöster der Dominikaner und Franziskaner und ihre Bemühungen um die Seelsorge" schreibt *F. Schrader* aus Hadmersleben. — Der Beitrag von *K. Böhmer* hat das Thema „Der Bau der St.-Hedwigs-Kathedrale und die Religionspolitik Friedrichs II.".

Der 3. Abschnitt äußert sich zur heutigen Theologie. Die Aktualität der Themen steht für alle Wissenden außer Zweifel. *L. Scheffczyk*, „Die Frage nach der ‚Erfahrung' als theologisches Verifikationsprinzip." — *K. Feiereis* „Voraussetzungen natürlicher Theologie". Eine Rückbesinnung auf Peter Wust. *J. Giers*, „Das Ethos der Norm". Sittlichkeit zwischen normativer und empirischer Erkenntnis. — *W. Ernst* „Zur Begründung christlicher Sittlichkeit". — *O. Müller* „Persönliche Heiligkeit nach dem II. Vatikanischen Konzil". — *K. H. Ducke* „Erziehung zur Entscheidung." Zur ethischen Zielrichtung der Priesterausbildung. — *J. Bernard* „Gotteserfahrung in nicht-theistischer Mystik?" Zum Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus. *W. Becker* „Zur Hermeneutik und Rezeption des Ökumenismusdekretes". *D. Hintner* „Zurück nach Rom oder gemeinsam hin zu Christus?" Einheit zwischen Römischer Kirche und Orthodoxie im Sprachgebrauch Pauls VI. — *L. Ullrich* „Ökumene im Bereich der Gemeinde." *F. G. Friemel* „Zum Problem der Leistungstätigkeit in der Pfarre oder der Pfarrer als Chef," — *H. A. Egenolf*, „Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur." *N. Timpe*, „Zur Frage der Hinführung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten." — *B. Löbmann* „Das Ehescheidungs-Verbot Jesu im Hinblick auf die Eheauffassung in der orientalischen und lateinischen Kirche."

Die 31 Titel auf fast 700 Seiten sind eine gewaltige Leistung theol. Wissenschaft jenseits der Mauer. Wer vieles bietet, wird jedem etwas bieten. Schon ein bloß flüchtiger Blick auf die hier dargebotenen Inhaltsangaben wird viele einladen und manche nötigen, nach dieser Festschrift zu greifen.

Linz *Max Hollnsteiner*

GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. *Ergänzungsband:* Arbeitspapiere der Sachkommissionen. (Offizielle Gesamtausgabe II) (334.) Herder, Freiburg 1977. Ln. DM 12.50.

Die Veröffentlichung einer Reihe von Arbeitspapieren aus den Sachkommissionen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD ist eine wertvolle Ergänzung zum 1. Bd. der Gesamtausgabe. Zwar handelt es sich nicht um Beschlüsse der Vollversammlung, die hier dokumentiert sind, sondern um Arbeitsunterlagen aus einzelnen Sachkommissionen. Dadurch aber, daß sie von der Zentralkommission der Synode zur Veröffentlichung freigegeben wurden, haben sie mehr Gewicht als (übrigens möglicherweise durchaus gewichtige) Privatarbeiten. Einige dieser Papiere haben überdies in der Zwischenzeit in manchen deutschen Diözesen möglicherweise mehr Wirkung erfahren als offizielle Beschlüsse: so z. B. das Dokument über das katechetische Wirken der Kirche.
Konstruktiv, mutig und doch durchaus im Rahmen der überkommenen kirchlichen Ehe- und Sexualmoral ist das Papier über den Sinn und die Gestaltung menschlicher Sexualität: in der Ehe, vor ihr, unter Nichtverheirateten sowie unter Homosexuellen. Bemerkenswert ist, daß aus dem 3. Gesamtfeld der Synodenarbeit „Einsatz der Kirche für die Menschen in einzelnen gesellschaftlichen Bereichen" gleich 3 Papiere nicht zur öffentlichen Beschlußfassung vorgestoßen sind: das mehr spirituelle Dokument über die Not der Gegenwart und den Dienst der Kirche; das sehr differenzierende und wichtige Arbeitspapier über die Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft (wobei hier auch das Verhältnis der Kirche in der BRD zu den politischen Parteien definiert wird) sowie das Arbeitspapier über die Kirche und die gesellschaftliche Kommunikation. Sollte dieser Umstand ein Hinweis darauf sein, daß die Synode mehr in innerkirchlichen Fragen, weniger aber in der Frage der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche erfolgreich war?

Das letzte Dokument im Ergänzungsband ist dem Deutschen Pastoralinstitut gewidmet. Es ist eigentlich schade, daß es in dieser großzügigen Konzeption bisher nicht Realität wurde; vor allem der Bereich der kirchlichen Sozialforschung wäre dann in einem Kirchengebiet erstmals hinreichend institutionalisiert worden, das vergleichsweise zu anderen Kirchengebieten die nötigen finanziellen Mittel besäße. Sollte dieser Umstand ein Ausdruck dafür sein, daß der Blick in die Realität und in die gesellschaftlich-kirchlichen Entwicklungen in der BRD nicht gerne getan wird? So bleibt dieses kleine Arbeitspapier eine bestehende Anfrage an die deutsche Kirche.
Man wird diesem II. Bd. der Deutschen Synode durchaus gerecht, wenn man sich dem Urteil des Mitherausgebers K. Lehmann anschließt: „Die Arbeitspapiere haben in einem hohen Maß bewußtseinsbildend gewirkt, Mentalitätswandlungen initiiert, Gewissenserforschungen angeregt, Publikationen hervorgerufen, vertiefende Forschungen angestoßen, wissenschaftliche Auseinandersetzungen provoziert und schließlich zur Bildung neuer institutioneller Dienste geführt. Vor allem aber darf daran erinnert werden, in welch hohem Maße mehrere Arbeitspapiere als Textgrundlagen in der Erwachsenenbildung, in den Seminaren und in anderen Bildungseinrichtungen verwendet werden. Schließlich haben manche Arbeitspapiere auch vielen einzelnen Lesern bei der notwendigen geistig-geistlichen Orientierung geholfen" (26).

Passau *Paul M. Zulehner*

REDHARDT JÜRGEN, *Wie religiös sind die Deutschen?* Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik. (118.) Benziger, Zürich 1977. Kart. sfr. 16.80.

In den letzten Jahren ist eine Reihe religionssoziologischer und sozialpsychologischer Studien zum religiösen Verhalten deutschsprachiger Kirchenmitglieder erschienen. R. geht nunmehr daran, die impliziten psychologischen Ergebnisse dieser ausführlichen Studien zu sichten und zu interpretieren. Dazu gibt er zu Beginn eine kurze Einführung in den psychologischen Aspekt von Glauben und Religion. Das Wesen der Religion sieht er psychologisch darin, daß sich der Mensch mit all seinen seelischen Kräften und Funktionen für eine (religiöse) Dimension öffnet, die verborgen hinter und in der sichtbaren Welt der Dinge liegt und als deren geheimnisvoller Grund und Urgrund begriffen wird (16). Christlicher Glaube ist dann eine spezifische Ausformung dieses Phänomens Religion.

Zentral für dieses geistreiche Essay, das nicht unbedingt mit überspitzten akademischen und wissenschaftlichen Maßstäben gemessen werden soll, ist eine Charakterisierung verschiedener religiöser Stile. Davon sind zwei ererbt: der konservative Stil einer anerzogenen „Turnlehrerreligion" sowie die bürgerlich-liberale Humanitätsreligion. Beide werden (was durch die biographische Situation des Autors verständlich wird: er war 10 Jahre evang. Pfarrer und Studienleiter in der Nähe

Frankfurts und ist jetzt Professor am Fachbereich Religionswissenschaft der Universität Gießen) sehr stark am Material evang. Kirchenmitglieder formuliert. Die Hinweise auf ähnliche kath. Verhältnisse geschehen eher in der Form einer pflichtmäßigen Komplettierung und überzeugen nicht immer. Diese alten und ererbten Stile sind nunmehr durch neue Tendenzen überholt worden und werden so in den Hintergrund gedrängt. Typisch sei die „Religion ohne Entscheidung", ein Begriff, der von H. O. Wölber, dem nunmehrigen Landesbischof der evangelischen Kirche in Hamburg, geprägt wurde. Dabei wird, in Übereinstimmung mit soziologischen Erhebungen, diskutiert, warum dieser religiöse Stil mehr in den Städten als auf dem Land, mehr unter Männern als unter Frauen, mehr unter jüngeren als älteren Personen anzutreffen ist. Schließlich werden über diese heute dominante „Marktform" von Religion hinaus neueste Tendenzen aufgespürt: ein mit Introversionsneigung verbundener Konservativismus in den Großkirchen, die okkulte Welle und dann das Anwachsen sektiererischer Gruppen sowie der Trip nach innen in der Jesus-People-Bewegung. In Ansätzen werden wertvolle psychologische Dispositionen dieser neuen religiösen Bewegung genannt: das Bedürfnis nach einer überschaubaren Welt, damit nach Geborgenheit und Sicherheit; der Überdruß an einer Hilflosen Gesellschaft; die Suche nach tragenden Gemeinschaften etc. Zweifellos sind hier für die pastoralen Überlegungen in den Großkirchen bemerkenswerte Themen angesprochen.

Im Schlußteil präsentiert R. interessante Überlegungen zu einer „Kultur des Unglaubens", um endlich auch die Möglichkeiten einer christlichen Existenz in der gegenwärtigen Gesellschaft unter psychologischer Perspektive zu besprechen. Dabei fällt (wiederum typisch evangelisch) auf, daß der Akzent auf dem persönlichen Glaubensentfaltungsprozeß liegt: „Gottesdummheit" im Sinn infantiler Religiosität soll überwunden werden. Dieser gewichtige Aspekt wäre durch die humanwissenschaftliche (z. B. wissenssoziologische oder sozialpsychologische) Bedeutung gemeinschaftlicher Unterstützung und Ermöglichung persönlicher Glaubensprozesse zu ergänzen: Was nicht zuletzt von der praktischen Theologie der evang. Kirche in wachsendem Maße schon längst entdeckt wurde.

Passau *Paul M. Zulehner*

LITURGIK

STEINER JOSEF, *Liturgiereform in der Aufklärungszeit.* Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. (FreibThSt., hg. v. Bäumer/Deissler/Riedlinger, Bd. 100) (261.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 48.—.

Die Aufklärung hat die unterschiedlichsten Qualifikationen hinnehmen müssen, Zustimmung und Ablehnung. Dabei rückt diese Phase immer wieder einmal in verstärktem Maß in den Gesichtskreis der Gegenwart. Hinsichtlich des Einflusses der Aufklärung auf die Liturgie gilt das besonders für die heutige Zeit. St. nimmt sich (wie manche vor ihm) zwar ebenfalls dieser Thematik an, doch geht es ihm nicht bloß um eine liturgiegeschichtliche Erhebung. Er will vielmehr außerdem (vgl. S. 5) von der historischen Komponente her „heutige" (gemeint: 20. Jh. und nach dem II. Vatikanum) liturgische Reformarbeit kritisch beleuchten. Nach einleitenden Bemerkungen, die seine Position und Intention etwas näher beleuchten (11 bis 20), begegnen uns im Kap. I. Leben und Werk V. A. Winters, II. Der Funke: Dankadresse an Max Joseph IV. (den bayerischen Kurfürsten Maximilian IV. Joseph, den späteren bayerischen König Maximilian I. Joseph, der von 1799—1825 regierte). III. Liturgiekritik: Versuche zur Verbesserung der kath. Liturgie, IV. Liturgiereform: Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, V. Experiment Messe: Erstes deutsches, kritisches Meßbuch, VI. Sakramentenpastoral: Erstes deutsches, kritisches, kath. Rituale. VII. „Liturgie und Katechetik: Religiös-sittliche Katechetik". VIII. „Das Feuer: Kritische Schlußbemerkungen". Es folgt ein detailliertes Quellen- und Literaturverzeichnis; ein für die Erschließung nützliches Register (Personen, Sachen u. ä.) fehlt leider.

Zur Beurteilung der Arbeit findet es Rez. hilfreich, daß St. nach jedem Hauptkapitel — und zwar gleichbleibend im Dreischritt: Vergleich, Problemstellung, Impulse — neben die aufklärerische Liturgiereform die (von ihm gesehenen) Bezugspunkte zur „Vatikanum II-Liturgiereform" setzt. Dadurch kommen die jeweiligen Details gut in ihren Positionen zutage. Die Töne dieser Einzelanalyse klingen dann im Schlußkapitel zu einer Symphonie zusammen. St. skizziert ferner in übersichtlicher Weise die Hintergründe der Aufklärungsreform und läßt uns erkennen, wie sich die theoretischen Überlegungen Winters (mehr oder minder) konsequent in konkreten Agenden niederschlagen.

Man kann eine gute Materialdarbietung und Herausstellung prägender Aspekte feststellen, daneben aber fällt auf, daß bei der Beurteilung beider Reformansätze (Aufklärung — Vatikanum II.) der jeweilige historische Kontext oft zu kurz kommt. D. h.: *daß* Aufklärung und Vatikanum II manche Akzente in spezifischer Weise setzten, hängt doch weithin mit der jeweils vorherigen Phase (Barock; 19. Jh.) zusammen, ist also als Gegenreaktion darauf zu werten. Z. B. ergibt sich die überstarke Experimentiersucht doch auch daraus, daß bis zum „Status quo" legitimerweise kein „Amen" entfallen durfte,

oder das Auslassen einer Kniebeuge schon ein relativ großes Vergehen war (vgl. zeitgenössische Moralbücher).
Von daher hätte Rez., im ganzen gesehen, sowohl der Aufklärungsliturgik als auch der nachvatikanischen eine etwas bessere „Note" seitens des Vf. gewünscht. Und zwar wohl gemerkt: Auf Grund der in den Quellen bzw. der Zeitgeschichte (keineswegs etwa lediglich aus persönlichem Geschmack) greifbaren Aspekte eines dynamischen Prozesses. Das heißt: Als zwei ernsthaften Versuchen, das Wesen der Liturgie je akzentuiert zu sehen, daraus Konsequenzen zu ziehen und Elemente so zu gestalten, daß sie lebendige Liturgie bleiben bzw. Feld sind für mögliche, von Zeitumständen mitgeprägte Teilhabe und Teilnahme zwischen Gott und Mensch. Vor diesem Gesamthintergrund erscheinen dann auch nicht zu leugnende „Versager" beider Epochen in etwas gerechterem Licht.
Wenn St. als Generalaufgabe heutiger Zeit angibt: „Weiterführung und Vertiefung gelungener Kritik", so spricht er eine Perspektive an, der man gerne zustimmt. Vielleicht ergibt sich von daher auch die Möglichkeit, doch noch manchen Ansatz der (positiven) Aufklärung etwas günstiger zu beurteilen, ihn aufzugreifen und auszubauen bzw. zu verhindern, daß noch einmal „Jahre" vergehen müssen. Schließlich sind ja zahlreiche berechtigte Ansätze der Aufklärung im 20. Jh. erfüllt worden, und Rez. meint, daß mancher Schaden von der Kirche abgewendet worden und mancher Umweg überflüssig gewesen wäre, hätte man auch seitens kirchlicher Leitungsinstanzen etwas „schneller geschaltet"!

Bamberg *Hermann Reifenberg*

VAVANIKUNNEL GEORG, *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute. (Das* östliche Christentum, NF. Bd. 26) (XIV u. 186.) Augustinus-V., Würzburg 1976. Brosch. DM 25.—.
Die autochthone indische — genauerhin keralaische — Kirche der sog. Thomas-Christen, die sich nach alter — weder beweisbarer noch widerlegbarer — Tradition auf den Apostel Thomas als Missionar und Gründer berufen, war bei der Ankunft der Portugiesen um 1500 noch eine einzige, hatte damals 5 Bischöfe und folgte seit alters dem ostsyrisch-chaldäischen Ritus der Perser mit aramäischer Liturgiesprache. Damit war sie an sich eine „nestorianische", also schismatische Kirche, was aber dogmatisch kaum ins Gewicht fiel: Auch die folgenden Aufspaltungen waren weniger dogmatisch als vielmehr religionspolitisch bedingt. Die lateinisch-portugiesische Intoleranz (Synode von Diamper 1599) ist ein bedauerlicher Faktor in der Entwicklung des indischen Christentums in Kerala!
Das absolute Gros der südindischen Kirchen in Kerala, etwa drei Viertel, folgt noch heute — mehr oder weniger getreu — dem ostsyrischen oder chaldäischen Ritus mit der sehr altertümlichen Anaphora der Apostel Addai und Mari, sowohl die stärkste Gruppe der mit Rom unierten Malabaren (2 Millionen) wie die orthodoxe Schwesterkirche (etwa 1¼ Millionen), die sich der Latinisierung lebhafter widersetzte und mit den Ostsyrern die Kirchengemeinschaft wieder aufnahm, sich heute allerdings zum sog. monophysitischen oder jakobitischen Kirchentum rechnet. Auch die Mar-Thoma-Christen (etwa eine halbe Million) gehören zu diesem Ritus, seit 1847 allerdings stärker von evangelikalen Reformideen abhängig. Die andere kath. Kirche Keralas, die malankarische (etwa 170.000), entstammt einer Unionsbewegung seit 1930 unter den Anhängern des (erst in jüngster Zeit aufgenommenen) westsyrisch-antiochenischen Ritus mit anderer Liturgie. Dazu kommt noch ein Dutzend anderer kirchlicher Gemeinschaften verschiedenster Observanz, auch eine lateinische mit eigener Hierarchie (zum Ganzen vgl. P. Verghese [Hg.], Die syrischen Kirchen Indiens, Stuttgart 1974).
Die Liturgie der kath. und orth. Malabaren ist keineswegs indisch, sondern vom Ursprung her chaldäisch-persisch, dazu bis jüngstens in der völlig unverständlichen ostsyrisch-aramäischen Sprache gefeiert. Die aufgezwungenen Latinismen haben die Liturgie bei den Katholiken dazu sehr stark alteriert. Doch ist der Ritus immerhin seit alters eingewurzelt, sicher seit dem gewaltigen, hier fast unbekannten missionarischen Ausgriff der persischen Kirche seit dem 5./6. Jh., seit dem 7. Jh. bis nach China hin. Für die Identitätsfindung der indischen Kirche ist diese Liturgie daher zweifellos heute von größter Bedeutung. Ob aber in Indien die Homilien des Theodor von Mopsuestia oder des Mar Narsai je direkt von Bedeutung waren (wie es Vavanikunnel anzunehmen scheint), wird mangels literarischer Bezeugung und greifbarer Quellen immer zweifelhaft bleiben. Für die — extravagante — Symbolistik des Gabriel Qatraya und des Abraham Bar Lipheh (6./7. Jh.) oder des Ps.-Georgios von Arbela (9. Jh.) und Ebedjesu (14. Jh.), die alles und jedes der Liturgie als Abbildung der gesamten Heilsgeschichte aus- bzw. mißdeuteten, möchte ich es ausdrücklich bezweifeln, weil das dieser Liturgie zugeordnete spezifisch ostsyrische Kirchengebäude mit dem Mittelschiffsbema — nachweisbar im Tur Abdîn und dann selbst im Hinterland des westsyrischen Antiochien — und vor allen mit den obligaten Altarhausverschrankungen und -verbauungen in Indien nicht nachweisbar ist. Dazu kommt die merkwürdige Abneigung der nestorianischen Mission, Hierarchie und liturgische Sprache im jeweiligen Volk einzuwurzeln; daran ist die

Mission letzten Endes seit der Tatarenzeit gescheitert. Somit fehlt im Grund ein wesentliches Fundament der ganzen Untersuchung Vavanikunnels. Doch ist ihm zuzugestehen, daß immerhin authentische Aussagen aus der Frühzeit der chaldäischen Liturgie deren Charakter und Geist erläutern und ihren heutigen Vollzug verlebendigen können. Den Forderungen des Vf. (Entlatinisierung, Volkssprachlichkeit, Mystagogie, katechetische Unterweisung etc.) stimme ich voll zu, als Folgerungen aus frühchristlichen (weniger aus mittelalterlichen und liturgisch unsachgemäßen) Vorbildern nur mit dem schon gemachten Einwand großer kirchengeschichtlicher Unwahrscheinlichkeit. So scheint mir die Arbeit samt ihren Ergebnissen letztlich weniger ein Aufweis echter und autochthon-indischer Tradition als vielmehr ein gut begründeter Katalog von Vorschlägen für die heutige liturgische Arbeit der indischen Kirche.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

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.—.

In dieser für den Druck überarbeiteten Dissertation ist eine Menge von Material zusammengetragen und geordnet; Literaturangaben, Anmerkungen etc. umfassen allein 90 Seiten (221—312), dazu kommen noch mehr als 30 Seiten Notenbeispiele.

Die Monographie „Vinzenz Goller, der musikalische Mitarbeiter des Volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg", (1) bildet den Anfang und durchzieht den Begriffs- und Gestaltwandel der Gemeinschaftsmesse (2), die musikalische Gestaltung der Betsingmesse (3) sowie die musikalische Gestaltung der Chormesse und des Deutschen Hochamtes: „Deutscher Choral" (4), was zu Überschneidungen und Verdoppelungen führt. Dem Untertitel: „Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg" entspricht die Arbeit, nicht aber dem Haupttitel. Man kann sich nur wundern, daß in einem 1977 (!) erschienenen Buch die heutige Situation kaum berührt wird, und das Einheitsgesangbuch „Gotteslob" nur in der Anmerkung 645 vorkommt (nach dem Schlagwortverzeichnis auch auf Seite 108; dort sucht man allerdings vergebens!). Bei der Lektüre des Buches spürt man den großen Ernst und die Verantwortung, mit der P. Parsch und V. Goller an die Frage der musikalischen Gottesdienstgestaltung herangingen. Das wäre wahrlich wert, etwas mehr ins Bewußtsein gerückt zu werden!

Linz *Johann Bergsmann*

STARY OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste der Lesejahre A- B- C-.* (223.) Styria, Graz 1977. Ln. 220.—, DM 29.80.

Die Liturgiereform brachte mit der Einführung der Volkssprache in die Meßfeier auch die Möglichkeit zum Gebrauch von Einführungsworten und von Fürbitten. Manches, was bisher dazu angeboten wurde, trägt den Stempel einer übergroßen Eile bei der Anfertigung und einer gesuchten, gequälten Ausdrucksweise. Hier legt die Benediktinerabtei Seckau Einführungsworte und Fürbitten vor, die im Laufe der Zeit langsam gewachsen sind und die jedem Gottesdienst ein bestimmtes Gepräge vermitteln wollen. Der Vf. bzw. Hg. ist bemüht, die Texte zu formulieren im Anschluß an die liturgischen Lesungen und unter Berücksichtigung konkreter Situationen und Nöte im Leben der Christen von heute, ebenso unter Benützung von Änderungsvorschlägen, die von Mitfeiernden eingebracht wurden.

Alle, die danach trachten, in den Worten der Einführung und in den Fürbitten an den Sonntagen und höchsten Festen des Kirchenjahres eine Abwechslung und einen Bezug zu konkreten Gegebenheiten zu bieten, nehmen dieser Behelf sicher mit Gewinn und Freude auf.

Linz *Peter Gradauer*

SPIRITUALITÄT

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

H. wollte den vielen Büchern über Zen-Meditation nicht einfach ein weiteres hinzufügen; sein Buch nimmt wirklich eine Sonderstellung ein. Behandeln die meisten Werke vorwiegend die Theorie des Zen, so wird uns hier Zen ausschließlich von der Praxis her dargestellt. Das Buch behandelt die äußeren Voraussetzungen der Zen-Meditation, den Meditationslehrer und seine Pflichten, den Aufbau eines Seminars, den Meditationsraum, die Kunst des Gongens, die Verbeugung und die Händehaltung, das Essen und Reden, Dialog und Vortrag, Toleranz und Humor im Zen u. a. m. Auf diesem Weg der Praxis entsteht ein viel froheres Bild vom Zen. Dem Laien auf diesem Gebiet macht die etwas mangelhafte Erklärung der Fachausdrücke wohl Schwierigkeiten, besonders unverständlich bleibt der Anhang mit einer Kostprobe aus der Zen-Literatur.

Wem könnte das Buch empfohlen werden? Vor allem denen, die beim Vf. oder bei einem anderen Meister ein ausgesprochenes Zen-Seminar mitmachen wollen. Aber auch jene, die nach einer anderen Methode in die Meditation einführen, werden in diesem

Leitfaden eine Reihe guter Anregungen finden. Ob aber ausgesprochene Meister der Zen-Meditation nach diesem Büchlein greifen, ist wohl eine Frage.

St. Florian *Josef Etzlstorfer*

ROGER FRÈRE, *Aufbruch ins Ungeahnte* (Herderbücherei 614) (127.) Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

Was am Hügel von Taizè für jedermann tagaus tagein sichtbare und erlebbare Wirklichkeit ist, wird in ähnlichem Maße auch durch diese Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1972—1974 dem Leser vermittelt: die beglückende Erfahrung wirklichen Angenommenseins und brüderlichen Miteinander-Teilens, gespeist aus den Quellen der Stille, des Gebetes und grenzenloser Hoffnung. Daß diese „Gaben" der Mönchsgemeinschaft um Frère Roger tatsächlich Erwartungen unserer Zeit, besonders der Jugend, aufgreifen, beweist vielleicht auch die große Verbreitung der Schriften des Priors von Taizè (über 400.000 Bd. allein in der Herderbücherei). Die Aufzeichnungen enden mit dem 30. August 1974, dem Tag der Eröffnung des Konzils der Jugend, an dem der Prior die 40.000 in Taizè versammelten Jugendlichen und mit diesen noch viele andere zum gemeinsamen „Aufbruch ins Ungeahnte" einlud, getragen von viel Offenheit, Hingabe und Hoffnung auf eine bessere, alle Menschen einschließende Zukunft.

ANGERHAUSEN JULIUS, *Der klare Spiegel.* Verse aus dem Buch der 150 Lieder. (223.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 19.80.

Ein ganz kostbarer, schon über zwei Jahrtausende bewährter geistiger Spiegel der Menschheit ist wohl anerkanntermaßen das biblische Buch der Psalmen. Weihbischof Julius Angerhausen versucht und versteht es, anhand von 100 ausgewählten Versen den Menschen von heute vor diesen Spiegel zu führen und ihm aufzuzeigen, daß seine ihn heute bewegenden und belastenden Lebensfragen schon in der freilich meist sehr bildreich verschlüsselten Sprache der Psalmen ausgesprochen und zum kraftvollen Gebet gemacht sind. In den Kurzmeditationen führt A. zunächst in das Bild des Psalmverses, seinen „Sitz im Leben", ein und regt dann den Leser zum persönlichen Gebet im Anliegen des Verses an. Weil die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie seit dem II. Vatikanum immer wieder auch den Reichtum der Psalmen zu Ohren bringt, stellen alle Versuche, den heute vielfach verblaßten Spiegel der Psalmen mit Geschick und Liebe zu klären, eine wertvolle Hilfe für das Beten der ganzen christlichen Glaubensgemeinde dar, nicht nur für Priester und Ordensleute. Diese Psalmenaufschlüsselung mag so zu einem wirklich „klaren Spiegel" werden, nach dem viele ernsthafte Beter vielleicht sogar täglich greifen.

Linz *Franz Greil*

METZ JOHANN B., *Zeit der Orden?* Zur Mystik und Politik der Nachfolge. (102.) Herder, Freiburg 1977. Kar. lam. DM 10.80.

Die gegenwärtige Zeit des Christseins wird als „Stunde der Nachfolge" bezeichnet, zu der alle berufen sind. Von den Orden sollte ein „schockartiger" Anstoß zur anschaulich gelebten Radikalität kommen. Ihre Nachfolge ist „mystisch" und „politisch" zugleich. „Politik" genommen „als Kennzeichen dafür, daß die Mystik der Nachfolge nie situationsfrei ist, daß sie sich selbst nie in einer gesellschaftlichen Schicksalslosigkeit oder politischen Situationslosigkeit vollzieht, die ihr die Antagonismen und Leiden der Welt ersparen würden und die es ihr gestatteten, durch Teilnahmslosigkeit ihre eigene Unschuld zu bewahren" (45).

Das 1. Kap. versucht eine allgemeine Bestimmung der Orden, die meist „von den Rändern her", in Zeiten tiefer Desorientierung und Unsicherheit der Kirche entstanden als „produktive Vorbilder" für das sich Einleben der Großkirche in neue sozio-ökonomische und geistig-kulturelle Situationen. Heute fragt man, ob nicht gerade die Orden den geringsten Kontakt haben mit den Randgruppen unserer Gesellschaft, weil sie ihrer eigenen Art von Religiosität im „Verborgenen" nachsteuern. Als charismatisch-geistgewirkten Bewegungen in der Kirche fällt ihnen Erneuerung und Neubelebung zu, aber auch die „ars moriendi", die Kunst, gleichsam kollektiv aufhören und sterben zu können (20). Sie sollten nicht krampfhaft an einer überzeitlichen Sendung festhalten, nicht die Unüberwindlichkeit, die der Kirche allein verheißen ist, zu imitieren suchen, nicht für sich mit dem anhaltenden Beistand des Geistes Gottes rechnen, wie er der Kirche insgesamt verliehen ist: vielmehr sollten sie sich in einem positiven Sinn selbst „verbrauchen" und selbst „abschaffen" (18 f).

Im 2. Kap. behandelt M. die evang. Räte von der mystisch-politischen Doppelverfassung her. „Armut als evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist." Ehelosigkeit als evang. Tugend ist Ausdruck radikalen Ergriffenseins und unabfindbarer Sehnsucht nach dem „Tag des Herrn". Sie drängt in die helfende Solidarität mit jenen Ehelosen, für die Ehelosigkeit keine Tugend ist, sondern Lebensschicksal. „Gehorsam als evang. Tugend ist die radikale, unkalkulierte Auslieferung des Lebens an Gott, den Vater, der erhebt und befreit. Er drängt in die

praktische Nähe zu denen, für die Gehorsam gerade keine Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist." Somit bleibt der dreifache Weg der evang. Räte der Weg Jesu, der immer auf der Ebene der „Menschenfreundlichkeit" verläuft.
Dieses Orientierungsbuch ist anregend und wertvoll durch die im Anhang gegebenen Fragen und Thesen; sie sind gedacht als Grundlage für „echte" Diskussionen. In diesem Sinn kann das Buch empfohlen werden.

Linz *M. Magdalena Stecher*

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Maria heute ehren.* Eine theologisch-pastorale Handreichung. (320.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 32.—.

Ein wertvolles Buch. Theologisch wertvoll, weil es die Grundlagen der Marienverehrung klar herausstellt, u. zw. aus der Sicht der katholischen, orthodoxen und reformatorischen Theologie. Pastoral wertvoll, weil es dem liturgischen Ausdruck des Marienkultes im Kirchenjahr, besonders in den Marienfesten, nachgeht. Darin liegt für den Prediger eine sehr brauchbare Handreichung vor. In einem 3. Teil wird der Reichtum an marianischer Frömmigkeit in Andacht und Brauchtum dargestellt. — Es scheint, daß unsere Zeit aus der „Verkopfung" der Theologie einen neuen Zugang zur Ganzheit christlicher Frömmigkeit und damit zur Marienfrömmigkeit sucht.

Zams *Igo Mayr*

BOROS LADISLAUS, *Täglich aus dem Glauben leben.* 365 Texte zum Nachdenken und Beten. (244.) Grünewald, Mainz 1977. Snolin DM 19.50.

Es ist keine leichte Kost, die da aus den Werken des vielgelesenen Autors von ihm selber ausgewählt und aufgetischt wird. Man kann dieses „Boros-Brevier" nicht in einem Zug lesen. Besser ist es, für jeden Tag wie bei einem Abreißkalender nur einen der kurzen, inhaltsreichen Texte herzunehmen, zum „Nachdenken und zum Meditieren". Die Zitate sind nach 10 Sinnabschnitten geordnet und können überdies nach einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis ausgewählt werden.

SCHNEIDER THEODOR, *Wir sind sein Leib.* Meditationen zur Eucharistie. (Topos TB 65) (88.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 5.80.

Diese „Meditationen" sind zuerst als mündliche Ansprachen bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen worden. Das merkt man ihnen an — nicht zu ihrem Nachteil. Sch. bemüht sich, die Erkenntnisse und Anschauungsweisen der neueren Theologie den Hörern nahezubringen. Die Gewißheit der Gegenwart Christi — die lebendige Teilhabe am Opfer Christi —, die Verbindung von eucharistischem und mystischem Leib des Herrn sind die Hauptthemen des Werkes. Der Untertitel „Meditationen" hat seine Berechtigung, denn vom Leser wird ein gutes persönliches Mitdenken, noch besser Mitbeten gefordert.

Zams *Igo Mayr*

NYSSEN WILHELM, *Der heilende Christus.* Bildmeditationen. (96 S., 20 Farbtafeln) Grünewald, Mainz 1977. Ln. DM 25.—.

Die Bildmeditation hat in unserer Zeit viele Freunde gefunden. Die 20 ausdrucksstarken Bildtafeln des Buches, aus den geistlichen Erfahrungen der Menschen vor rund 1000 Jahren in Zeichnung und Farbe gebildet, stammen aus der Reichenauer-, Kölner- und Echternacher Schule. Mag der Mensch von heute zur Symbolsprache des kirchlichen Stundengebetes jener fernen Zeit keinen direkten Zugang haben, so ist er doch erstaunt und ergriffen, welch meditative Kraft von den Bildern ausstrahlt. Wer sich betrachtend diesen Kunstwerken der christlichen Frühzeit des germanischen Raumes aussetzt, wird sich mit ihrem Inhalt identifizieren, weil sie den Betrachter nicht nur ansprechen, sondern mit einbeziehen und einschließen. Die bedrängenden Tatsachen des Lebens und Wirklichkeiten des Glaubens, die auf Heilung und Erlösung wartende Welt und der heilende Christus, werden hier in starker künstlerischer Aussagekraft dem Betrachter erschlossen. Der drucktechnisch hervorragend ausgestattete Bd. wendet sich damit an Menschen, die sich von frühchristlicher Kunst und ihrem inneren Gehalt ansprechen lassen; er ist sehr geeignet als Vorlage für die Meditation und als wertvoller Geschenkband.

Linz *Peter Gradauer*

MISSIONSWISSENSCHAFT

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.

P. greift eine alte Fragestellung auf, beschränkt die Untersuchung jedoch auf die Steyler Missionsgesellschaft, was sogleich fragen läßt, ob das Ergebnis als exemplarisch für alle Orden angesehen werden kann. Schon der Titel fordert die Kritik heraus, weil er den „Missionar" *zwischen* Ordensleben und missionarischen Auftrag stellt, ihm eine Zwitterstellung zuweist und aus der Berufung zum Ordensleben (und das heißt doch zur Nachfolge Christi!) und seiner Sendung zum Dienst Gegensätze macht. Ob P. die Bedeutung der neuzeitlichen Ordensgemeinschaften, der Kongregationen, als

*Dienst*gemeinschaften in der Kirche ernst nimmt, und ob er der Aussage des II. Vatikanums das gebührende Gewicht beimißt? Das Konzil erklärte: In den Kleriker- und Laieninstituten, die sich apostolischen Aufgaben widmen, „gehören die apostolische und die karitative Tätigkeit zum eigentlichen Wesen des Ordenslebens" (Ordensdekret 8). Hier ist doch von einer Einheit die Rede, wenn gefordert wird: „Das ganze Ordensleben ... muß darum vom apostolischen Geist durchdrungen und alle apostolische Arbeit vom Ordensgeist geprägt sein" (ebd.). Solange diese Einheit nicht anerkannt und angestrebt wird, muß man von „ideologischen Konflikten" reden und sagen, Ordensmann sei „nicht gleich Missionar", oder: „Wir sind Missionare und nicht Ordensleute". Daß diese Einheit gleichwohl neu wiederentdeckt werden müsse, ist schließlich und endlich das Postulat des Vf. (417). Aber warum hat er seiner Arbeit dann diesen Titel gegeben, der jeden Missionar zum Widerspruch reizen muß?

Münster/Westf. *Josef Glazik*

BÜHLMANN WALBERT, *Missionsprozeß in Addis Abeba.* Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. (159.) Knecht, Frankfurt/M. 1977. Efalin DM 19.80.

B. stellt im Rahmen eines fingierten Missionsprozesses im Jahre 1980 in Addis Abeba die gesamte Problematik der Afrikamission dar. Der 1. Teil (23—65) stellt alles zusammen, was an Anklage gegen die Mission in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit vorgebracht wird und vorgebracht werden kann. Der 2. Teil (67—139) ist der Verteidigung der Mission gewidmet. Schließlich fällt dann der Ältestenrat das Urteil (141—147). Es wird objektiv pro und kontra abgewogen. Als Ergebnis wird verkündet: „Der Rat der Weisen hat beschlossen, das Urteil über die Afrika-Mission auf unbestimmte Zeit zu vertagen. Er wird der Organisation für die afrikanische Einheit darüber berichten. Die Afrika-Mission muß also auf ihr Urteil warten. Das Warten wird ihr aber zugute kommen. Im Jahre 2000 wird man verbindlicher sagen können als wir heute, was Mission war und ist, ob Mission und welche Mission das Zukunftsbild Afrikas bestimmen soll" (147).

Das Buch ist als Lektüre sowohl denen, die sich von Amts wegen mit Mission zu beschäftigen haben, als auch überhaupt allen interessierten Christen und vor allem auch den Gegnern der Mission sehr zu empfehlen. Es liest sich spannend wie ein Kriminalroman und bringt doch gerade auf diese Weise eine Fülle soliden Wissensstoffes zu Gehör.

Wien *Anton Vorbichler*

EVERS GEORG/PLUM DAGMAR, *Mission. Unterwegs zur Weltkirche.* (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung 6) (142.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 19.80.

Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung um die Bereitstellung von Unterlagen sowie der methodologischen Einführung in das Problem, wie man im Rahmen der theol. Erwachsenenbildung den Missionsgedanken zeitgemäß in die christliche Allgemeinheit einsenken kann. Es wird dabei vor allem auf die diesbezüglichen Erklärungen des II. Vatikanums und auf die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD „Missionarischer Dienst an der Welt" Rücksicht genommen.

Ein einführender Teil analysiert Problem, Ziele, Aufbau und Durchführung dieser Schulung. Hernach werden folgende 4 Einheiten abgehandelt: 1. Warum noch Mission? Zur theologischen Begründung der Mission. 2. Mission auf dem Weg zur Weltkirche. Gewandeltes Missionsverständnis. 3. Mission oder Entwicklungshilfe? Neue Formen der Mission. 4. Die Kirche nicht im Dorf lassen. Pfarrgemeinde und Weltkirche. Die einzelnen Einheiten werden unter dem didaktischen Aspekt und in thematischer Darstellung dargeboten, wobei jedesmal ein Anhang mit verschiedenem Arbeitsmaterial beigefügt wird. Außerdem besitzt das Buch als Ganzes ebenfalls einen abschließenden Teil mit ausgewählten Texten als Gesprächsgrundlage zu den einzelnen Einheiten. Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung sicher um ein wertvolles Unterrichtsmittel, wenn auch die öfter gemachte Feststellung, daß die hier zugrunde liegende gesprächsoffene Sicht der Mission einzig und allein die Frucht des II. Vatikanums sei, etwas übertrieben erscheint. Dieses Konzil wäre überhaupt nicht möglich gewesen, wenn nicht gerade in den Jahrzehnten vorher auf den verschiedensten Gebieten wie etwa der Liturgie und gerade auch der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen von unten her Pionierarbeit geleistet worden wäre.

Wien *Anton Vorbichler*

VERSCHIEDENES

DIRNBECK JOSEF, *Die brennenden Körbe der Schildbürger.* Religion und Sprache in literarischen Annäherungen. (122.) Styria, Graz 1976. S 128.—, DM 17.80.

Auf den ersten Blick tut man sich nicht leicht mit diesem Buch, aber wenn man irgendwo einmal den Einstieg entdeckt hat, dann wird man viel Anregendes und gut Formuliertes darin finden. Der Leser muß bereit sein, mitzuspielen bei dem, was hier gespielt wird, denn das Buch hat nach der Intention des Autors Spielcharakter. Fremd sind zunächst einige Mittel der literarischen Gestaltung, die manchmal an Gags erinnern, aber die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf etwas Bestimmtes lenken wollen. So etwa der

literarisch verfremdete Testbogen der eigenen Anschauung über das Verhältnis von Literatur und Religion (13 ff). Die Idee ist gewiß gut, die Verfremdung allerdings nur teilweise geglückt; denn einerseits ist die Schablone des psychologischen Tests noch viel zu deutlich, andererseits aber ist dieser Test unvollständig, da jede Auswertung fehlt. Vermutlich kann man erst etwas verfremden, was man hundertprozentig beherrscht.
Originelle Darstellungsmittel sind das literarische Horoskop und das Interview mit dem Autor, obwohl auch hier die sprachliche Gestaltungskraft noch lange nicht überzeugend ist. Das Interview ist zu lang und im 2. Teil zu banal. Es gibt gewiß Banalitäten, die geistreich sind, aber auch solche, bei denen man Mitleid bekommt. Auf alle Fälle erfährt man hier, worum es dem Buch zu tun ist: Der Nurtheologe ist der Nichttheologe — analog der Nurdichter —, während der Nichtnurtheologe der wahre Theologe sei. Um Brücken zur vielfältig artikulierbaren Wirklichkeit geht es also. Theologie sei etwas Offenes, und in der Literatur fände sich legitimes Material für die Theologie. Gut ist hier das Gespräch mit dem Tod, obwohl es in der erzählerisch gestalteten Texteinheit fast etwas fremd wirkt. Im „Requiem für eine Spiritualität" wird eine Lebensform verabschiedet, die die kreativen Kräfte des Verkündigers zerstört; Funktionieren allein genügt nicht, um Glauben zu wecken. Das Fest der hl. Barbara wird zu einem „Sprachfest" (68); unter dem Abfallhaufen unseres Kulturschrotts muß irgendwo liegen, was für unser Leben wichtig ist. Es könnte sein, daß sowohl die Literatur als auch die Theologie dieses Verlorene suchen.
In einer „Bücherschau" wird die religiöse Weisheit des alten Henry Miller aufgedeckt. Dabei wird deutlich, daß Religion und Erotik gar nicht so weit auseinander liegen müssen, wie oft unterstellt wird. Die Thematik des Buches wird vielleicht am deutlichsten im Essay „Ambrosius geht zum Rhetor": Es genügt in der Glaubensverkündigung offensichtlich nicht, ein bißchen „abzustauben und zu polieren", was gestern würdig und recht war. Die Verkündiger gehen zu den Literaten, aber allzu leicht vergewaltigen sie dabei die Sprache. Wir haben heute fabelhafte Diagnosen, aber noch keine Therapie. Es genügt nicht, die Sprache der Literaten in der Verkündigung einfach zu übernehmen. Wir müssen vielleicht die Wirklichkeit analog zu den Literaten, aber unverzichtbar in der religiösen Dimension, artikulieren. Daß es heute schwer ist, eine „christliche Literatur" oder Hymnen an die Kirche zu schreiben, ist Diagnose. Vielleicht wird unser Singen zunehmend „durch Vernunft gelähmt". Der „Reduzierungswettbewerb" der Theologen sei kein Ausweg. Einige Sprachspielereien zeigen uns, daß das flotte Diskussionskarussell uns auch nicht viel weiterbringt. Wir sitzen wie die Bürger von Schilda im dunklen Rathaus und warten, bis unsere Körbe unter der Glut einer Sonne Feuer fangen. Die Selbstrezension des Autors (119) verdeutlicht noch einmal die Intention des Buches, fast wie die vorher verweigerte „Gebrauchsanweisung".
Hier wird also zaghaft nach Sprache gesucht für das, was unserem Leben wesentlich ist. Der Autor weiß um unsere Sprachschwierigkeiten; er versucht, ihnen teilweise im Spiel zu entkommen. Gewiß ist das Buch mehr Diagnose als Therapie, aber es kann für jeden sehr anregend sein, der sich kreativ mit möglichen Konvergenzen zwischen Religion und Literatur beschäftigt. So sollten es nicht nur Theoretiker der Verkündigung, sondern vor allem ihre Praktiker lesen. Gewiß kein leicht verständliches Buch, keine Rezepte, aber ein ständiger Ansporn, nachzudenken und es mit der Sprache ständig neu zu versuchen. Hier geht es also um das Erbe eines Problembewußtseins, das uns vielleicht eines Tages zu einer neuen Sprache führen wird — auch in der Verkündigung.

Graz *Anton Grabner-Haider*

OFFERMANN PETER H. (Hg.) *I Ging. Das alte chinesische Orakel- und Weisheitsbuch.* (416.) Walter, Olten 1976. Ln. DM/sfr 39.—.

Das ist kein Buch zum Lesen, sondern zum Aufschlagen im Sinne der Lebensbestimmung und Schicksalsentscheidung. Das chinesische Schicksalsbuch sei schon 3000 Jahre alt und von allen Generationen befragt worden. O. bringt aber keine historische Studie über Entstehungszeit und Werdegang, er will direkt an die Praxis heranführen und damit zeigen, daß dieses Schicksalsbuch auch vom westlichen Menschen benutzt werden kann; dies umso mehr, weil er auch die tiefenpsychologischen Erkenntnisse von S. Freud und C. G. Jung eingearbeitet hat. Dazu wirke I GING „antiautoritär" (11), was dem heutigen Zeitgeist entgegenkommen dürfte.
Wie soll man das Buch benützen? Unter dem Titel „Wie baut man einen Zufallsgenerator?" (14 ff) steht die Anweisung: Man beschaffe sich ein urnenartiges Gefäß, schneide sich 64 Stäbchen in der Länge von etwa 7 cm zu, färbe sie mit schwarzer, roter und blauer Chinatusche usw. Die 64 Stäbchen werden nach zwei Gruppen gekennzeichnet: 20 + 12 Yang und 24 + 4 Yin. Dann schüttelt man das Gefäß und zieht der Reihe nach 6 Stäbchen heraus. Damit erhält man die Ordnungszahl und die Seite, wo der Schicksalsspruch im Buch zu finden ist. Zur Orientierung heben wir aus dem Namensindex der 64 Hexagramme einige Titel heraus: 1. Das Schöpferische — 2. Das Empfangende — 3. Schwere Geburt — 28. Überlastung — 29. Gefahr, Abgrund — 48. Brunnenquelle — 49. Revolution — 56. Reise, Fremde — 57. Sanftes Eindringen — 64. Scheitern. Jedes einzelne Hexagramm erfordert

konzentriertes Studium. Am Beginn steht die spezifische *Beschreibung* des jeweiligen Musters, etwa Nr. 55: Fülle, Opulenz, Prosperität usw. Dann folgt das *Urteil:* Fülle legt Fortschritt und Entwicklung nahe; dann der *Rat:* dem entsprechend entscheide! Schließlich wird der Sinn des chinesischen Zeichens erklärt und der Entscheid auf positiv und negativ aufgeschlüsselt: „Freude am erreichten Optimum" (+), „auf Selbst- und Eigennutz bedacht" (—). Nicht genug damit! Es folgt noch, dem Hexagramm entsprechend, eine detaillierte Deutung in 6 Schritten, wobei auch die Astrologie eingebaut wird.
Was soll man zu diesem Schicksalsbuch sagen? Wer es in einer Krisensituation befragt, hat sicher den Vorteil, daß er Zeit gewinnt und dabei vielleicht auch seelisch ruhiger wird. Selbst Cäsar soll im Zorn bis 10 gezählt haben, um nicht aus der Emotion heraus eine falsche Entscheidung zu treffen. Andererseits bedeutet das Aufschlagen eine Flucht vor sich selbst und zugleich eine Flucht vor Gott; denn an die Stelle Gottes tritt der blinde Zufall oder das blind waltende Schicksal. Zum Glück sind die einzelnen Entscheidungen so weitmaschig, daß jeder das heraushören kann, wozu ihn die tiefenpsychologischen Kräfte antreiben. A. Einstein konnte mit einer solchen Technik nichts anfangen: „Ich kann nicht glauben, daß Gott mit dem Kosmos Würfel spielt"; doch O. meint: „Nun aber zeigt uns I GING, daß Würfelspielen zur göttlichen Sphäre gehört" (Titelseite). Das Zahlensystem, das die Grundlage der Orakelbefragung bildet, weist im besonderen auf den buddhistischen Raum. Die Zahl 64 ist ja nichts anderes, als 8 zum Quadrat; nun sind sowohl die Mandala-Meditationsbilder als auch der „Donnerkeil" (Dorje), den der betrachtende Mönch in der Hand hält, nach der Oktoade konstruiert. Man könnte daher I GING als ein nach allen Richtungen (8^2) durchkomponiertes buddhistisches Meditationsmodell bezeichnen. Nun will buddhistische Meditation nicht zum personalen Gott, sondern zum Nirwana vorstoßen, wodurch jede persönliche Selbstbestimmung aufhört. Wenn I GING auch nicht zum klassischen Buddhismus gehört, zeigt es doch buddhistische Züge.

Graz *Claus Schedl*

WEIL SIMONE, *Zeugnis für das Gute.* Traktate — Briefe — Aufzeichnungen. (194.) Walter, Olten 1976. Brosch. DM/sfr 29.—.

Die vor dem 2. Weltkrieg in Frankreich und im Spanischen Bürgerkrieg als Pazifistin, Anarchistin, Sozialistin und später in der französischen Résistance tätige Simone Weil (1909—1943) wandte sich in den letzten Jahren ihres kurzen Lebens über die Vermittlung eines Dominikaners der Kirche zu. Die unter dem leider etwas allgemeinen Titel vorgelegten Texte entstanden in dieser Phase und stellen sehr persönliche Zeugnisse ihres Lebens dar. Die Thematik kreist hauptsächlich um die Sorge für die Unterdrückten, wie sie Weil während ihrer Tätigkeit als Fabriks- und Landarbeiterin kennengelernt hat, und über die Nähe zu Gott, um die sie dabei ständig bemüht war und bei der sie manchmal Dimensionen erreicht, wie sie aus der Mystik bekannt sind (z. B. im Traktat über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe).
Es ist zu hoffen, daß dieser Bd. dazu beitragen wird, das Verständnis dessen zu fördern, was seit K. Rahner anonymes Christentum genannt wird. Ein Vergleich der Texte dieses Bd. mit solchen aus ihrer politischen Aktionstätigkeit könnte zudem einen interessanten Aufschluß über das Verhältnis von Religiosität und revolutionärem Aktivistentum bringen.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

HERDERBÜCHEREI, *Lesen in der Lebenskrise.* Erfahrungen mit der Bibliotherapie. (78.) Freiburg 1977. Kart. lam.

Das zum 20jährigen Bestehen des Taschenbuchverlags herausgebrachte Sondertaschenbuch behandelt in 12 verschiedenartigen Beiträgen sehr verschiedener Autoren den genannten Themenbereich. Unter den Autoren finden sich Psychotherapeuten, Theologen, Buchhändler, Seelsorgepraktiker; unter den Namen u. a. die von Viktor E. Frankl, H. Thielicke und Christa Meves. Der Begriff „Bibliotherapie" ist offensichtlich in Anlehnung an die von Frankl begründete Logotherapie gebildet; sein Beitrag steht sinnvollerweise an erster Stelle. Der Zusammenhang ist auch sachlich offenkundig, da jeder über das reine Buchstabenerfassen hinausgehende Lesevorgang als stummer Dialog begriffen werden muß, in dem die Heilkraft des Wortes zum Tragen kommen kann. Indes darf der in diesem Band eingeführte Begriff der Bibliotherapie nicht in der Weise mißverstanden werden, daß er eine systematisierte therapeutische Methode repräsentiert (etwa nach dem einfachen Prinzip: in dieser oder jener Situation dieses oder jenes Buch); dazu sind die am Kommunikationsvorgang des Lesens beteiligten Elemente noch zu unbestimmt, wenn auch eine größere Systematisierung denkbar wäre.

Den Ausführungen des Bd. liegt vielmehr die allgemeine Erfahrungstatsache zugrunde, daß das „rechte Buch zur rechten Zeit" einen ungeheuren Einfluß auf einen Menschen ausübt, was z. B. auch an einer ganzen Reihe von Bekehrungsgeschichten dargestellt werden könnte, bisher aber noch zu wenig untersucht ist. Auch in den Beiträgen scheinen stark persönliche Erlebnisse der Autoren mit Büchern durch. Es fallen außerdem die zahlreichen Ebenen auf, auf denen die

therapeutische Funktion des Lesens zutage trat, ebenso wie die Phantasie, mit der (wie am Beispiel von Erwin Anderegg) über die Lektüre Kommunikation mit deutlichem therapeutischen Effekt hergestellt werden konnte. Der Bd. bringt jedenfalls einen kräftigen Anstoß zur Besinnung auf den Heilwert der Lektüre; ein Anstoß, der umso wichtiger erscheint, als u. a. durch die gegenwärtig gewaltige Produktion an Druckwerken und durch die schwindende Lesehaltung die Dimension der Heilkraft des Buches eher unterbewertet wird.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

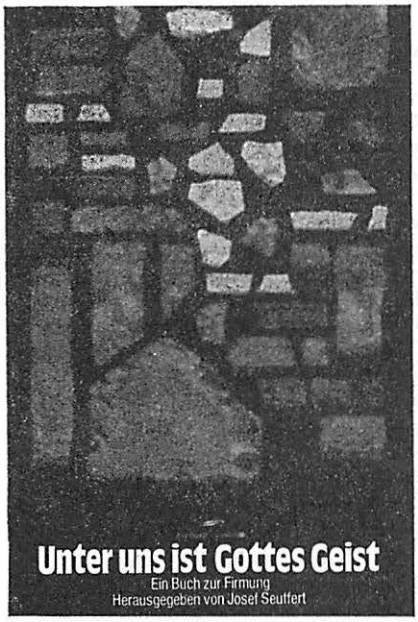
LOTZ INGE / KRENZER ROLF, *Hast Du unseren Hund gesehen?* Neue Spiellieder für drei- bis achtjährige. (72.) Kaufmann, Lahr / Kösel, München 1976. Snolin DM 12.80.

Die Liedersammlung weicht von den traditionellen Kinderliedern und vom Schlager ab. Die Vf. versuchen, auf die musikalischen Grundbedürfnisse der Kinder einzugehen und sie entsprechend zur Aktivität zu motivieren durch Singen, Spielen, Refrain, Bewegung, Tanz, Musizieren. Als Begleitung bieten sie neben den Orff-Instrumenten auch die „körpereigenen" an, wie Klatschen, Klopfen etc., lassen aber ebenso Raum für andere Mittel, die geordnete Geräusche erzeugen. Der Text der Lieder ist aus der direkten und erfahrbaren Umwelt der Kinder genommen, das Liedgut nach (Umwelt-) Bereichen geordnet. Verhaltensweisen (beispielsweise im Verkehr) werden auf spielerische Art gelernt und eingeübt. Erwähnenswert ist der soziale Aspekt: Alle Kinder einer Gruppe sind beteiligt, niemand ist ausgeschlossen. Es gibt keine Trennung von Ausführenden und Zuhörern. Die Grundidee zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk: Die Freude des Kindes am musikalischen Geschehen!

Das Buch hat seinen Platz in der „Vorfeldkatechese" zur Auflockerung und Belebung von Umweltgeschichten bei (Kindergarten-) Vorschul- und Grundschulkindern. Als eine Art „Lebenshilfe" zu Förderung musischer Fähigkeiten bei gehemmten und irgendwie behinderten Kindern ist das Buch sehr zu empfehlen!

Linz *Fabiola Six*

Die Versicherung für alles - gegen alles.
Ober-
österreichische
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0
Sicherheit
landauf-landab



DAS NEUE GESCHENK-BUCH ZUR FIRMUNG

Josef Seuffert (Hg.)

Unter uns ist Gottes Geist

Ein Buch zur Firmung

Mit 4 Farbtafeln und zahlreichen Abbildungen

120 S., Pp., DM 17.50

Das Sakrament der Firmung ist in den letzten Jahren aufgewertet worden. Es gilt vor allem als Sakrament des bewußten, mündigen Glaubensbekenntnisses und der Befähigung und Ermutigung zum Engagement für andere. Dieses Buch zur Firmung zeigt zunächst an ausgewählten Beispielen aus Geschichte und Gegenwart, wie Gottes Geist sich wirksam erweist. Dann werden Gestalten des Alten und Neuen Testamentes vorgestellt, die besonders für diesen Geist offen waren. Ein weiterer Abschnitt bietet die Texte der Firmliturgie und erläutert sie. Schließlich werden aus dem weiten Bereich des Engagements für andere Beispiele ausgewählt, die die Jugendlichen in ihren Lebensbereichen ansprechen und sie zu eigenem Überlegen und Tun anregen.

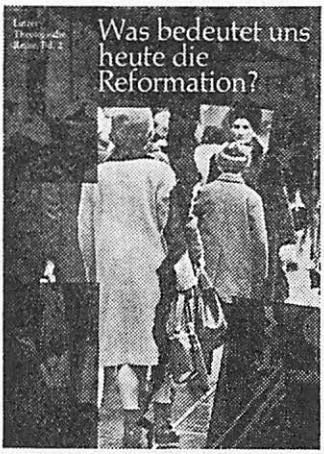
Dieses Buch zur Firmung ist zunächst als Geschenkbuch für die Gefirmten gedacht. Es will sie einladen, über den Gehalt des empfangenen Sakramentes nachzudenken und Wege zu finden, wie sie es in ihrem Leben fruchtbar machen können. Als Material- und Vorlesebuch kann es aber auch zur Firmvorbereitung eingesetzt werden, ebenso als Hausbuch in der Familie oder als Materialbuch für den Unterricht.

Herausgeber: Josef Seuffert, Ordinariatsrat im Bischöflichen Ordinariat Mainz.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Neuauflagen



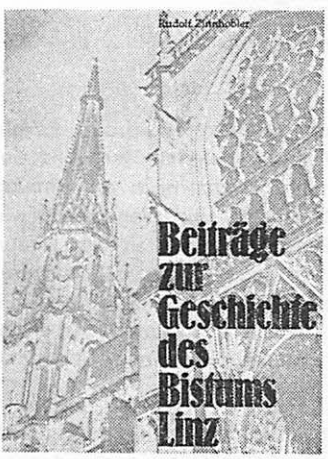
Band 2, 2. Auflage

Was bedeutet uns heute die Reformation?

Herausgegeben von Rudolf Zinnhobler

Die Publikation ist zweifellos ein Beitrag zum Dialog der Fachleute innerhalb der ökumenischen Bemühungen. Der Leser wird mit vielem konfrontiert: mit der Bewegung der Waldenser im Mittelalter — vornehmlich in Österreich und seinen Nachbarländern —, mit Martin Luther als Theologe, Prophet und Reformator, mit Calvin und dem Calvinismus, mit Heinrich VIII. und der Reformation in England und dem „Reformator" John Wesley.

132 Seiten, öS 90.— / DM 16.—.



Band 8, 2. Auflage

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler bietet mit diesem Sammelband einen historischen Überblick über die Entwicklung der katholischen Kirche in Oberösterreich. Der zeitliche Bogen spannt sich von den Anfängen des Christentums in unserer Zeit bis zur Ära des Nationalsozialismus.

188 Seiten, 2 Karten, öS 140.— / DM 21.—.

Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

Herausgegeben von Günter Rombold und Rudolf Zinnhobler

168 Seiten, öS 130.— / DM 20.—.

Band 7

Kunst — Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst

118 Seiten Text, 12 Seiten Bilder, öS 128.— / DM 20.—.

Band 6

Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink

186 Seiten, öS 120.— / DM 18.50.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag

35/78

Für Predigt und Katechese

Willi Hoffsümmer
Wir freuen uns auf die Predigt

Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste mit 17, teils mehrfarbigen Abb.
123 Seiten. Kt. DM 15.80

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.
Katholisches Sonntagsblatt, Rottenburg

Willi Hoffsümmer
133 Kinderpredigten

Mit Gegenständen aus dem Alltag
Mit 14 Zeichnungen von Andreas Wittig
144 Seiten. Kt. DM 16.80

Zeichenpredigten 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/
Dieter Zeller (Hg.)
Predigten zum Lesejahr A

160 Seiten. Kst. DM 18.80

Kurze, übersichtlich gegliederte Predigten zum Lesejahr A (Mattäus-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 Chr.-Kaiser-Verlag
160 Seiten. Kst. DM 16.50

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.

Peter Düsterfeld/
Helmut Rolfes (Hg.)
Unsere Hoffnung

Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit
186 Seiten. Kt. DM 19.80

Die homiletische Erschließung des zentralen Synodentextes „Unsere Hoffnung" stellt ein pastorales Anliegen und eine spirituelle Chance dar, woran kein Seelsorger achtlos vorübergehen sollte. Der vorliegende Sammelband zu einzelnen Themenbereichen des Synodentextes bietet hervorragende Hilfen für Predigtzyklen und Meditationen, z. B. auch für Mai-Andachten.
Prediger und Katechet

Matthias-Grünewald-Verlag

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).

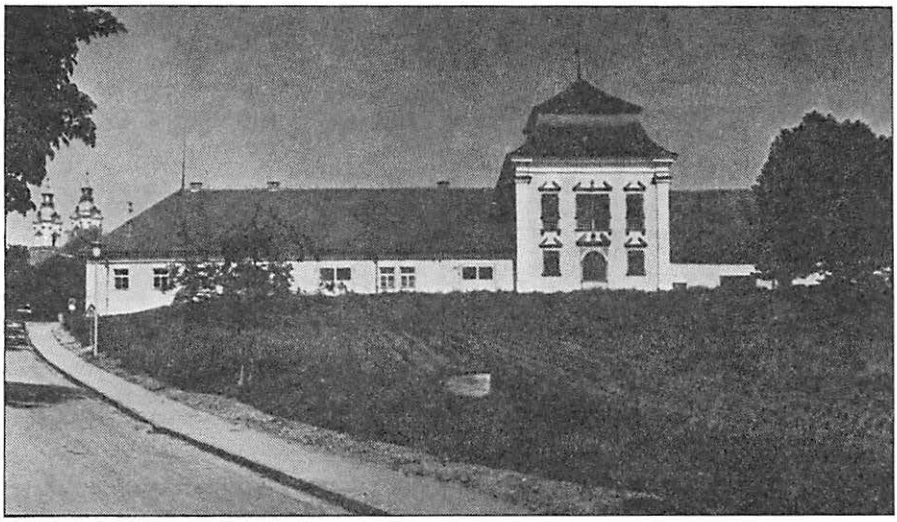
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York; Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3, N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1978

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 190.—	S 58.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 230.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 68.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 33.—	DM 9.50
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 460.—	bfr 140.—
USA	US-$ 12.60	US-$ 3.50

(Portospesen werden gesondert verrechnet)

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-4020 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.



Oberösterreichische Orgelbauanstalt GesmbH

Die OÖ. Orgelbauanstalt GesmbH. in St. Florian bei Linz ist mit ihren 14 Mitarbeitern ein überaus leistungsfähiges Unternehmen. Die Gründung geht auf Josef Breinbauer in Freinberg bei Passau und das Jahr 1832 zurück. Acht Jahre später verlegt Breinbauer die Werkstätte nach Ottensheim und arbeitet u. a. mit Anton Bruckner beim Umbau der Chrismanorgel im damaligen Linzer Dom — heute Alter Dom — zusammen. Nach seinem Tod übernahm sein Sohn Leopold den Betrieb. Er starb 1920 und Nachfolger wurde Wilhelm Zika sen. Dieser begann nun in Zusammenarbeit mit Johann Nepomuk David erstmals wieder in Europa mechanische Schleifladenorgeln zu bauen. Noch im 2. Weltkrieg wird W. Zika mit der Restaurierung der Brucknerorgel im Stift St. Florian bei Linz betraut. 1945 verlegt er zur Arbeitserleichterung den Betrieb nach St. Florian. Aus der Orgelbau-Werkstätte wird 1956 die „Oberösterreichische Orgelbauanstalt GesmbH.". Besitzer: Wilhelm Zika und Helmut Kögler. Gebaut werden: Kirchenorgeln, Konzertorgeln, Übungsorgeln für Musikhochschulen und Konservatorien. Hausorgeln jeder Größe und transportable Orgelpositive.

Die Orgeln werden mit rein mechanisch gesteuerten, heizungsbeständigen Schleifladen ausgestattet. Die Spiel- und Registertraktur ist ebenfalls rein mechanisch. Die Verwendung gut getrockneter Edelhölzer für Holzpfeifen, Windversorgungsanlage und Gehäusebauten ist Voraussetzung.

Die Metallpfeifen, die im eigenen Haus aus Zinn-Blei-Legierungen gefertigt werden, bürgen für die geforderte Qualität. Zehn Jahre Garantie und unbegrenzte Betreuungsdauer geben dem Kunden Sicherheit. Aufträge aus Italien, der Schweiz und aus Deutschland zeugen vom guten Ruf der OÖ. Orgelbauanstalt GesmbH., St. Florian, weit über Österreichs Grenzen.

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

P. Gradauer:	Von Papst Paul VI. zu Johannes Paul I.
J. Lenzenweger:	Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378
G. B. Winkler:	Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux
G. Rombold:	Identität und Entfremdung
H. Müller:	Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche
Kl. Lüdicke:	Auf dem Weg zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit
G. Fahrnberger:	Zum Stand des kirchlichen Eheprozeßrechtes heute
H. Reifenberg:	Praktisch-theologische Konsequenzen der Liturgiereform
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute

126. Jahr 1978 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1978

	Abhandlungen	Seite
Peter Gradauer:	Von Papst Paul VI. zu Johannes Paul I.	313
Josef Lenzenweger:	Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378	316
Gerhard B. Winkler:	Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux	326
Günter Rombold:	Identität und Entfremdung	335
	Pastoralfragen	
Hubert Müller:	Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche	341
Klaus Lüdicke:	Auf dem Wege zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit	350
Gerhard Fahrnberger:	Zum Stand des kirchlichen Eheprozeßrechtes heute	361
Hermann Reifenberg:	Praktisch-theologische Konsequenzen der Liturgiereform	376
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	382
Paul Gordan:	Kirche in der Welt von heute	383
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	388
	Buchbesprechungen	390
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Homiletik, Spiritualität, Verschiedenes.	
	Sachregister	
	des 126. Jahrganges 1978	419
	Verzeichnis	
	der Mitarbeiter und Rezensionen	420
	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. Gerhard Fahrnberger, Hochschulprof., A-3100 St. Pölten, Schreinergasse 1/2/3. P. Paulus Gordan OSB, Gen.-Sekr., Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. Dr. Klaus Lüdicke, Offizialatsrat, D-4402 Greven/Westf., Schwarzer Weg 41. DDr. Hubert Müller, Hochschulprof., D-8835 Eichstätt, Ostenstraße 26. Dr. Hermann Reifenberg, Hochschulprof., D-86 Bamberg, Kunigundendamm 64. DDr. Günter Rombold, Hochschulprof., A-4020 Linz, Bockgasse 3. DDr. Gerhard B. Winkler, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Kramgasse 6.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [2]1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

PETER GRADAUER

Von Papst Paul VI. zu Johannes Paul I.

Die Päpste kommen und gehen – die Kirche bleibt!

In den Abendstunden des 6. August 1978, des Festes der Verklärung Christi, wurde Papst Paul VI. während des Aufenthaltes in der Sommerresidenz Castel Gandolfo in die Verklärung und in den Frieden seines Herrn heimgerufen. Das Ableben des Papstes erfolgte relativ rasch und plötzlich, freilich nicht überraschend, auch nicht für ihn selbst. Unerwartet war die spontane Anteilnahme in aller Welt; Paul VI., der zu seinen Lebzeiten nicht immer eine gute Presse hatte, fand nun die längst verdiente Einschätzung und Würdigung. Man würdigte ihn als den Papst an einer Zeitenwende, als den Papst des Konzils, der kirchlichen Erneuerung und der Ökumene, als den großen Friedenspapst.

Als nach dem Tode des Papstes Johannes XXIII. sich vor 16 Jahren die Kardinäle ins Konklave begaben, war die Person des neuen Papstes ziemlich sicher: der Mailänder Erzbischof und enge Mitarbeiter des Papstes Pius XII., Johannes Bapt. Montini, sollte das Werk seines Vorgängers Johannes weiterführen. Papst Paul VI. übernahm damit kein leichtes Erbe: es galt, das Konzil fortzusetzen und zu Ende zu führen sowie die durch dieses in die Kirche gekommene Unruhe wieder zu glätten. Er hat sich darum mit allen Kräften seines Geistes und seines Herzens gesorgt und abgemüht. Die Beschlüsse des Konzils in die Praxis der Kirche umzusetzen, erwies sich schwieriger als erwartet. Der pfingstliche Aufbruch in der Welt mit dem Bemühen um die Wiedervereinigung aller Christen wurde auch sein Herzensanliegen; gleichzeitig wurde er angesichts der politischen Uneinigkeit zum Rufer und Mahner zum Frieden. Es genügte ihm nicht, nur vom Vatikan aus tätig zu sein; um seine Bemühungen nach Kräften zu unterstreichen, wurde er zum großen Reisenden auf Petri Stuhl, zum Papst, „der nicht zu Hause blieb": er war der erste Papst, der das Hl. Land besuchte, ebenso Konstantinopel, neben Lourdes und Fatima auch Genf als Sitz des Weltkirchenrates; er besuchte Afrika, Südamerika und Asien und zeigte sich damit als Hirte der ganzen Welt; vor der UNO in New York und ebenso in Genf beschwor er die Großen der Politik, für den Frieden zu arbeiten. Er hat den Zugang zu der Welt und zu den Menschen gesucht, er hat dabei aber nichts preisgegeben von dem, was er als unaufgebbar an Glaubenslehre und an kirchlicher Disziplin hielt. Der schriftliche Niederschlag der Ausübung eines Lehr- und Hirtenamtes sind seine großen Rundschreiben „Ecclesiam suam" über den Dialog mit der Welt, „Mysterium fidei" über Lehre und Kult der Eucharistie, „Populorum progressio" über den Fortschritt der Völker, „Sacerdotalis caelibatus" über die priesterliche Ehelosigkeit und „Humanae vitae" über Fragen der Ehe und Geburtenregelung und die Weitergabe des Lebens. Seine Rundschreiben wurden nicht immer richtig verstanden, ja sogar falsch zitiert und interpretiert. Der Schock und die Aufregung über „Humanae vitae" und „Sacerdotalis caelibatus" sind nur langsam abgeklungen; die leichtfertigen Kommentare, mit denen sie abgetan wurden, riefen aber auch auf der anderen Seite das Bemühen auf den Plan, die Motive und Zielsetzungen des Papstes zu verstehen.

Papst Paul VI. hatte nicht die ungezwungene Heiterkeit und die robuste Natur seines Vorgängers, so war ihm auch nicht dessen unmittelbarer Zugang zu den Menschen gegeben; seine physische und psychische Konstitution erlegte ihm eher manche Hemmungen auf. Obwohl von zarter Gesundheit, schonte er sich jedoch nicht und tat bis in die letzten Tage trotz eines quälenden Leidens das, was er als seine

Pflicht für die Kirche und für die Menschheit betrachtete. In den letzten Jahren begriff auch die Welt allmählich, was sie an diesem Papst hatte.
Nun ist sein Leben und Werk abgeschlossen. Papst Paul VI. wird — so darf mit Worten von Franz Kardinal König gesagt werden — in die Geschichte eingehen nicht nur als ein Papst des großen Wollens, sondern auch als ein Papst des großen Vollbringens. Das, was er für die Kirche getan hat, getan hat in zweierlei Hinsicht, indem er die Erneuerung weiterführte, aber auch die Verwirrung zu glätten versuchte, das, was er für den Weltfrieden tat — und was kann ein Papst mehr tun als bitten und mahnen —, wird unvergessen sein. Er war kein schwächlicher, kein zaudernder, er war im letzten ein großer Papst. R. I. P.

*

Die Zeit der Sedisvakanz dauerte nicht lange. Entgegen allen Prognosen über ein schwieriges und langes Konklave wurde der 66jährige Erzbischof und Patriarch von Venedig, Albino Kardinal Luciani, am Samstag, dem 26. August 1978, also bereits am ersten Wahltag, fast einstimmig zum neuen Papst und sichtbaren Oberhaupt der katholischen Kirche gewählt. Er nahm den Namen Johannes Paul I. an und brachte damit zum Ausdruck, daß er das Werk seiner beiden Vorgänger Johannes' XXIII. und Pauls VI. fortsetzen will. Als er kurz nach der Wahl auf der Loggia von St. Peter erschien, um erstmals den Segen „Urbi et orbi" zu erteilen, fanden ihn die Römer und die zahlreich zusammengeströmten Touristen sogleich sympathisch. Mit seiner väterlichen, unkonventionellen Art gewann er rasch die Herzen aller, spontan wurde aus dem Volk die Anerkennung „Papa amabilis" laut. Auf eigenen Wunsch wurde er nicht gekrönt, sondern am Sonntag, 3. September, in einer einfachen, aber eindrucksvollen Zeremonie auf dem Petersplatz in sein Amt eingeführt.

Mit Papst Johannes Paul I. gelangte ein Arbeitersohn auf den Papstthron. Albino Luciani wurde am 17. Oktober 1912 als Kind einfacher Eltern in Forno di Canale (heute Canale d'Agordo) in der Diözese Belluno geboren. Vater Luciani, von Beruf Maurer, mehrmals als Gastarbeiter in verschiedenen Ländern, so auch in Deutschland und in der Schweiz, tätig, war Sozialist und antiklerikal, legte jedoch seinem Sohn Albino nichts in den Weg, in das „Kleine Seminar" von Feltre einzutreten. Albino Luciani studierte anschließend im Priesterseminar von Belluno Philosophie und Theologie und wurde 1935 zum Priester geweiht. An der Gregoriana in Rom erwarb er den Doktorgrad in Theologie. Kurz war er Kaplan in seiner Heimat. Von 1937 bis 1947 war er Professor für Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und christliche Kunst im Seminar von Belluno, anschließend Generalvikar jener Diözese. 1958 ernannte ihn Johannes XXIII. zum Bischof der Nachbardiözese Vittorio Veneto, die er 11 Jahre leitete; 1969 berief ihn Paul VI. zum Erzbischof und Patriarchen von Venedig und kreierte ihn im Konsistorium vom 5. März 1973 zum Kardinal. Albino Luciani ist seit Generationen der erste Papst, der den Vatikan nie als Delegat oder Nuntius im Ausland vertreten hat, er ist zugleich schon der dritte Patriarch von Venedig, der in diesem Jahrhundert auf den Stuhl des hl. Petrus berufen wurde.

In seiner ersten Botschaft an die Welt, die er am Sonntag, 27. August, während der Abschlußmesse des Konklaves verlas, bekräftigte der neue Papst die Notwendigkeit der weiteren Verwirklichung des Konzils, „dessen weise Richtlinien noch ganz zur Ausführung gelangen müssen", der Weiterführung der Revision der beiden kirchlichen Gesetzbücher, des lateinischen und des orientalischen, ebenso der Fortsetzung der ökumenischen Bemühungen und des Dialogs mit der Welt sowie die Förderung „aller lobenswerten guten Initiativen, die zum Schutz und zur Stärkung des Friedens in der Welt beitragen können". Die Katholiken forderte er auf, sich

ihrer Verantwortung in der Welt noch stärker bewußt zu werden und allen Versuchungen, sich dem Geschmack und der Mode der Welt anzupassen, zu widerstehen. Die Welt habe das Zeugnis der Christen für den Glauben gerade in dieser Stunde dringend notwendig. Die Welt wisse wohl, daß die von ihr durch Wissenschaft und Technik erreichte hohe Perfektion einen Grad erreicht habe, jenseits dessen der schwindelerregende Abgrund sichtbar wird. „Der Versuch, sich an die Stelle Gottes zu setzen, bringt den modernen Menschen in die Gefahr der Verwandlung der Erde in eine Wüste, der menschlichen Person in einen Roboter, des brüderlichen Zusammenlebens in eine geplante Kollektivierung." Mit Geduld und Festigkeit wolle er den von seinen Vorgängern begonnenen Dialog mit der Welt „von Mensch zu Mensch und auch mit denen, die nicht unseren Glauben teilen", fortsetzen.
Ein besonderes Grußwort richtete der Papst in dieser Botschaft an die Jugend, „die Hoffnung auf ein besseres Morgen", an die Familien, an die Kranken, die Gefangenen, die Flüchtlinge, die Verfolgten, die Arbeitslosen und an alle, die ihren Glauben nicht frei bezeugen können. Der eigenen Unzulänglichkeit bewußt, setzt der Papst in der Ausübung seines Amtes sein ganzes Vertrauen auf Gott, der seine Kirche inmitten so vieler Widersprüche und Widrigkeiten durch die Jahrhunderte führt, und dessen Hilfe auch ihm nicht fehlen wird, „dem demütigen und letzten Diener der Diener Gottes".
Über diesen einzelnen Programmpunkten des neuen Papstes steht als Lebensprogramm der beibehaltene Wahlspruch „Humilitas" — in Demut den Glaubenden dienen. Dazu hat der neue Oberhirte in den ersten Tagen seines Wirkens die kollegiale Mitarbeit aller Bischöfe in der Leitung der Gesamtkirche betont und um die Mitwirkung aller Gläubigen gebeten.

*

Wirklich wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf in den Morgenstunden des Freitags, 29. September 1978, die Christenheit und die ganze Welt die Nachricht über den in der vorausgehenden Nacht unerwartet erfolgten Tod des Papstes Johannes Paul I. Die weltweit bekundete Trauer und Bestürzung war echt: die nur 33 Tage des Pontifikates hatten genügt, um dem Heiligen Vater die Liebe und Zuneigung der ganzen Welt zu verschaffen. Zu großen Akten oder Entscheidungen, auf die man sich bei einer Würdigung berufen könnte, hatte er noch keine Zeit gehabt, er hat keine Kardinäle ernannt und keine Enzyklika geschrieben, es bleibt jedoch der Welt das Andenken an einen demütigen Oberhirten, dessen Lächeln Freude und Heiterkeit ausstrahlte. Die Christenheit setzte große Hoffnungen auf diesen glaubwürdigen Papst, wie es in der Feststellung zum Ausdruck kommt: wenn ihm noch einige Jahre geschenkt gewesen wären, wäre er einer der großen Päpste dieses Jahrhunderts geworden. Das Geheimnis seines Erfolges in den wenigen Wochen seiner Amtszeit lag in seinem großen inneren Reichtum, der einen Glauben der Freude und der starken Hoffnung ausstrahlte. Daraus entspringt der Wunsch und die Bitte an die Kardinäle im kommenden Konklave: Wir brauchen wieder einen Papst wie ihn, volksnah und voll Hoffnung!
Über Trauer und Schmerz bleibt uns das Vertrauen und die Hoffnung aus dem glaubenden Wissen: Jesus Christus, der ewige Hirte, verläßt seine Kirche nicht.

Have, pia anima! — Et Deus sit merces Tua magna nimis!

JOSEF LENZENWEGER

Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378

Am 6. August 1978 starb Papst Paul VI., betrauert von Ost und West. Er war während seines ganzen Pontifikates bestrebt, Nachfolger von Pius XII. und Johannes XXIII. zu sein. Schon als er sich kurz nach seiner Wahl, am 21. Juni 1963, das erste Mal auf dem Balkon der Peterskirche der versammelten Menge zeigte, erinnerten die demutsvollen Worte, die von seinen Lippen kamen, an seinen unmittelbaren Vorgänger. Aber die Gesten, die waren von seinem Lehrmeister im Staatssekretariat. In der Person des Kardinals Albino Luciani haben wir einen neuen Papst erhalten: Johannes Paul I., der sich in seinem kurzen Pontifikat die Herzen im Sturm eroberte. Am 28. September wurde er aus unserer Mitte genommen. Die Kardinäle treten am 14. Oktober zu einem neuen Konklave zusammen.

Die Papstwahlen 1978 lassen uns zurückblicken auf Vorgänge vor 600 Jahren. Die Mönche von St. Peter in Salzburg berichten in ihren Annalen u. a.: Ungefähr inmitten der Fastenzeit verstarb in Rom Papst Gregor XI. Nach seiner Beisetzung wollten die Kardinäle der Kirche ein neues Oberhaupt bestellen. Die Römer jedoch haben „satis importune" gefordert, es müsse ein Italiener gewählt werden. Innerhalb von zehn Tagen wurde der Erzbischof von Bari, damals Vizekanzler, zum Papst gewählt; er nannte sich Urban V. Nach Pfingsten des gleichen Jahres gingen die Kardinäle — man weiß nicht, von welchem Geist geführt, besser verführt — von Rom weg. Trotz der Tatsache, daß sie vom Zeitpunkt der Wahl Urban angehangen, ihn dem ganzen Erdkreis in ihren Schreiben als Papst verkündet und ihn als heilig, gerecht und kanonisch erwählt bezeichnet hatten, erklärten sie nun, sie seien unter Furcht und Zwang gestanden. Da deshalb dieser Vorgang als null und nichtig angesehen werden müsse, schritten sie zu einer Neuwahl, bei der ein gewisser Robert Kardinalpriester von XII Apostoli hervorging, der sich Clemens VII. zu nennen herausnahm[1]. Mit ihm übersiedelten die Kardinäle nach Avignon, der König von Frankreich hing mit mehreren anderen Clemens VII. als wahrem Papst an. Urban blieb in Rom und erhob neue Kardinäle. Ihm leisteten ganz Deutschland, Italien, Ungarn und mehrere andere Könige und Fürsten Gefolgschaft. Er war ein sehr gerechter Mann und in der Gerechtigkeit standhaft, doch seinen Kardinälen war er zu gerecht. So wurde die Gerechtigkeit, die er gegen sie anwandte, Anlaß für die zweite Wahl. Sie trennten sich von ihm, weil er ihrer Prachtentfaltung und der Vergeudung der Güter des Gekreuzigten nicht zustimmen wollte[2].

Dieser etwas ungenaue[3] und parteiische Bericht lenkt unsere Aufmerksamkeit auf jene Vorgänge an der Spitze der Kirche, die zum Großen abendländischen Schisma

---

[1] Kreierung 1371 V 30; er war von 1376 V 27 bis 1378 III 13 zur Vorbereitung der Rückkehr seines Papstes nach Rom als Legat in der Lombardei tätig; zuvor hatte er 1361 XI 3 bis 1368 X 11 das inzwischen untergegangene Bistum Thérouanne südlich von Calais und anschließend das Bistum Cambrai inne, nachdem er zuvor als niederer Kleriker Kanzler der Kirche von Amiens und apostolischer Notar gewesen war. (Prima Vita Gregorii XI in: Vitae paparum Avenionensium, ed. *Stephanus Baluzius-G[uillaume] Mollat*, Paris[2] 1914, p. 417, bzw. Hierarchia catholica medii aevi, coll. *Conradus Eubel*, t. I, Monasterii[2] 1913, p. 21s, 27, 39, 160, 350 s; vgl. *Bernard Guillemain*, La cour pontificale d'Avignon, 1309—1376, Paris[2] 1966, p. 209, 233, 265, 270, 316s, 618; *Olderico Přerovský*, L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente (= Miscellanea della società Romana di storia Patria, t. XX) Roma 1960, p. 51s.

[2] Continuatio monachorum S. Petri z. J. 1378 (abg. in MGSS t. IX, Hannoverae 1851).

[3] Urban VI wird mit der falschen Ordnungszahl V versehen; der Erzbischof von Bari war nicht Vizekanzler, sondern Regens der Kanzlei, also der nächste im Rang nach dem Vizekanzler, der in Avignon verblieben war (s. Anm. 37).

geführt haben, einem Ereignis, das begreiflicherweise die ganze abendländische Christenheit erschüttert und vor eine Entscheidung gestellt hat. Da beide Päpste den Anhang ihrer Gegner im Laufe der Zeit bannten, führte dies dazu, daß sich praktisch die ganze Christenheit in Bann befunden hätte. Diese verhängnisvolle Spaltung war natürlich eine fürchterliche Glaubensprüfung, eine Bewährungsprobe von einem Ausmaß, das wir uns nicht mehr vorstellen können. Das Schisma nahm durch die zweite Wahl fast der gleichen Kardinäle seinen Ausgang.

Sehen wir uns zum besseren Verständnis die Kardinäle an und versuchen wir dann die Ereignisse zu schildern, um schließlich die Gründe und Ursachen etwas deutlicher zu erkennen, ohne daß wir uns herausnehmen, ein endgültiges Urteil fällen zu wollen oder zu können.

Die alte Römersiedlung Fundi, heute Fondi, nördlich von der Straße Terracina—Gaeta — berühmt durch ihren klassischen Wein — wurde Schauplatz dieses einmaligen kirchengeschichtlichen Vorganges. Am 20. September 1378 wählten dort 13 Mitglieder des Kollegs aus ihrer Mitte einen neuen Papst, den Kardinalpriester von XII Apostoli, Robert von Genf[1]. Nur einer von seinen Wählern, der Kardinalpriester von S. Marcello, Jean de la Grange[4], war an der am 7. und 8. April des gleichen Jahres durchgeführten Wahl Urbans VI. nicht beteiligt gewesen[5]. Er war ebenso französischer Herkunft wie elf andere Wähler, nämlich der Vetter Klemens' VI.: Guilleaume de Aigrefeuille[6], Kämmerer des Hl. Kollegs, Kardinalpriester von S. Stefano Rotondo, sowie die Vettern Gregors XI.: Jean de Cros[7], Pönitentiar, Kardinalbischof von Palestrina, Gui de Malasset[8], Kardinalpriester von S. Croce in Gerusalemme, und Gerard du Puy[9], Kardinalpriester von S. Clemente. Alle vier Verwandten der Päpste waren natürlich Limousiner, die unter den Franzosen wieder eine eigene Fraktion bildeten.

Neben Gerard du Puy[9], der Benediktiner war, ging als zweiter Ordensmann der Minorit Bertrand Lagier, Kardinalbischof von Ostia[10], ins Konklave, der wohl der

---

[4] Kreierung 1375 XII 20; gehörte dem Benediktinerorden an und hatte seit 1373 II 7 das Bistum Amiens inne (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 27, 38s, 43, 85; *Guillemain*, p. 194, 198s, 239, 502).

[5] Er war gerade, und zwar noch im Auftrag Gregors XI., in der Stadt Massa zwischen La Spezia und Pisa zur Herbeiführung eines Friedens mit der Stadt Florenz tätig (*Eubel*, p. 22; *E[dmond] R. Labarde*, L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378—1449) (= Histoire de l'Eglise, t. XIV/1) Paris 1962, p. 6).

[6] Kreierung 1367 V 12; er war zuvor Dekan von Clermont und päpstlicher Notar (Prima Vita Urbani V in: *Balluzius-Mollat*, p. 361; *Eubel* 20, 22, 27, 47; *Guillemain*, p. 143, 194, 208, 317; vgl. *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43—45).

[7] Seit 1376 IX 24, nachdem er schon 1371 V 30 als Kardinalpriester von SS. Nereo e Achilleo kreiert worden war; bereits seit 1347 V 14 Bischof von Limoges; zum Zeitpunkt seiner Bestellung war er legum doctor und einfacher Kleriker (Prima Vita Gregorii XI in: *Baluzius-Mollat*, p. 417; *Eubel*, p. 21s, 27, 37, 45, 301; vgl. *Guillemain*, p. 194, 333 und *Labarde*, p. 6).

[8] Kreierung 1375 XII 20; hatte seit 1371 IV 9 das Bistum Poitiers inne, nachdem er schon 1370 V 27 Bischof von Lodève nordwestlich von Montpellier geworden war; zum Zeitpunkt seiner Bestellung war er decretorum doctor, Kaplan und Akolyth des Papstes (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 41, 309s, 399; vgl. *Guillemain*, p. 195, *Labarde*, p. 6s und *Přerovský*, p. 43, 46).

[9] Kreierung 1375 XII 20; war zuvor Abt des Benediktinerklosters Marmoutier bei Tours und schließlich päpstlicher Vikar zu Perugia (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 27, 40s; vgl. *Guillemain*, p. 195s, *Labarde*, p. 6 und *Přerovský*, p. 43, 48s).

[10] Dieses suburbikarische Bistum hatte ihm Urban VI. kurz nach seiner Wahl noch im April 1378 übertragen, nachdem er schon 1371 V 30 zum Kardinalpriester von S. Prisca kreiert und 1375 auf die Titelkirche S. Cecilia transferiert worden war; bereits 1357 XII 18 war er Bischof von Assisi in Umbrien und 1368 I 24 Bischof von Glandève in den Westalpen der Provence geworden (*Baluzius-Mollat*, p. 416; *Eubel*, p. 21s, 27, 36s, 40, 45s, 112, 264; vgl. *Guillemain*, p. 93, *Labarde*, p. 6s und *Přerovský*, p. 43, 52—55).

französischen Partei zuzurechnen war. Zu den Limousinern zählten außerdem noch drei Kardinäle, die über den kurialen Dienst ins Kolleg eingetreten waren: Pierre de Vergne[11], Kardinaldiakon von S. Maria in Via Lata, Pierre de Sortenac[12], Kardinalpriester von S. Lorenzo in Lucina, und schließlich Guillaume Noëllet[13], Rota-Vorsitzender, Kardinaldiakon von S. Angelo in Peschiera. Er „steht" uns besonders nahe, weil ihm am 11. April 1372 die Pfarre Lorch in Oberösterreich, nach dem Tode von deren bisherigem Inhaber Paul durch päpstliche Provision übertragen worden war[14], die er allerdings nach Erlangung eines bepfründeten Kanonikates samt einem Archidiakonat (14. Juli 1374)[15] und schließlich einer Dignität (5. Mai 1376) in Breslau[16] aufgab. Lorch[17] war aber nur eine von seinen vielen Pfründen. Zunächst war er mit einem Kanonikat in Bayeux und einem Archidiakonat in Chartres ausgestattet worden. Als er Kardinal geworden war, ergoß sich dann erst recht ein Pfründensegen über ihn. Schon im Jahre 1371 erhielt er u. a. Kanonikate in Sevilla (9. Juli)[18], in Perigueux östlich von Bordeaux (4. August)[19], in Vich, nördlich von Barcelona (11. August)[20], auf Mallorca (6. November)[21] und in Olmütz, mit dem das Archidiakonat von Znaim verbunden war (9. Dezember)[22]. Schon zuvor (20. August) war er außerdem mit der Propstei an der Kathedrale in Mallorca providiert worden[23]. Besonders wichtig mag für ihn aber eine erstmalig am 8. September 1371 ausgestellte Generalexspektanz gewesen sein, die offenbar seine im Auftrag des Papstes durchgeführten Legationen finanzieren half. Er erhielt Anspruch auf je ein Benefizium mit oder ohne Seelsorgeverpflichtung oder ein Kanonikat in den Metropolitankirchen zu Bourges, Arles, Prag und Besançon, sowie ein weiteres Benefizium in je einem Suffraganbistum der eben aufgezählten Kirchenprovinzen; ausgenommen war jedoch der Erwerb von Pfarrkirchen sowie Dignitäten, die unmittelbar nach dem Bischof an den Kathedralen rangierten, die erste Dignität an Kollegiatskirchen oder Priorate mit mehr als acht Mönchen bzw. regulierten Chorherren. Die gesamten Jahreseinkünfte aus diesen Pfründen sollten jedoch 4000 Gulden nicht überschrei-

---

[11] Kreierung 1371 V 30, nachdem er zuvor u. a. Archidiakon von Rouen gewesen war (*Baluzius-Mollat*, p. 417s, *Eubel*, p. 22, 52; vgl. *Guillemain*, p. 195, 313, 353; *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 47s).

[12] Kreierung 1375 XI 20, nachdem er zuvor 1374 X 13 Bischof von Viviers nördlich von Avignon und Dekan an der Kirche von S. Felix in Carmaux bei Toulouse gewesen war. (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 43, 533; vgl. *Guillemain*, p. 195, 319s, *Labarde*, 6s, *Přerovský*, p. 43, 46s).

[13] Kreierung 1371 V 30 (*Baluzius-Mollat*, p. 417s; *Eubel*, p. 22, 49; vgl. *Guillemain*, p. 145, 195, 303, 353s, 572; *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 48s).

[14] Pergament-Original im Dekanatsarchiv Lorch-Enns (Nr. 9, in Schachtel I); von diesem ist allerdings nur die Hälfte erhalten, der Text konnte auf Grund der Formulare „De beneficiis vacantibus" (in *Josef Lenzenweger*, Acta Pataviensia Austriaca, Bd. I, Wien 1974, S. 284—287) rekonstruiert werden.

[15] Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, t. IV (= Acta Gregorii XI 1370—1378) ed. *Carolus Stroukal*, Pragae 1949—1953, p. 482s n. 582; vgl. *Gerhard Schindler*, Das Breslauer Domkapitel von 1341—1417, Breslau 1938, S. 303.

[16] Monumenta Vaticana, p. 633 n. 1115.

[17] Vgl. *Josef Lenzenweger*, Pfarre und Dekanat Lorch im kurialen Einflußbereich, in: Mitteilungen d. oö. Landesarchivs 11 (1974), S. 67—83, bes. S. 74—77.

[18] Vatikanisches Archiv, Registrum Avenionense, t. 182, f. 528v—529r, bzw. 529v, n. 39.

[19] Ebd., f. 535v—536v, n. 51.

[20] Ebd., f. 533r—v, n. 46.

[21] Ebd., f. 559r—560r, n. 93; 1372 I 14 wurde ihm dieses Kanonikat nochmals verliehen (Lettres secrètes et curiales du Pape Grégoire XI relatives à la France, fasc., 4, ed. *G[uillaume] Mollat* [in: Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, 3e série] Paris 1955, c. 815, n. 2427).

[22] Monumenta Vaticana, p. 210, n. 372; nochmalige Bestätigung 1372 I 15 (Vatikanisches Archiv, Registrum Avenionense, t. 186, f. 99r—v, bzw. Monumenta Vaticana, p. 221, n. 396).

[23] Vatikanisches Archiv, Registrum Avenionense, t. 182, f. 542v—543v, n. 62.

ten[24]. Wir erfahren außerdem auch, daß er bereits Exspektanzen für Pfründen in den englischen Bistümern Norwich, Winchester und Worcester besaß[25]. Ob er je einmal Lorch-Enns besucht hat, ist zwar nicht auszuschließen, aber auch nicht gesichert.

Außer den nun aufgezählten sieben Limousinern-Kardinälen nahmen noch vier weitere Franzosen an der Wahl teil, von denen wir schon Bertrand Lagier[10] erwähnt haben. Anführer dieser Gruppe war Robert von Genf[1], der uns schon bekannte Kardinalpriester von XII Apostoli. Zu ihr gehörte noch Pierre Flandrin[26], Kardinaldiakon von S. Eustachio, der aus dem kurialen Dienste kam und als „arca juris canonici" galt, während Hugues de Montelais[27], Kardinalpriester von IV Coronati, zuvor Kanzler des Herzogs von der Bretagne gewesen war. Der einzige Nichtfranzose unter den Wählern war Pedro de Luna[28], ein Aragonese, Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin, der spätere Papst Benedikt XIII. von der Avignonenser-Obödienz.

Schon eingangs haben wir festgestellt, daß 12 von den 13 Wählern Klemens' VII. auch an der Wahl für Urban VI. wenigstens zunächst beteiligt gewesen waren. An der Schlußhandlung, am Nachmittag des 9. April, die erst nach der feierlichen Annahmeerklärung durch Bartolomeo del Prignano[29] und Bekanntgabe seines Namens erfolgen konnte, nahmen allerdings nicht nur Jean de la Grange[4], sondern auch die geflüchteten Kardinäle Robert von Genf[1], Flandrin[26] und „unser" Noëllet[13] nicht teil, weil sie nach den Vorgängen am 8. April aus Rom geflüchtet waren[30].

Wenn wir uns die Rangstufen der einzelnen Wähler Klemens' VII. ansehen, können wir feststellen, daß unter ihnen zwei Kardinalbischöfe waren (Cros[7] und Lagier[10]), sieben Kardinalpriester (Aigrefeuille[6], Robert von Genf[1], Jean de la Grange[4], Malesset[8], Montelais[27], du Puy[9], Sortenac[12]) und vier Kardinaldiakone (Vergne[11], Noëllet[13], Flandrin[26] und de Luna[28]). Männer mit juridisch-kanonistischer Ausbildung bzw. aus dem kurialen Dienst waren immerhin neun (Cros[7], Aigrefeuille[6], Robert von Genf[1], de Malesset[8], Sortenac[12], de Puy[9], Flandrin[26], Noëllet[13] und Vergne[11]), dazu kam noch aus dem Dienste des Herzogs von Bretagne Montelais[27] und einer aus dem Dienste des französischen Königs (Jean de la Grange[4]). Nur einer wird als Magister theologiae (Lagier[10]) ausgewiesen. Ein deutliches Zeichen für das viel größere Gewicht des kanonischen Rechts gegenüber der eigentlichen Theologie. Der Empfang der Priesterweihe war für Kardinalbischöfe und Kardinalpriester selbstverständlich. Immerhin ist aber bemerkenswert, daß drei von den hier Aufgezählten vor Übernahme des Bischofamtes noch nicht zum Priester geweiht waren (Cros[7], Robert von Genf[1], de Malesset[8]). Der Promotion zum Kardinal nach stammte nur einer aus der Zeit Urbans V.: Aigrefeuille[6], der mit 28 Jahren Kardi-

---

[24] Ebd., f. 544r—546r, n. 64s, f. 553r—554v, n. 82, f. 555r—v, n. 85, f. 586v—587v, ohne n., bzw. Monumenta Vaticana p. 161s, n. 287.

[25] Juli 28 (Vatikanisches Archiv, Registrum Avenionense, t. 182, f. 536r—537v, n. 52).

[26] Kreierung 1371 V 30 (*Baluzius-Mollat*, p. 417s; *Eubel*, p. 22, 49s; vgl. *Guillemain*, p. 195, 233, 238, 265, 287, 313, 353, 571; *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 56s).

[27] Kreierung 1375 XII 20; zuvor hatte er ab 1354 XI 19 das Bistum Tréguier in der Bretagne und seit 1357 VIII 21 das Nachbarbistum St. Brieuc inne, nachdem er zuvor Dekan der Kirche von Nantes gewesen war (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 27, 37s, 41, 146, 494; vgl. *Guillemain*, p. 195, *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 55s).

[28] Kreierung 1375 XII 20, nachdem er zuvor Propst von Valencia gewesen war (*Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 29, 51; vgl. *Guillemain*, p. 209, *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, bes. p. 43, 50s).

[29] Wurde 1363 III 22 noch als Diakon (er war legum doctor und Kanonikus von Neapel) zum Erzbischof von Acerenza in Süditalien, und 1377 I 13 vom einträglicheren Bari ernannt; meist hielt er sich aber in der Kurie in Avignon auf, wo er es bis zum Regens cancellariae brachte (*Eubel*, p. 22s, 70, 128s; vgl. *Guillemain*, p. 311, *Přerovský*, p. 3—31).

[30] *Labarde*, p. 8, *Přerovský*, p. 38.

nal geworden war; alle anderen stammten aus dem Pontifikate Gregors XI. (je sechs aus den Kreierungen von 1371 bzw. 1375).

Neben diesen 13 Wählern Klemens' VII. haben aber zur Zeit der Wahl Urbans VI. noch zehn andere gelebt, davon vier Italiener, die sich an seiner Wahl beteiligt hatten: Pietro Corsini, Kardinalbischof von Porto[31], Simon de Brossano[32], Kardinalpriester von S. Giovanni e Paolo, Francesco Tibaldeschi[33], Kardinalpriester von S. Sabina; Jacopo Orsini[34], Kardinaldiakon von S. Giorgio in Velabro, war jedoch zur Schlußabstimmung nicht mehr erschienen, denn er hatte zusammen mit den schon genannten französischen Kardinälen Robert von Genf[1], Noëllet[18] und Flandrin[26] die Ewige Stadt verlassen und sich von Anfang an geweigert, für Prignano[29] zu stimmen. Freilich Francesco Tibaldeschi[33] verstarb schon vor der Wahl Klemens' VII. am 6. oder 7. September 1378 in Rom[35]. Die drei anderen verhielten sich zunächst noch neutral, sie waren alle Juristen. Corsini[31] war noch durch Urban V. kreiert worden, die anderen durch Gregor XI.; Orsini[34] war als Kardinaldiakon nicht Priester, aber auch Corsini[31] und Brossano[32] waren nicht zum Priester geweiht gewesen, als sie ihre Diözesen übernahmen.

Außer diesen 4 Italienern waren auch 6 Franzosen weder an der Wahl Urbans VI. noch an der Klemens' VII. beteiligt gewesen, weil sie in Avignon zurückgeblieben waren: Anglic Grimoard[36], Kardinalbischof von Albano, Bruder des Papstes Urban V., der ursprünglich bei den Augustiner-Chorherren in St. Rufus/Avignon eingetreten war, und Pierre de Monteluc[37], Vizekanzler, Kardinalpriester von S. Anastasia, Neffe Innozenz' VI., waren Verwandte des Papstes, wie mit Sicherheit festgestellt werden kann. Zu ihnen wird als Verwandter Klemens' VI. Gilles Aycelin de Montaigut d' Auvergne[38], Kardinalbischof von Tusculum, gerechnet, der Kanzler des französischen Königs gewesen war. Guillaume de Chanac[39], Kardinalpriester von

---

[31] Seit 1374, nachdem er 1370 VI 7 zum Kardinalpriester von S. Lorenzo in Damaso kreiert worden war; zuvor war er (ohne bis dahin höhere Weihen empfangen zu haben) seit 1362 III 18 Erzbischof von Volterra und seit 1363 IX 1 Bischof von Florenz (Prima Vita Urbani V ed. *Baluzius-Mollat*, p. 375; *Eubel*, p. 21, 36s, 42, 250, 536; vgl. *Guillemain*, p. 192, 194, 219, 233, 265, 276, 597, 601, 712, *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 59s).

[32] Kreierung 1375 XII 20, nachdem er seit 1371 VII 18 Erzbischof von Mailand gewesen war (Prima Vita Gregorii XI, ed. *Baluzius-Mollat*, p. 422s; *Eubel*, p. 22, 42, 332s; vgl. *Guillemain*, p. 192, 195, 223s, 265, 312s, 712, *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 58).

[33] Kreierung 1368 IX 22, nachdem er zuvor Erzpriester von St. Peter gewesen war (Prima Vita Urbani V ed. *Baluzius-Mollat*, p. 368s; *Eubel*, p. 21, 46; vgl. *Guillemain*, p. 230, 239, 601, *Labarde*, p. 6s, *Přerovský*, p. 43, 58s).

[34] Kreierung 1371 V 30; er war jener Kardinal, der beim Konsistorium 1375 II 7 die Argumente des Herzogs Ludwig von Anjou gegen die Rückkehr des Papstes nach Rom widerlegt hat (Prima vita Gregorii XI. ed. *Baluzius-Mollat*, p. 417s; Eubel, p. 22, 50; vgl. *Guillemain*, p. 191, 233, 712, *Labarde*, p. 7, *Přerovský*, p. 43, 57s).

[35] *Eubel*, p. 21, 46; vgl. *Přerovský*, p. 145s.

[36] Er war schon 1366 IX 18 von Urban V. als Kardinalpriester von S. Pietro in Vincoli kreiert und 1367 IX 17 als Kardinal-Bischof nach Albano transferiert worden, nachdem er zuvor 1362 XII 12 Bischof von Avignon geworden war (Prima Vita Urbani V., ed. *Baluzius-Mollat*, p. 351, 359, 365; *Eubel*, p. 20, 22, 35, 45, 123; vgl. *Guillemain*, p. 164, 175, 194s, 237, 416, 486, 505, 636).

[37] Kreierung 1356 XII 23, nachdem er zuvor Elekt von Pamplona gewesen war (Prima Vita Innocentii VI., ed. *Baluzius-Mollat*, p. 327; *Eubel*, p. 19, 22, 39, 387; vgl. *Guillemain*, p. 162, 194s, 214, 237, 260, 309—311).

[38] 1361 IX 17 als Kardinalpriester von S. Silvestro e Martino kreiert, durch Urban V zum Kardinalbischof avanciert, nachdem er zuvor zum Bischof von Thérouanne bestellt worden war (*Baluzius-Mollat*, p. 327; *Eubel*, p. 20, 22, 38s, 46s, 350s; vgl. *Guillemain*, p. 194, 230, 233, 269).

[39] Kreierung 1371 V 30, nachdem er zuvor seit 1368 X Mitte Bischof von Chartres und anschließend seit 1371 I 8 Bischof von Mende in der Auvergne gewesen war (Prima Vita Gregorii XI., ed. *Baluzius-Mollat*, p. 417s; *Eubel*, p. 21s, 48, 167, 341s; vgl. *Guillemain*, p. 194, 271).

S. Vitale, der dem Benediktiner-Orden angehörte, war zuvor Kanzler des Herzogs von Anjou gewesen. Aus der Kurie kam Jean de Blanzac[04], Kardinalbischof von Sabina, der schon als Kanonikus von Aix en Provence Exekutor für Exspektanzen war, die Klemens VI. an Familiaren des Erzbischofs Ortolf von Salzburg vergeben hatte. Es handelte sich um den in Bologna ausgebildeten Lizenziaten in medicina Andreas von Braunau, Propst von Altötting, Kanonikus von Passau, Pfarrer von Radkersburg in der Steiermark[41] und den Kaplan des gleichen Erzbischofs, Heinrich Weichs von Königswiesen, einen Kleriker der Diözese Regensburg, der Kanonikate in Ardagger, Brixen, Passau und an der Alten Kapelle in Regensburg, sowie die Pfarreien Königswiesen, Mühldorf in Bayern, später auch Radkersburg innehatte[42]. Der einzige Kardinaldiakon unter den in Avignon Zurückgebliebenen war der mit 25 Jahren kreierte Hugues de Saint Martial[43]. Als Titelkirche war ihm S. Maria in Porticu zugewiesen worden, er war ebenfalls Jurist.

Also wieder das gleiche Bild, obwohl vier von ihnen schon von Innozenz VI. ins Kolleg berufen worden waren, hatten außer dem Kardinaldiakon noch zwei (Monteluc[37], Montaigut[38]) vor ihrer Bestellung zum Bischof keine höheren Weihen empfangen. Und vier (Monteluc[37], Montaigut[38], Blanzac[40] und S. Martial[43]) waren ausgebildete Juristen.

Angesichts dieser Vorgänge bei den Papstwahlen fragen wir uns natürlich, wie es dazu kommen konnte. Ausgangspunkt ist die Papstwahl nach dem Tode Gregors XI., der im Jänner 1377 von Avignon nach Rom zurückgekehrt und am 27. März 1378 gestorben war. Der Versuch, alle Zusammenhänge zu durchschauen, macht der Kirchengeschichte ihre Grenzen bewußt. Wir können ja nie in das Innere eines Menschen eindringen, seine geheimen Gedanken und Wünsche vollkommen aufdecken, und daher ist ein endgültiges Urteil oft sehr schwer zu fällen. Zu diesen Ergebnissen kommen trotz gewisser Nuancierungen die Autoren der entsprechenden Kapitel in den Handbüchern der Kirchengeschichte[44], die vor allem den vorzüglichen Untersuchungen von Olderico Přerovský, L'elezione di Urbano VI. e l'insorgere dello scisma d' occidente[45], und Michael Seidlmayer, Die Anfänge des Großen Abendländischen Schismas[46], folgen, die sich ihrerseits wieder zu Recht auf Noël Valois, La France et la grand schisme d' Occident[47], t. I und L. Salembier, Le grand schisme d' Occident[48] berufen. Die in jüngster Zeit erschienenen Artikel von Marc Dykmans, Du conclave d' Urbain VI au grand schisme[49] und Walter Brandmüller, Zur Frage nach der Gültigkeit zur Wahl Urbans VI.[50], bieten dazu eine gute Ergänzung.

Schon während der Totenfeierlichkeiten brachten die römischen Behörden und die Bevölkerung selbst bei den bereits erwähnten 16 anwesenden Kardinälen ihren Wunsch nach der Wahl eines Römers oder zumindest eines Italieners mit Nach-

---

[40] Kreierung 1361 IX 17, seit 1372 Kardinalbischof, nachdem er zuvor seit 1348 IX 17 Bischof von Nîmes gewesen war (Prima Vita Innocentii VI., ed. *Baluzius-Mollat*, p. 327; *Eubel*, p. 20, 22, 37, 44, 360s; vgl. *Guillemain*, p. 194, 253, 509, 641).

[41] 1343 XI 13 (*Lenzenweger*, Acta Patavensia Austriaca, S. 352, Nr. 52).

[42] 1343 XI 13 (ebd. S. 353 f, Nr. 53 bzw. S. 207—209, 212 f, 222, 232 f, 241).

[43] Kreierung 1361 IX 17 (*Baluzius-Mollat*, p. 327; *Eubel*, p. 21, 51; vgl. *Guillemain*, p. 208, 219, 229, 233, 255s, 260, 262, 609).

[44] *Karl August Fink* in Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von *Hubert Jedin*, Bd. III/2, Freiburg 1968, S. 490—496, und *E[mond]-R. Labarde* in Histoire de L'Église, begründet v. *Augustin Fliche* u. *Victor Martin*, t. IX/1, Paris 1962, p. 1—17.

[45] In: Miscellanea della società Romana di storia patria, t. XX (1960).

[46] 5. Band d. 2. Reihe der Spanischen Forschungen der Görres-Gesellschaft, Münster i. W. 1940.

[47] Paris 1896.

[48] In: Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique [t. 4], Paris ^{5}1921, bes. p. 27—78.

[49] In: Archivum historiae pontificiae, t. 13 (1975), p. 207—230.

[50] In: Annuarium historiae Conciliorum, 6 (1974), S. 78—120.

druck vor. Die Kardinäle baten ihrerseits, man möge ihnen einen zuverlässigen Konklave-Marschall benennen, der imstande sei, die Ordnung aufrechtzuerhalten. Inzwischen strömten aber immer mehr bewaffnete Männer aus der Umgebung von Rom in die Stadt herein. Trotzdem lehnte die Mehrheit der Kardinäle den Vorschlag des Kämmerers Cros[7] ab, die Wahl in die Engelsburg zu verlegen.

Am Mittwoch, dem 7. April, also in der Woche vor dem Palmsonntag, trafen die Kardinäle einzeln und in Gruppen im Konklave ein, das im 1. Stock des Vatikans vorbereitet war, während etwa 20.000 Bewaffnete in die Stadt zusammengeströmt waren. Sie riefen den eintretenden Kardinälen in Sprechchören zu: „Romano lo volemo o almanco italiano". Gegen alle Gewohnheiten drangen ins Konklave zunächst etwa 70 nicht dazugehörige Personen mit ein, Vertreter der Stadtbehörde und Bewaffnete. Nach zwei Stunden zogen sie sich wieder zurück. Jetzt aber erschienen die Oberhäupter der 13 Stadtregionen und forderten offiziell von den Kardinälen die Wahl eines Italieners, wobei sie gleichzeitig mit der Möglichkeit eines Eingreifens der Bevölkerung drohten. Namens der Wähler antworteten die Dienstältesten der 3 Rangstufen: für die Bischöfe Corsini[31], für die Priester Aigrefeuille[6] und für die Diakone Orsini[34]. Die Menge fand ihre Ausführungen nicht zufriedenstellend.

Am nächsten Morgen strömten schon während des Gottesdienstes auf das Läuten der Glocken vom Kapitol und später auch von St. Peter hin von allen Seiten Bewaffnete auf den Petersplatz. Sie forderten stürmisch die Wahl eines Römers oder Italieners. Sie riefen so laut, daß sich Corsini[31] im Konklave gar nicht mehr verständlich machen konnte. Der Konklave-Marschall Guillaume de la Voulte, Bischof von Marseille[51], rief wieder die 3 Dienstältesten ans Fenster des Konklavepalastes, Orsini[34] beschwor die Menge unter Tränen. Nach einer kurzen Unterredung mit den anderen Kardinälen versprachen aber dann Orsini und Aigrefeuille[6] der Menge, sie würden innerhalb eines Tages entweder einen Römer oder einen Italiener zum Papst haben.

Daraufhin trat einige Zeit Ruhe ein. Diese benützten die Kardinäle zur Vorwahlhandlung. Corsini[31], dem als dienstältestem Kardinalbischof dies zustand, schlug nunmehr Tibaldeschi[33] vor. Cros[7], der zweite anwesende Kardinalbischof, lehnte sämtliche Italiener im Kolleg ab und brachte den Namen des Erzbischofs von Bari, Bartolomeo Prignano[29], vor. Wenn auch einige Zurückhaltung an den Tag legten, wurde der Genannte doch gewählt, aber seine Wahl noch nicht veröffentlicht, weil erst die Zustimmung des Kandidaten ordnungsgemäß eingeholt werden mußte. Orsini[34] lehnte es ab, sich dieser Wahl anzuschließen.

Inzwischen, es war gegen 9 Uhr morgens geworden, nahm die Unruhe auf dem Platze wieder gewaltig zu. Nun wurde mit lauten Rufen nur mehr ein Römer gewünscht. Wiederum wurden die 3 Dienstältesten ans Fenster gebeten. Der Konklave-Marschall mahnte die Kardinäle zur Eile, weil das Volk schon ungeduldig zu werden begann. Orsini[34] beschimpfte die Masse zunächst, versprach ihnen dann aber doch einen Römer oder Italiener als Papst. Der Kardinal übergab dem Marschall einen Zettel mit 7 Namen von italienischen Prälaten, die rasch ins Konklave kommen sollten. Inzwischen nahm der Wirbel auf dem Petersplatz zu. Die Anwesenden drohten den Kardinälen mit der Ermordung, wenn sie nicht einen Römer wählen wollten. Wiederum trat Orsini[34] ans Fenster und versuchte mit dem Versprechen die Menge zu besänftigen: wenn ihr nicht vor dem Abend einen euch genehmen Kandidaten habt, dann könnt ihr mich in Stücke hauen.

Als es daraufhin wieder etwas ruhiger wurde, begaben sich die Kardinäle zum

---

[51] 1368 XII 9, zuvor Bischof von Toulon (1364 VI 13) bzw. Abt eines Benediktinerklosters, nachher durch Klemens VII. hintereinander 1379 VI 1 zum Bischof von Valence-Dié, 1383 XI 4 von Albi ernannt, wo er 1392 verstarb (*Eubel*, p. 81, 329s, 488, 512s).

Mittagessen. Die 7 herbeigerufenen Prälaten speisten beim Konklave-Marschall. Sofort nach dem Essen, als noch Ruhe auf dem Platz war, wollten nun die Kardinäle auf Vorschlag Tibaldeschis[33] die Wahl Prignanos[29] neuerdings bestätigen. Es fehlten aber drei französische Kardinäle. Während sie die Zustimmung des Kandidaten erfragten, begann auf dem Platz neuerdings der Lärm. Orsini[34] versuchte wieder, das Volk zu beruhigen, indem er mitteilte, die Wahl sei bereits erfolgt. Auf die Frage, ob der Erwählte ein Römer sei, beging der Kardinal jedoch die Ungeschicklichkeit, eine negativ ausgelegte Geste zu machen. Ein Franzose sprach gleichzeitig den Namen Bari aus. Das führte zu einem schrecklichen Mißverständnis, weil man glaubte, ein Verwandter des verstorbenen Papstes namens Bar sei erwählt worden. Dieser war ein Mann, der den Römern äußerst verhaßt war.

Das war Anlaß genug für den Sturm auf den Konklavepalast. Steine flogen durch die Luft, der Konklave-Marschall suchte sein Heil in der Flucht. Die Römer drangen von allen Seiten ins Konklave ein. Das Leben der Kardinäle und ihrer Begleiter war in ernster Gefahr. Da kam einer auf den Gedanken, die Wahl des Römers Tibaldeschi[33] vorzutäuschen, um so das Volk zu beruhigen und das eigene Leben zu retten. Tibaldeschi wehrte sich, man trug ihn aber trotzdem zum Altar und inthronisierte ihn. Die Panik, welche nun ausbrach, benützten die Kardinäle zur Flucht, sie begaben sich zum Teil in die Engelsburg oder in ihre Stadtwohnungen, vier, wie wir schon erwähnten, verließen überhaupt die Ewige Stadt. Im Vatikan verblieben nur Prignano[29] und Tibaldeschi[33].

Am Freitag, dem 9. April, kehrten zunächst Corsini[31], du Puy[9] und Brossano[2] aus ihren Wohnungen in den Vatikan zurück. Als Pedro de Luna[28] und Lagier[10] gerufen wurden, kamen sie ebenfalls. Nach dem Essen schlossen sich die 6 Kardinäle an, die in die Engelsburg geflohen waren. Diese 12 Kardinäle riefen nochmals Prignano[29] vor. Er gab seine Zustimmung, nannte seinen Papstnamen Urban; sie sangen mitsammen das Te deum, leisteten ihm die gewohnte Anerkennung und verkündeten dem Volk die freudige Nachricht.

Am Ostersonntag, dem 18. April, fand dann die feierliche Papstkrönung zu Sankt Peter statt. Die Kardinäle erschienen dazu, sie nahmen auch an den Konsistorien teil. Darüber hinaus erbaten sie vom Papst durch ihre Bittgesuche Gnaden für sich und ihre Verwandten in manchmal sehr unterwürfiger Art, und zwar bis in den Juli hinein. Die in Avignon zurückgebliebenen Kardinäle anerkannten im Juni die Wahl und sandten Begrüßungsschreiben. Sie brachten auch das Wappen des neuen Papstes am Palast in Avignon an. Robert von Genf[1] hatte schon am 14. April 1378 dem Kaiser die einmütige Wahl Urbans VI. mitgeteilt, freilich mit der Hinzufügung, daß diese nur eine Nacht dauerte, weil die Römer einen längeren Aufenthalt nicht zubilligen wollten.

Wenn Zweifel an der Rechtsgültigkeit ihrer Wahl bei den Kardinälen aufkamen, so hat das Verhalten Urbans VI. kräftig dazu beigetragen. Zweifellos war er selbst ein sittenreiner und frommer Mann. Unbestechlichkeit wurde ihm nachgerühmt, und das an einem Hof, an dem reine Hände eine Seltenheit waren. Freilich, wir wissen von Prignano[29] auch, daß er sein Erzbistum Acarenza als Diakon zugeteilt bekam und daß er sich meist in Avignon und nicht in den ihm anvertrauten Diözesen aufhielt. Seine Sittenreinheit führte ihn aber leider manchmal zu unkluger Härte gegenüber den anderen, ja zu rücksichtsloser Schroffheit. Er war in Gefahr, Geradlinigkeit mit Starrsinn zu verwechseln. Er hatte von sich und seinem Amt eine übersteigerte Vorstellung, den weltlichen Fürsten glaubte er noch gegenübertreten zu können wie ein hochmittelalterlicher Papst. Von fürstlicher Macht und Einfluß des Kardinalkollegiums hielt er wenig. Er brachte den Kardinälen zur Kenntnis, daß sie für die Kirche eigentlich überflüssig, ja sogar schädlich seien. Manche zweifelten an seiner Geeignetheit und wagten es, diese Überlegungen öffentlich vorzubringen.

Kurz hintereinander verließen nun die meisten Kardinäle Rom. Sie begaben sich nach Anagni, man erwartete dort auch den Papst und dachte schon an eine Wiederholung der Wahl. Die italienischen Kardinäle sprachen von einem Konzil. Es war sogar schon die Rede von einer Art Kuratel für den regierungsunfähigen Papst. Bevor er selber in die Ferien nach Tivoli ging, empfing er in Rom noch Vertreter der in Anagni versammelten Kardinäle. Zunächst schien er nachzugeben, dann aber verlangte er unbedingte Anerkennung. Die Verhandlungen gingen noch einige Zeit hin und her; am 20. Juli gaben dann die Kardinäle der französischen Nationalität eine Erklärung ab, in der sie offen seine Wahl für ungültig erklärten. Die drei italienischen Kardinäle (Tibaldeschi[33] hielt sich heraus) verhielten sich zunächst neutral und versuchten zu vermitteln. Robert von Genf[1] war der Sprecher der französischen Mitglieder des Kollegs. Er informierte durch vertrauliche Berichte die Fürsten über die defekte Wahl. Natürlich war Frankreich solchen Einflüssen nicht abgeneigt. Von Anagni weg begaben sich nun die Kardinäle nach Fondi, das schon zum Königreich Neapel gehörte. Am 20. September schritten sie dort, im Vertrauen auf das Wohlwollen des allerdings am 26. des gleichen Monats verstorbenen französischen Königs Karl V. zur Neuwahl, aus der, wie bekannt, Robert von Genf[1] hervorging.

Die Christenheit hatte nun zwei Päpste, der ungeteilte Rock Christi war zerrissen. Der gewöhnliche Mann auf der Straße besaß wenig Möglichkeit, eine den Tatsachen entsprechende Entscheidung treffen zu können. Vielfach entschieden die Landesfürsten über die Obödienz ihrer Untertanen.

Albrecht III. von Österreich blieb zusammen mit König Wenzel von Böhmen, dem Nachfolger Karls IV. als Kaiser, auf Seite der römischen Obödienz. Das hatte für die Diözese Passau eine entsprechende Folge: sie hielt zu Urban VI. Noch eine andere gute Wirkung ging von dieser Haltung aus: die 1364 gegründete Universität Wien erhielt nunmehr 20 Jahre später die Genehmigung zur Einrichtung einer theologischen Fakultät, an die infolge der politischen Verhältnisse einige Pariser Professoren berufen werden konnten[52].

In den Ländern Leopolds III., des Bruders von Albrecht III., also in der Steiermark, Kärnten, Krain, Tirol und den Vorlanden, hielt man es aus heiratspolitischen Gründen mit dem Avignonenser-Papst. Freilich jene Länder, die zum Erzbistum Salzburg gehörten, schlossen sich nach der Salzburger Synode von 1380 wieder der römischen Obödienz an[53]. Die Parteinahme der Bewohner der verschiedenen Länder, vor allem der Kleriker, ist deutlich aus den Bittgesuchen und Erledigungen zu entnehmen, die an die beiden päpstlichen Kurien gerichtet wurden. Schon ein flüchtiger Blick in die Indices der einschlägigen Bände des Repertorium Germanicum zeigt uns die Präferenz der österreichischen Länder für Urban VI.[54].

---

[52] *Josef Wodka*, Kirche in Österreich, Wien 1959, S. 142; *Alphons Lhotsky*, Die Wiener Artistenfakultät 1365—1497, Wien 1965, S. 37 f. *Anton Wappler*, Geschichte der Theologischen Facultät der k. k. Universität zu Wien, Wien 1884, bes. S. 1—9. *Joseph Aschbach*, Geschichte der Wiener Universität, Wien 1865, S. 26—41. — Die 1379 zu Erfurt durch Guillaume Aigrefeuille (s. Anm. 6) im Auftrag Klemens VII. gegründete Universität samt einer Theologischen Fakultät kam damals nicht zur Ausführung, weil der Mainzer Erzbischof Adolf von Nassau wieder zu Urban VI. überschwenkte, während die 1386 mit Genehmigung Urban VI. errichtete Universität Heidelberg feierlich eröffnet werden konnte (vgl. *Hans-Jürgen Brandt*, Der päpstliche Legat in Deutschland Philippe d'Alençon, in „Das Münster am Hellweg", 26, Heft 3 [März 1973], S. 52 f).

[53] *Josef Wodka*, in: Anton Haidacher, Geschichte der Päpste in Bildern, Heidelberg 1965, S. 77, und *ders.*, Kirche in Österreich, S. 149 f.

[54] Band I, Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Clemens' VII. von Avignon vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien, 1378—1394, bearb. von *Emil Göller*, Berlin 1916, und Band II/3. Lfg., Verzeich-

Seit diesem unglückseligen Schisma sind 600 Jahre vergangen. Daß die Kirche die Krise von damals überstanden hat, ist ein nicht geringer Trost. Die Gefahr einer solchen zwiespältigen Wahl in der Gegenwart ist kaum mehr gegeben. Das Wahlkollegium ist internationaler zusammengesetzt. In ihm ist eine Reihe seelsorglich orientierter Persönlichkeiten vertreten, ja sogar Theologen von Format sind darunter, nicht mehr fast ausschließlich Juristen, wie wir das 1378 beobachten konnten. Es besteht eine Altersgrenze für die aktiven Wähler. Eine neue Sorge muß uns allerdings die politische Entwicklung in Italien machen, denn sie könnte eine Bedrohung der Freiheit der Wahl in Zukunft bedeuten. Wir können also in unseren Tagen der zweiten Papstwahl des Jahres 1978 mit Zuversicht entgegensehen.

---

nis der in den Registern und Kameralakten Urbans VI., Bonifaz' IX., Innocenz' VII. und Gregors XII. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien, 1378—1415, bearb. von *Gerd Tellenbach*, Berlin 1961.

Zwei wichtige Neuerscheinungen von Leo Scheffczyk

Katholische Glaubenswelt

Wahrheit und Gestalt

In einer Situation, die vorwiegend nach einer allgemeinen „Christlichkeit" fragt und einem vagen Christianismus zuneigt, möchte das Buch eine konkrete Gesamtschau des Katholischen vermitteln. Unter der „Gestalt" soll die lebendige Einheit von Geist und Form, von Lehre und Leben, von Gehalt und Struktur katholischen Glaubens gefaßt werden, die den Tendenzen eines Pluralismus der Beliebigkeit das Bild einer sinnhaften Einheit entgegenhält.
394 Seiten, Ganzleinen: DM 34.—; als Paperback: DM 16.80

Die Theologie und die Wissenschaften

Das Buch beweist schlüssig, daß die angebliche Unvereinbarkeit zwischen Theologie und Wissenschaften häufig durch vordergründige Motive bewirkt wird. Dem mündig Glaubenden soll hier eine Anregung an die Hand gegeben werden, den Stellenwert seines religiösen Weltbildes im Rahmen unserer Zeit richtig zu bestimmen.
ca. 380 Seiten, ca. DM 34.—

PAUL-PATTLOCH-VERLAG • ASCHAFFENBURG

GERHARD B. WINKLER

Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux

Dieser Aufsatz wurde am 11. Juni 1977 zum 850jährigen Bestandsjubiläum der fränkischen Zisterzienserabtei Ebrach, des Mutterklosters des Stiftes Rein bei Graz und der langjährigen Mutter von Wilhering, als Festvortrag gehalten. Von dieser Zweckgebundenheit her mögen einige Passagen und Einzelheiten verstanden werden, auch die Beschränkung der Anmerkungen und der wissenschaftlichen Diskussion auf das Notwendigste.

I

Man gestatte mir eine persönliche Reminiszenz. Als ich Assistent in Bochum war, brachte mich einmal die Frage eines kritischen Philosophen aus der Fassung. Sie lautete: „Wie war das nun mit Bernhard und Petrus Abaelard? Hat da nicht ein Heiliger als ein Großinquisitor gewütet? Muß die Geschichte nicht heute dem Gemaßregelten recht geben? Hat Bernhard nicht seinen unerhörten moralischen Einfluß, den er auch bei Papstwahlen und Fürstenstreit in die Waagschale warf, mißbraucht?" Ich lernte dabei auch, wie menschliche Heiligkeit in diesem Äon unter dem Gericht des Evangeliums nur verstanden werden durfte. Der Philosoph lehrte mich, anders von menschlicher Heiligkeit zu denken, als ich es vorher gewohnt war. Ich hatte bis dahin nicht genug gedacht. Damals fing ich an zu verstehen, daß Heilige nicht Heilige sein müssen, wie sie die Andacht und Hagiographie gerne sehen möchten. Ich lernte, daß ein falscher Glorienschein ein Unrecht ist, das man den Heiligen als Menschen antut. Denn die haben auch ein Recht, Menschen (ich wage es zu sagen), ja ein Recht, Sünder zu sein. So möchte ich das Lutherische „simul iustus et peccator" in meinem Sinn für den Heiligen beanspruchen.

Man wird daher das Folgende recht verstehen. Es läge mir fern, einen Heiligen, schon gar einen Lieblingsheiligen, schlechtzumachen. Aber was das Heil bedeutet, das uns in Christus gnadenhaft geschenkt ist, verstehen wir erst, wenn die Heiligen (so wie wir) Lieblinge Gottes waren, voller Anmut, Gnade, Wahrheit und Kraft, ohne daß wir ihnen verwehren, gegebenenfalls auch böse, blind und borniert zu sein. So wie der schwäbische Protestant Friedrich Schiller, der Geschichtsprofessor und Dichter, es nicht ganz unrichtig gesehen hat, konnte der Prophet Bernhard seine Macht wie ein Jesuitengeneral mißbrauchen[1]. Er konnte, ohne selbst ein Bischofsamt anzunehmen (wie sein Zeitgenosse Norbert von Xanten), den Schein der Reinheit von dem etablierten Kirchenwesen vorgeben, die Amtsgewalt ausschlagen, um aus dem Hintergrund die Fäden der Macht zu spinnen. Ein guter Kenner des europäischen Mönchstums (M. D. Knowles) schreibt, daß Bernhard nur einmal, nämlich in seinem von der Historie nach ihm genannten Jh., eine derart beherrschende Rolle einnehmen konnte[2]. Die gregorianischen Reformen des 11. Jh.s hatten gewaltige religiöse Energien freigegeben, ohne daß jedoch das Papsttum eine Machtstellung erlangt hätte, wie es 200 Jahre später der Fall war. Im 12. Jh. gab es noch Freiräume für spezifische Charisma-

[1] Schiller an Goethe über den hl. Bernhard, Weimar, 17. März 1802, Schillers Briefe. Kritische Gesamtausgabe, 7 Bde., hg. *F. Jonas*, Stuttgart, Leipzig o. J., Bd. 6, 367. Abgedruckt und polemisch kommentiert von dem Wiener Geistlichen und Kulturkritiker *Sebastian Brunner* (1814–1893) in: Schiller — Zeitgenosse aller Epochen. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Schillers in Deutschland, Teil II: 1860–1966, hg., eingel., komm. *N. Oellers*, München 1976, 76 ff. Der Publizist läßt sich bitter über Schillers leicht hingeworfenes Verdikt vom „weltklugen geistlichen Schuft" aus, ohne zu bemerken, daß der zweifellos nicht von Vorurteilen freie Protestant durchaus Sympathien und Interesse für seinen „Schuft" zeigt („aber es ist eine Freude, ihn verherrlicht zu sehen") und dazu auch im obgenannten Sinne etwas Wahres trifft, worüber die Hagiographie für gewöhnlich schweigt. Auch sind die feinen Nuancen von Ironie und Verspieltheit, wie sie dem Stil der Gattung Brief eigen sind, dem antijosephinischen und antiliberalen Polemiker fremd.

[2] Geschichte der Kirche, hg. *L. J. Rogier / R. Aubert / M. D. Knowles*, Bd. 2 (Früh- und Hochmittelalter), 180 (zit. Knowles a. a. O. 180).

tiker wie Bernhard und deren charismatische Führerrolle. Anders war es schon im Jh. des Franziskus, eines Innozenz III., Innozenz IV. und Gregor IX. durch eine Reihe günstiger Umstände, wobei übrigens nicht gesagt sein soll, daß ein gesteigerter Machtanspruch nicht schon Ausdruck einer gegenläufigen Entwicklung sein kann, wie wir sie bei den Päpsten nach 1250 feststellen[3]. Bernhards Machtposition war seine persönliche Strahlungskraft auf einzelne und auf die Massen, die er in religiöse Begeisterung zu versetzen wußte. Leicht hätte sich sein Magnetismus zu einer schismatischen Kraft auswachsen können. Denn es gehört zum Wesen von Eliten, sich zu distanzieren und abzusondern. Bernhard spielte wie die Propheten aller Zeiten mit dem Feuer. Wenn er seine Macht an der Macht der Kirche seiner Zeit kritisch und prophetisch übte, dann mußte sie von besonderer Art sein, sollte sie nicht ausarten.

Das Geheimnis, daß seine Machtausübung und Zurechtweisung der kirchlich Mächtigen ein evangelisches Amt blieb, bestand gleich zu Beginn darin, daß er die Kategorien der Macht, ja des bloßen Rechts relativierte, indem er für sein Verhältnis zur Amtskirche personale Kategorien fand, die zur Zeit des hl. Paulus sogar die antike Sklaverei innerlich von ihrem Knechtschaftscharakter zu befreien vermochten. Oder mit anderen Worten: Die Liebe kann je nach Temperament sogar bisweilen gewalttätig sein, sie wird aber nicht knechten oder zerstören, sie befreit vielmehr. Zum Unterschied vom fanatischen Eifer ist sie kreativ und erbaut. Bernhard bleibt kreativ, auch dort, wo er schroff geißelt, und vielleicht auch objektiv ungerecht ist, weil er liebt, wenn er kritisiert. Die Glut seines Eifers wird meines Wissens nie zum fanatischen Haß, wozu gerade religiöse Menschen und Propheten so leicht neigen.

Bernhard macht seine prophetischen Geißelhiebe erträglich (und wer zuckte nicht zusammen, wenn ihm Tadel statt Lob gespendet wird). Denn er versteht es, seine Liebe zweifach glaubhaft zu machen. Er ist bereit, wegen seiner Liebe erstens als Narr dazustehen. Für jene, die von der Liebe nichts verstünden, sei er im Wortspiel „plane ut amans ... Amens magis videar"[4]. Der Hofnarr macht sich verwundbar, er begibt sich eigentlich der Macht, obwohl er Dinge sagt, die normalerweise nur Mächtige ungestraft sagen dürfen. Dazu verzichtet Bernhard auch (er will es wenigstens) sogar auf die Autorität des Kirchenlehrers. Er will nicht der Lehrer des kirchlichen Lehramtes sein. Vielmehr sind seine Überlegungen an den Papst den Ermahnungen einer Mutter zu vergleichen, indem er nicht nur die Narrenkappe der Liebe, sondern auch (er, der Mann) die weibliche Rolle der Mutter annimmt (alles einigermaßen ehrenrührig für den Ritter). So überspringt er die üblichen Autoritätshürden. Das Verhältnis Herr und Untergebener paßt nicht mehr recht in die Kirche: „Die Liebe kennt keinen Herren, sie anerkennt den Sohn auch unter der Infel"[5].

Der Abt von Clairvaux spielt mit dem Vorbild der paulinischen Torheit. So wie Paulus sagt, er habe Geburtswehen um seine Gemeinde ertragen, so versteht der Abt von Clairvaux sein Amt als mütterliches Zeugen: Einst warst du in meinen Eingeweiden: Nicht so leicht lasse ich dich aus meinem Mark herausreißen[6]! Aufgrund dieses ursprünglichen Verhältnisses lebensspendender Autorität stellt er seine Kirchenkritik unter das Motto des *„Caritas numquam excidit"*[7]. Sie ist eine Form der Machtausübung, die erlöster wirkt als häufig die der väterlichen Autorität. Sie gleicht der Autorität dessen, der sich auch selbst wie Mütter verwundbar gemacht hat und von sich gesagt hatte: „Ich bin nicht gekommen zu richten, sondern zu retten"

---

[3] *L. Buisson*, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, Graz 1958, 262 u. a.

[4] De consideratione ad Eugenium Papam, S. Bernardi Opera, vol 3: Tractatus et opuscula, ed *J. Leclercq / H. M. Rochais*, Rom 1963, p. 394 (im folgenden zit. 394).

[5] 393: Amor dominum nescit, agnoscit filium et in infulis.

[6] 393: Olim mihi invisceratus es: non mihi e medullis tam facile abstraheris.

[7] 393

(Jo 12, 47). Mütter kommen nicht im Wirbelwind des Gerichts, um die Tenne von der Spreu zu reinigen, sie kommen, das Kind zu heilen. Ihre Kritik ist nicht richterliche Hoheit und Macht, denn die Mütter, die gebären, sind selbst ohnmächtig und elend: „Venerunt filii usque ad partum, ait Propheta, et vires non habet parturiens"[8]. Mit dieser Erlösungskonzeption im Hintergrund setzt sich Bernhard gleich zu Beginn von den Radikalen seiner Zeit ab, einem Heinrich von Lausanne, einem Peter von Bruis, einem Eon von Stella und schließlich dem Augustinerpropst Arnold von Brescia. Von diesen heißt es, daß ihre Anhänger „Gotteshäuser schänden, Altäre zerschlagen, Kreuze verbrennen und Priester verprügeln"[9] ließen und mit einem Wort versuchten, im Zeichen der *vita apostolica* die Armut und Reinheit der Kirche mit den Mitteln der Demagogie, des Terrors und der Gewalt zu erzwingen. Zeitgenossen (und Gegner Bernhards) wie Arnold von Brescia sind zwar mutig und ungebeugt in den Radikalen- (und Propheten-)tod gegangen, aber die Gewaltlosigkeit, Ohnmacht und Verwundbarkeit Bernhards war ihnen nicht gegeben. Sie wollten als Propheten zunächst Richter, nicht aber Retter sein.

II

Arnold von Brescia, den Bernhard für gefährlich und eitel hielt und durch ganz Europa jagen ließ, hatte den Stadtbischöfen das Recht auf Regalien abgesprochen und damit die Freiheitsbestrebungen der Städte unterstützt. Er hatte die Echtheit der Konstantinischen Schenkung bezweifelt, um gegen die weltliche Herrschaft des Papstes zu argumentieren. Der radikale Arnold hatte sachlich recht und doch wiederum auch nicht. Er hatte insofern recht, als er nur mit der ganzen Kraft seines Feuers ein Mißbehagen über die in Jh.n gewordenen Strukturen der Kirche zu formulieren wußte, die andere vielleicht nur fühlten. Er hatte insofern unrecht, als ihm die Geduld fehlte, sozusagen für das Ärgernis der Krippe. Die Radikalen verstehen nichts von der Inkarnation und ihren Konsequenzen.

Er wollte wie alle utopischen Radikalen die konkrete Beschränktheit der Geschichte nicht akzeptieren. Bernhard wird seinem Mitbruder auf dem Stuhl Petri inhaltlich ähnlich wie der Ketzer sagen: er solle ein Nachfolger Petri, nicht aber des Konstantin, sein. Auch Bernhard durchschaut die Unerlöstheit der Macht. Gerade in der Ausübung höchster geistlicher Ämter wird Leerlauf, Hohlheit und Widersinnigkeit der politischen Macht besonders deutlich sichtbar. Anders jedoch als die radikalen Struktu-

---

[8] 394 f.

[9] H. Wolter, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. *H. Jedin*, Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, 126. Heinrich von Lausanne (gest. nach 1145) war als Wanderprediger in Nord- und Südfrankreich tätig, möglicherweise war er ein entlaufener Clunyazensermönch. Er hatte durch seine Angriffe gegen die Weltlichkeit, die Unwürdigkeit und den Reichtum des Klerus begeisterten Zulauf. Der hl. Bernhard bekämpfte seine donatistischen Tendenzen. PL 182, 434—6. *I. von Döllinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. 1, München 1890, Repr. Darmstadt ²1968, 76 ff. Peter von Bruis (gest. um 1140) predigte in der Dauphiné und Provence. Er bekämpfte u. a. Kindertaufe, Messe, Kirchenbau und Kreuzverehrung. Er ließ Priester mißhandeln und veranlaßte Mönche, zu heiraten. 1139 wurde er beim 2. Laterankonzil verurteilt. Der aufgebrachte Mob verbrannte ihn in St. Gilles bei Nîmes. *I. von Döllinger*, ebd. 75 f. Eon von Stella, auch Eudo de l'Étoile (gest. um 1148 in Reims) hielt sich für den Gottesrichter und ließ gleichfalls Kirchen und Klöster plündern. Er starb im Kerker, wohl geistesgestört. *I. Döllinger*, ebd. 102 ff. Arnold von Brescia (gest. 1155) wurde nach seinen Studien in Paris Regularkanoniker und griff ähnlich wie die Obgenannten die weltliche Amtsgewalt des Klerus an und stellte dabei zugleich ihre geistlichen Vollmachten in Frage. So befürwortete er Laienbeichte und im übrigen auch donatistische Praktiken. 1140 in Sens verurteilt, begab er sich nach Rom und unterstützte daselbst eine Partei, welche die weltliche Herrschaft des Papstes abschaffen wollte. 1152 verurteilte ihn Barbarossa zum Tod, nachdem ihn Eugen III. 1148 exkommuniziert hatte. Seine Asche wurde in den Tiber gestreut. *K. Hampe*, Zur Geschichte Arnolds von Brescia, in HZ 130 (1924), 58—69.

renkritiker und -veränderer seiner Zeit konzentriert sich Bernhard auf die sittlichen, spirituellen und psychologischen Aspekte des Problems. Er diagnostiziert die Gefährdung des Amtsträgers als Menschen und Christen, um Abhilfe zu bringen. Es geht ihm bei seiner Kritik demnach nicht zunächst um die Veränderung der Gesellschaftsstrukturen, sondern um Rettung des Menschen. Durch die täglichen Geschäfte wird der Amtsträger (weil er sie überschätzt) wie der Pharao insensibel, sein Herz verhärtet sich zur theologischen Dummheit: Macht wird Zeitverschwendung: „Perdes tempus ..."[10]. Wie seinerzeit Moses verbraucht sich der Amtsträger in „dummer Arbeit ... stulto labore"[11]. Er handelt sich Bedrängnis des Geistes, Erschöpfung *(evisceratio)* der Seele und Verlust *(exinanitio)* der Gnade ein.

Wenn ausgerechnet er, der Zisterzienserabt, für den das *labora* gegenüber dem clunyazensischen Benediktinertum eine neue, auch spirituelle Wichtigkeit bekommen hatte, von der „dummen Arbeit" spricht, so steht er in der antiken Tradition mit der Vorstellung vom *labor improbus* eines Horaz etwa. Darnach ist selbstentfremdende Geschäftigkeit der schöpferischen Muße als inhuman entgegengesetzt. Der Papst ist nun hier gerade nicht daran, jenen *labor* zu leisten, der für die Zisterzienser eine neue Form ihrer *vita apostolica* geworden war. Gerade die weltlichen Geschäfte des Papstes werden als selbstentfremdende Betriebsamkeit, als „dumme Arbeit" begriffen, nicht die Bauernarbeit, die die grauen Mönche leisteten.

So wie Franz von Assisi zwei Generationen später neben den Waldensern, Albigensern, Humiliaten, Fraticellen und anderen Kritikern des kirchlichen *dominium* und Ketzern als Mitstreiter (wenn auch anders geartet) dasteht, so stellt hier Bernhard mit Arnold von Brescia, den man in Rom zwei Jahre nach Bernhards Tod hängt, die Kirche mit ihren weltlichen Machtstrukturen radikal in Frage. Und es ist für ihn nur *ein* Schritt zu den Prophetien des ehemaligen Zisterzienserabtes Joachim von Fiore, der Armutsbewegung des 13. und 14. Jh.s und den Bestrebungen etwa von Wiclif und Hus, die durch drei Jh.e das Europa des Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit in Unruhe versetzen[12].

Das Papsttum bringt seinem Inhaber Tag und Nacht nichts anderes als Streit und Bosheit. Es solle keiner sagen, das sei das paulinische „libenter suffertis insipientes". Das ist nicht die Torheit und Weisheit des hl. Paulus. Nicht die Sklaverei, die er für sich beansprucht: „Sustinetis enim, inquit, si quis vos in servitutem redigit"[13].

Bernhard hatte sich selbst einleitend, als er sich anschickte, dem Papst, dem *rector orbis terrarum*, eine Lehre zu erteilen, zur Narrheit des Evangeliums bekannt, zur Narrheit, von der Paulus spricht, wenn er sich gleichfalls zu einer machtlosen Autorität bekennt, die durch das Herzeigen der Wundmale mehr als durch Bannstrahlen wirbt. Von dieser Kreuzestorheit muß nun die Dummheit der Aktiven und Mächtigen entschieden abgegrenzt werden. Es soll niemand meinen, das sei auch Torheit des Evangeliums, sozusagen „allen alles zu sein"[14], wenn der Papst nichts anderes treibe, als der Raffgier von Simonisten, Götzendienern, Beischläfern, Unzüchtigen *(incestuosi)* und ähnlichen Monstren Vorschub zu leisten[15]. Das jahrhundertealte Pfründenwesen

---

[10] 396 [11] 396 f.

[12] Joachim von Fiore (um 1132—1202), einflußreicher Mystizist und Utopiker aus Kalabrien. 1177 war er gegen seinen Willen zum Abt von Corazzo O. Cist gewählt worden. Seine Heiligkeit ist unbestritten, nicht aber seine Rechtgläubigkeit. Seine Trinitätslehre und die auf ihr fußende Gesellschaftskonzeption und -dynamik beschäftigte die Weltveränderer des Mittelalters wie der Neuzeit bis zur Philosophie Hegels. Seine Geistkirche sollte primär eine Gesellschaft der Monasterien, nicht der Benefizien des Weltklerus kreieren. John Wiclif (um 1329—1384), englischer Kleriker, aus der Gegend von Richmond geboren, zählt wie sein tschechischer „Schüler" Jan Hus (um 1369—1415) zu den Vorläufern der Reformation. Beide lösen durch Lehre und Schicksal bürgerkriegsähnliche Zustände in ihren Ländern und bei ihren Nachbarn aus.

[13] 397 [14] 400 [15] 398

der Christenheit macht Papst und Kurie zu Maklern der Christenheit. Das ist nun Torheit, nicht aber, was Paulus unter der Torheit des Evangeliums versteht[16].
Diese Weise, „allen alles" sein zu wollen, werde als Forderung der *humanitas* hingestellt. Auch Bernhard befürwortete die *humanitas*, jedoch nicht eine verstümmelte. Wenn schon *humanitas*, dann müsse sie es vollständig und in jeder Hinsicht sein[17].
Die bloße Tätigkeit für den Mitmenschen betrachtet Bernhard noch nicht als vollen Ausdruck der Humanität. Humanität kann nicht durch Selbstverlust erkauft werden[18]. Die innere Leere des Herzens *(hebetas cordis)* zeige an, daß das weder die Torheit noch die Sklaverei sei, die Paulus meint, sondern Torheit und Sklaverei der Welt. Soll das der Sinn des Paulusswortes sein: „Da ich frei bin von allem, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht" (1 Kor 9, 19)[19] (ein Satz, der übrigens in Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" zum Leitwort wird)[20]?
Bernhard kritisiert den Lebensstil der Prälaten offensichtlich nicht aus einem verkappten Manichäismus heraus, so daß die Dinge dieser Welt, das Geschäft, die Wirtschaft und auch vor allem die politische Machtausübung (die zu allen Zeiten wie alles Menschliche auch Strohdrescherei war), so daß alle diese Wirklichkeiten der Welt als innerlich schlecht angesehen würden, gleichsam, als dürfe sich ein geisterfüllter Mensch damit keine Zeit vertun. Bernhard sieht vielmehr in all den diesbezüglichen Verwicklungen des Geistlichen einzig und allein eine Gefährdung der primären Aufgabe, nämlich der zu predigen. In Jh.n, in denen der Hirtenstab des Bischofs mehr als Szepter denn als Symbol der Sammlung der Gemeinde und landesfürstliche Gesetze, Erlasse und Richtersprüche weithin die oberhirtliche Predigt ersetzt hatten, mußte die Aufforderung zur Predigt revolutionär klingen. Das wurde geschrieben 400 Jahre vor Erasmus von Rotterdam, dessen Bischofsbild weithin identisch mit dem Prediger schlechthin wird, und Martin Luther, der den Prälaten seinerzeit, die nicht predigen können oder wollen, überhaupt das Amt abspricht[21]. „Wann bleibt da noch Zeit, die Völker zu lehren, die Kirche zu erbauen und im Gesetz zu meditieren?"[22] fragt sich Bernhard. Es geht ihm einfach um den Primat des Geistlichen[23].
Für die Staatsauffassung vor der neuzeitlichen Gewaltenteilung ist der Monarch zugleich der oberste Gerichtsherr. Die Frage der richterlichen Zwangsgewalt, die von Prälaten durch die Jh.e kraft ihrer weltlichen Befugnisse ausgeübt wurde, beschäftigte fast bis in die Gegenwart hinein die Befürworter und Gegner der Trennung von Kirche und Staat. Diese Gewalt, die durch die Jh.e soviel Anstoß erregt hatte, spricht Bernhard nun den Päpsten mit dem Hinweis auf die Apostel eindeutig ab. Nach dem evangelischen Zeugnis (1 Kor 6, 5; 2 Tim 2, 4; 1 Kor 7, 28; Lk 12, 14) sind die Apostel nicht zu Richtern in weltlichen Rechtshändeln und Geschäften eingesetzt[24]. Die Apostel seien (als Angeklagte) vor Gericht gestanden, man liest jedoch nicht, daß sie gesessen seien, um zu richten. Es sei daher nicht Aufgabe der Päpste, Grenzziehungen zu vollziehen und Länder zu verteilen. Hier wird den quasi-imperialen Funktionen des Papsttums (mindestens seit Gregor d. Gr.) eine Absage erteilt, wie wir sie inhaltlich bei dem „Erzhäresiarchen" Marsilius von Padua (im 14. Jh.) auch nicht ausführlicher

[16] 399
[17] 400: „laudo humanitatem, sed si plena sit".
[18] 400: „alienus" [19] 398
[20] Der Christenmensch ist ein „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan". WA 7, 35
[21] Ecclesiastes sive Concionator Euangelicus, Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia ed. *J. Clericus* 1703—6, vol 5 (1704), Repr. Hildesheim 1962, col. 767—1100. *Edmund Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München [3]1948, 321: „Die Würde des geistlichen Amtes ist allein das bezeugte Gotteswort. Abgesehen von dieser Bezeugung hat das geistliche Amt keinerlei Würde." Schmalkaldische Artikel (1537) VIII, 3 f. Vgl. auch Melanchthons Apologia Confessionis Augustanae (1530/31) IV, 74; XV, 44; VIII, 7; VII, 22 u. a.
[22] 399 [23] 400 f. [24] 401

finden werden[25]. Die Einschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit wird für die Bildung der Territorialstaaten im 16. Jh. von größter Bedeutung sein.
Ähnlich war die Forcierung der kirchlichen Gerichte nach dem Tridentinum eines der Mittel einer Gegenreformation, die sich wie selbstverständlich auch der weltlichen Exekutivgewalt bediente. Man muß sich vor Augen halten, daß wenigstens seit Karl dem Großen (800) der Grundsatz der Immunität des obersten Kirchenamtes gepflegt wurde: „Summa sedes a nemine iudicetur", nachdem die römische Regierungsweisheit bereits bei Ennodius von Pavia (gest. 521) belegt ist. Das heißt, die obersten kirchlichen Amtsträger sind Hoheitsträger, oberste Richter und folglich selbst keinem anderen Richterspruch als dem Gottes unterworfen. Papst Leo III. konnte sich durch einen bloßen Eid reinigen und damit sofortige Rechtsverfolgung für seine Ankläger erreichen. Im Konziliarismus des 15. Jh.s wird eine Weile das Konzil die richterliche Instanz, die dem Papst übergeordnet erscheint. Bei den Reformatoren wird es dann jeder einzelne vom Glauben und Evangelium bewegte Christ sein, der den Papst richten darf. Bernhard lehnt nun diese Form weltlicher Gewaltausübung entschieden ab und ist damit seiner Zeit um Jh.e voraus. Man fragt sich nur, warum seine Formulierungen nicht den Geist offizieller päpstlicher Dokumente wie den der Bulle „Unam Sanctam" (1302) beeinflußt haben. Es ist die Geschichte der Wahrheit, die entgegen zu großem Optimismus häufig doch vorerst auf der Strecke bleibt.
Bernhard geht es um die geistliche Judikatur des Sündenvergebens. Es ginge bei apostolischen Männern nicht um das „terrenis possessiunculis hominum"[26], wo sie doch berufen sind, in himmlischen Dingen sogar Engel zu richten. „Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas vestra"[27]. Die Päpste dürften vor lauter weltlichen Geschäften nicht auf ihre vornehmste Aufgabe vergessen, nämlich auf das Sündenvergeben.
Der Papst des Mittelalters muß zwar auch ein vorzüglicher Kanonist sein; zu seinen Obliegenheiten gehört, daß er mit Gesetzen umzugehen weiß. Aber das hat nach Bernhard nichts mit dem biblischen Nachsinnen über die Gesetze des Herrn zu tun. Freilich plagen sie sich täglich im Palast mit Gesetzen, aber mit denen des Justinian, nicht mit denen des Herrn. Das sind Fabeleien, die du da täglich anhören mußt, nicht das Gesetz des Herrn. Der Heilige gesteht jedoch, daß es sich bei seinem geistlichen Rat auch nur um ein utopisches Verlangen handelt. Unter diesen Umständen könne überhaupt niemand mehr Papst werden. Der Ermahnte muß zugeben, daß es leichter ist, gänzlich der Kathedra zu entsagen, als diese törichten Beschäftigungen zu unterbrechen[28].
Bernhard steht mit seinen Einsichten vor der Barriere der Geschichte. Auch er fühlt, daß man ihren Schatten nicht überspringen kann, ohne sich in einen selbstmörderischen Abgrund zu begeben. Die Zeiten sind nach seiner Meinung einmal so schlecht, daß, das Ideal der kontemplativen Weisheit vom Papst zu fordern, Utopie bleiben müßte. Daher solle der Papst wenigstens achten, sich nicht ganz der *consideratio* seiner selbst und der Zeit zu begeben[29]. Wo er die Kontemplation für geforderte Tätigkeit aufgebe, sei das eben die Not (*necessitas*), der er folge, nicht das, was sich eigentlich gebührte (*aequitas*)[30].

III

Eigentlich müssen wir dankbar sein, daß die Heiligen keine Halbgötter sind, wie wir einleitend schon angedeutet haben. Ihre schuldhaften Mängel und Blindheiten helfen

---

[25] *Marsilius von Padua* (um 1275—1342), Verfasser des „Defensor Pacis" (1324), wirkte als Ideologe eines laizistisch geprägten Staatskirchentums bis in die Neuzeit. Kirchenpolitisch wurde er durch seine Unterstützung Ludwig des Baiern bekannt.
[26] 402 [27] 402
[28] 399: „Recte hoc, si rumpere et non magis interrumpere ista hortarer".
[29] 402 [30] 403

uns, in der Heiligenverehrung einen verkappten Polytheismus zu meiden und dafür die erlösende Gnade zu preisen.
Bernhard hatte erkannt, daß die Ausübung politischer Macht von seiten des Papsttums den apostolischen Traditionen entgegengesetzt ist und dem geistlichen Prophetenamt, das es darstellt, zuwiderläuft. Die Apostel sind Gerichtete, nicht Richter der Welt in diesem Äon. Sie sind Zeugen in Ketten. Hier war Bernhard Kirchenkritiker seiner Zeit, der die Spannung zwischen *via apostolica* und konkreter Kirchengestalt wachhielt. Es ist nun verwunderlich zu sehen, wie ein Prophet, der so viel von der Gefahr eigener Machtausübung wußte (I) und alle Macht der Amtsträger radikal auf das Evangelium zu reduzieren verstand (II), im letzten blind war für ein mittelalterliches Phänomen, bei dem Machtpolitik und Religion wie kaum wo verquickt waren, nämlich für das Phänomen der Kreuzzüge (III).
Sie waren alle Kinder ihrer Zeit, der Papst, der Prophet, Fürsten, Barone und Pilgermassen. Nach der Einnahme von Edessa am 25. Dezember 1144 verstummten die Hilferufe an den Papst auch nicht mehr. Man halte sich vor Augen, daß der burgundische Ritterssohn seine Verwandten in Edessa, Antiochien, Akkon und Jerusalem hatte, wie immer die Kreuzzugskolonien der fränkischen Aristokratie hießen. Dem Heiligen (und meines Wissens auch sonst kaum jemandem Maßgeblichen) kam damals nicht der Gedanke, daß die Ritter der Christenheit tatsächlich nichts in der Levante zu suchen hatten. Als es knapp hundert Jahre später einem exkommunizierten Kreuzfahrer (Friedrich II.) gelang, ohne Schwertstreich einen Frieden auszuhandeln und die hl. Stätten auf diese Art für die Pilger zugänglich zu machen, war ein Teil der Christenheit enttäuscht. Man hätte doch „ehrlich" kämpfen sollen. Das religiöse Potential, Sehnsüchte und Ängste, die sich in Kreuzzügen frei machten, wurden eine Möglichkeit für deren Benützer und Manipulatoren, die Fäden der großen Politik weltweit in die Hand zu bekommen. So kann es sogar von Urban II., bei dessen erstem Kreuzzug (1098) vielleicht noch die religiösen Beweggründe am lautersten zur Geltung gekommen waren, heißen: „Als Staatsmann wird er auch geahnt haben, daß sich dem Papsttum eine Chance bot, die Führung der westlichen Christenheit fest in die Hand zu nehmen"[31].
Die Christenheit war legendär von diesem ersten großen *Passaggio* gebannt bis zur politischen und militärischen Blindheit. Der verderbliche Landweg wurde gewählt, weil ihn die ersten Kreuzfahrer auch gegangen waren. Ich erinnere mich hier an das überaus lesenswerte Buch des Huizinga-Schülers Eugen Gürster, Die Macht der Dummheit, Herder TB 482, Freiburg 1974, wo in ähnlicher Weise die Verblendung der Militärs, Politiker, Theologen und Literaten zu Beginn des ersten Weltkrieges geschildert wird. Beim Unternehmen 1098 erwies sich die Religion, der Wunder- und Aberglaube noch als militärisch ausschlaggebend. Der entscheidende Sieg bei der Schlacht um Antiochien wäre ohne die wunderbare Lanze, die das erschöpfte Heer einem bretonischen Bauern verdankte, nicht gelungen.
Beim Kreuzzug Eugens III. wurde nun die religiöse Begeisterung zu einer integrierenden Kraft (unter dem Einfluß Bernhards), die aus dem ursprünglichen Unternehmen der französischen Krone ein gesamteuropäisches machte. Die gleiche Religion erwies sich jedoch als militärisch fatal. Man konnte und wollte (vielleicht auch nicht) die Massen religiös Begeisterter als militärischen Ballast in Kleinasien zurücklassen. So wurde das gesamte Unternehmen zu einem entsetzlichen Debakel. Um die 100.000 hatte einfach die Wüste verschluckt. „Der heutige Historiker kann nur festhalten, mit welchem Eifer ein großer religiöser Führer seine ungeheure moralische Kraft darauf verwendete, Armeen von Menschen in den Tod durch Krankheit oder auf dem Schlachtfeld zu schicken"[32].

---

[31] *Knowles*, a. a. O., 198 [32] *Knowles*, a. a. O., 199

Für den Abt von Clairvaux wurde das Debakel zu einer ernsten Theodizeefrage: „Ubi est Deus eorum"[33]. Wo blieb der Gott, der zuließ, daß seine Söhne bei gottgewollter Unternehmung umkommen? Er schreibt eine Apologie für den Papst des Kreuzzugs und damit auch für sich sebst. Die Ägypter werden sagen, er hat sie schlau in die Wüste gelockt, um sie daselbst schließlich umzubringen. Wer kennt die Gerichte des Herrn? Angesichts dieses unergründlichen Abgrunds eines Gerichts bleibt ihm nur eine Möglichkeit, den glücklich zu preisen, der hier an Gott keinen Anstoß nimmt. Denn durch ihre Sünden provoziert, habe Gott gewissermaßen vor der Zeit den Erdkreis richten wollen, in Gerechtigkeit[34] freilich, aber seiner Barmherzigkeit habe er vergessen. Der einzige Trost, den ihm die Bibel gibt, ist die Tatsache, daß Gott auch die Söhne Israels in der Wüste vernichtet hat.

Die Klage ist menschlich erschütternd, gleichermaßen aber auch die Blindheit, mit der der Heilige geschlagen ist. Er zeigt bezeichnenderweise seinem eigenen politischen Handeln gegenüber nicht den gleichen Scharfsinn, mit dem er im Buch vorher die Hohlheit der päpstlichen Machtausübung formuliert hatte. Würde er ähnliche Kategorien auf seine Kreuzzugspredigt anwenden, käme er zu richtigeren Schlußfolgerungen, als die Barmherzigkeit Gottes in Zweifel zu ziehen.

Dann müßte er auch einen Krieg im Namen der Religion als „labor stultus" bezeichnen, als Zeitverschwendung für den geistlichen Amtsträger, als Gefährdung seines Seelenheils (wenigstens so wie bei sonstigen politischen Geschäften). Was hatte die päpstliche Führung des Kreuzzugs zu tun mit dem Papstbild, das er selbst entworfen hatte, dem Apostel, der gefesselt mit gebundenen Händen, also gewaltlos einzig durch sein Wort Zeugnis für die Wahrheit abgelegt? Hatte nicht in dieser Frage drei Generationen später ein Franz von Assisi die evangelische Situation besser erkannt, als er sich als Bettler in das Lager des Sultans zu Damiette begab? War nicht auch die Kreuzzugspredigt gewissermaßen ein *dominium*, ganz anders geartet als das geforderte bloße *officium*[35] des Predigtamtes: „Dominatio interdicitur, indicitur ministratio"[36]. Bernhard durchschaute diese Widersprüche in seinem System nicht. Denn er war wie die meisten seiner Zeitgenossen blind für die Problematik des religiösen Massenwahns. Seine Predigt war enorm erfolgreich gewesen, weil sie eine Massenhysterie zu wecken verstanden hatte. Moses, auf den sich der Heilige beruft, hatte allerdings mit den Massen nicht mitgemacht, als sie wild um das Kalb tanzten. Kein Historiker macht heute dem Heiligen noch Vorwürfe wegen Unlauterkeit. Prophetische Wachheit muß ihm aber in diesem Fall abgesprochen werden. Wir hätten sie wohl alle nicht besessen. Der Heilige sagte nach dem Mißerfolg, er sei nur widerwillig der Aufforderung des Papstes gefolgt. „De consideratione" zeigt seitenweise, daß er durchaus in der Lage gewesen wäre, dem Papst ins Angesicht zu widerstehen, wo er die Sache des Evangeliums gefährdet gesehen hätte. Wieder einmal wurde der Gehorsam und das, was man insgeheim selber will, zum Kreuzfahrerschrei: „Gott will es!" Seines Schülers Befehl wird ihm Manifestation des Gotteswillens: „Wir sind offensichtlich dazu zusammengeeilt, nicht gleichsam ins Ungewisse, sondern auf deinen Befehl hin, ja durch dich auf den Gottes hin"[37].

Der Heilige äußert den Zusammenhang zwischen dem Debakel und auch seiner Sündhaftigkeit. Sein Sündenbekenntnis ist jedoch allgemein und unbestimmt. Er erkennt nicht (und kann es vielleicht auch nicht), daß es seine Sünde war, dem grausamen, fanatischen Phänomen unerlöster Religiosität aufgesessen zu sein. Bekanntlich muß sich Religiosität als solche wie alles Menschliche unter das Gericht des Gotteswortes stellen, wie der Streit Jesu mit der religiös observantesten Klasse seiner Zeit beweist. Religiosität als solche bedeutet noch nicht, daß das Evangelium

---

[33] 411 [34] 410 „aequitate" [35] 417 [36] 418 [37] 411

befolgt wird. „Gehorsam will ich, nicht Opfer!" ist eine der diesbezüglichen Botschaften des AT wie des NT.

Ausgerechnet er klagt wie ein geblendeter Ödipus über die *temeritas*[38] jener, die die Geschichte Gottes nicht lesen könnten. Er meint konkret, daß das Debakel ein Strafgericht für die unlautere Gesinnung der Kreuzfahrer gewesen sei. Er, der durchaus in der Lage war, weitsichtig ein Lob der Torheit für die politische Macht anzustimmen, war nicht in der Lage, ein gleiches für den Krieg als solchen zu tun. Das blieb den „unheiligen" Humanisten und Ketzern vorbehalten. Es nützt nichts, den Papst (und sich selbst) mit Moses zu vergleichen und sich auf den Befehl Gottes[39] zu berufen, wenn die Unterscheidung der Geister fehlt. Er beklagt sich meiner Meinung nach zu Unrecht, daß die Zeitgenossen nach dem Desaster über den Papst und ihn herfielen: „Sie nennen gut böse und böse gut"[40]. Das Urteil der Unfrommen war wieder einmal besser als das der Frommen.

Das Ende ist versöhnlich. Bernhard bekennt, es sei ihm lieber, die Lästerer schmähten den Papst und ihn, als Gott. Er preise sich, gegen die Zungen der Verleumder und deren Giftpfeile Gottes Schild zu sein. Die Bereitschaft, für Gott Ehrlosigkeit und Schmach auf sich zu nehmen, beeindruckt und versöhnt. Er findet auch dafür Bibelzitate. Es sind die bekannten Psalmenworte, die jeder Mönch wenigstens einmal in der Woche rezitierte. Sie sind jetzt in der Schmach sein Besitz und drücken eine Geborgenheit des Menschen aus, die stärker ist als aller Unverstand des Geistes: „Quoniam propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam?" (Ps 68, 8) und „Opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me" (Ps 68, 10). Er fühlt sich immer noch als Märtyrer für den, der von den Gottlosen geschmäht wird. Aber diese Bibelworte trösten ihn hier rechtmäßiger als der Vergleich mit Moses und der entsprechende Biblizismus, durch den das *Passaggio* ins Gelobte Land gerechtfertigt und dessen Scheitern erklärt werden sollte. Eines kann man dem Heiligen bei aller Kritik nicht nachsagen, daß er die Kreuzesnachfolge für seine Person nicht ernst genommen hätte.

Abschließend ergibt sich folgendes aus unseren Erörterungen:

1. Auch Bernhards religiöses Genie, sein Prophetismus, war durchaus nicht bar aller Gewalttätigkeit und sonstiger Fehler. Was ihn vor dem schismatischen Einzelgang mancher seiner Zeitgenossen bewahrte, war wohl nicht nur sein unerhörtes Gewicht und sein Erfolg innerhalb der Christenheit, sondern sein Glück (oder die Gnade), daß er von Anfang an einstellungsmäßig doch den Weg der Gewaltlosigkeit ging. Wer sich selbst verwundbar macht, überzeugt auch beim Kritisieren.

2. Damit lebt Bernhard im Heute seiner Zeit, weil er grundsätzlich bereit ist, das geschichtlich Gewordene zunächst einmal zu ertragen. „Ich ertrage die Kirche, wie die Kirche mich erträgt" wird später ein großer Zeitgenosse der Reformatoren sagen. Er lebt nicht im Vorgestern oder im Übermorgen wie die Utopisten und unevangelischen Radikalen aller Zeiten.

3. Bernhards Asketentum ist nicht das der Manichäer. Er bejaht durchaus die apostolische *humanitas*. Wenn er der Kontemplation einen Vorrang geben möchte, dann deshalb, weil es ihm um die Fülle der *humanitas* geht. Für Bernhard wäre atheistischer Humanismus ein innerer Widerspruch gewesen.

4. Er ist kein Manichäer in der grundsätzlichen Ablehnung der politischen Macht. Er bejaht sogar die Prälaten seiner Zeit, nur geht es ihm wie später Erasmus von Rotterdam um die rechte Rangordnung. Das Predigen (und damit die Kontemplation) wäre für den Prälaten wichtiger als die Politik.

---

[38] 411 [39] 412: „Domino imperante" [40] 413

5. Die Weise, wie das Papsttum durch Jahrhunderte weltliche Macht ausübte, waren auch damals nicht Stalins vielzitierte Divisionen, sondern Akte geistlicher Gerichtsbarkeit. Noch in den staatskirchlichen Bewegungen des 17. und 18. Jh.s wird auch bei katholischen Fürsten die Furcht vorherrschen, der Papst könne auf den neuerstandenen staatlichen Territorien Weisungsrecht, Richter- und Strafgewalt ausüben. Auch hier geht es Bernhard um den Primat des Geistlichen. Das Kerygma ist vorrangig. Und das hätten die Apostel, nicht auf zwölf Thronen herrscherlich sitzend, sondern als Gerichtete im Stehen vorbildlich vertreten.

6. Bernhard selbst bekennt in einem sprichwörtlich gewordenen Brief, daß er, die Chimäre des Jh.s, eigentlich kein Mönch mehr sei. Wie alle Aktiven ist auch Bernhard das Risiko des praktischen Irrtums im Zusammenhang mit den Kreuzzügen eingegangen. Bernhard hätte damals gegen den Kreuzzug predigen sollen, wie er gegen die Judenverfolgung des Pöbels und zisterziensische Fanatiker predigte. Daß er das nicht getan hat, bleibt seine historische Schuld. Aber das Risiko als solches ehrt ihn.

7. Auch Bernhard hatte nicht durchschaut, daß jede religiöse Äußerung nicht schon gleich mit dem Willen Gottes nach dem Evangelium gleichzusetzen ist. Aber er nimmt den Ehrverlust geduldig hin (wenn er auch seinen und des Papstes Irrtum nicht zu erkennen vermag), er nimmt ihn hin, wie der Sünder den Tod annimmt, als Naturgegebenheit und auch Strafe gewissermaßen. Das versöhnt uns mit ihm und seiner Kirchenkritik. Er war kein Übermensch, der über seine Zeit makellos zu Gerichte gesessen wäre, sondern ein Mensch, der durch „die Gnade Gottes ist, was er ist".

GÜNTER ROMBOLD

Identität und Entfremdung

I. Die Vieldeutigkeit des Begriffs der Entfremdung

1. „Entfremdung" kann *ökonomisch* verstanden werden, wie dies Karl Marx getan hat. Mensch sein heißt für Marx tätig sein. Tätig sein äußert sich als Arbeit. Hier, mitten im Wesen des Menschen, setzt die Entfremdung ein, die auf einer falschen ökonomischen Ordnung beruht: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen gegenüber"[1]. Der Arbeiter verliert das Produkt seiner Tätigkeit (es gehört nicht ihm, sondern dem Kapitalisten) und gerät so unter die Herrschaft seines eigenen Produkts. Noch mehr: nicht nur das Produkt der Arbeit wird ihm entfremdet, sondern auch der Akt der Arbeit selbst. Das, worin der Mensch sein Glück finden soll, die Tätigkeit, wird nun sein Unglück. „Der Arbeiter fühlt sich erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich"[2]. Seine Arbeit gehört einem anderen; der Arbeiter verliert damit sich selbst.

2. Dadurch erhält „Entfremdung" einen zweiten, *anthropologischen* Sinn: sie ist Entfremdung von der Natur. Natur ist der Leib des Menschen, aber auch die ihn umgebende Natur, die er verwandelt. Der Mensch schafft eine Welt und schaut sich in dieser von ihm geschaffenen Welt an. Die Entfremdung der Arbeit muß daher auch zu einer Entfremdung von der Natur führen.

3. Schließlich führt die ökonomische auch zur *sozialen* Entfremdung. Denn meine Tätigkeit gehört nicht mehr mir, sondern einem anderen. Sie ist „Tätigkeit im Dienst,

[1] *K. Marx und F. Engels*, Werke, Berlin 1957 ff (= MEW), Erg. Bd. I, 511.
[2] *K. Marx*, Frühe Schriften, Stuttgart 1962, 564.

unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen"[3]. Ja noch mehr: gerade meine Tätigkeit erzeugt die Herrschaft des anderen über mich. Denn ich mache mich und meine Arbeitskraft zur Ware, die auf dem Arbeitsmarkt gehandelt wird. Wer sich auf diese Weise verkaufen muß, ist „der sich abhanden gekommene Mensch"; sein Wesen ist ein „entmenschlichtes Wesen". Die zwischenmenschlichen Beziehungen verlieren durch diese Verdinglichung ihre Unmittelbarkeit. So wird die „Entfremdung des Menschen von dem Menschen" *total*.

4. Der Begriff der Entfremdung hat aber auch in anderen Ideologien und auf anderen Gebieten weite Verbreitung gefunden. Wir denken zunächst an die Tiefenpsychologie. *Sigmund Freud* spricht in seinen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse von einer „Entfremdung zwischen Ich und Libido"[4]. Da Libido die Kraft ist, mit der sich der Trieb äußert, geht es um die Spannung zwischen Ich und Es, die zur Entfremdung führt. Entfremdung ist daher eine innerpsychische Erscheinung; Aufgabe des Menschen ist es, die Identität der Person wiederherzustellen.
Anders stellt sich das Problem bei *C. G. Jung* dar. Nach ihm ist „das Ziel der psychischen Entwicklung das Selbst"[5]. Dieses ist der unbewußte Hintergrund, dessen jeweiliger Exponent im Bewußtsein das Ich ist. Als archetypisches Strukturelement der Psyche, als Anordner und Lenker der seelischen Ereignisse wirkt das Selbst in uns. In ihm ist der Drang, sich selbst zu verwirklichen. Daher kann es dynamisch als die Einheit, der die psychische Entwicklung zustrebt, verstanden werden. Auf dem Weg dorthin gilt es, viele mögliche Formen der Entfremdung zu umgehen. Eine totale Selbstverwirklichung allerdings gelingt keinem Menschen.

5. Im existenzial-ontologischen Sinn gebraucht *Martin Heidegger* den Begriff der Entfremdung. Bedeutsamstes „Existenzial", d. h. Wesensmerkmal des Daseins ist das In-der-Welt-Sein. Konstituierende Momente des In-der-Welt-Seins sind: die Welt, das Selbst und das In-Sein. Das Selbst tritt zur Welt in das Verhältnis des „Besorgens"; mithin wird das tätige Verhalten, das Gestalten als die Art und Weise bezeichnet, wie der Mensch der Welt begegnet. Dem In-der-Welt-Sein wird auch das Mitsein mit anderen Menschen untergeordnet. Der andere freilich ist selbst Dasein; er wird nicht „besorgt", sondern steht in der „Fürsorge". Eine bemerkenswerte Aussage schließt sich an: „Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst"[6]. Warum? Weil das Selbst in der Alltäglichkeit immer wieder der Uneigentlichkeit des „Man" verfällt. Anders ausgedrückt: Der Mensch lebt nicht sein eigenes Leben, sondern „wird" gelebt. Er unterwirft sich dem, was „man" sagt, was „man" tut, statt zur Eigentlichkeit zu finden.
In diesem Zusammenhang spricht Heidegger von Entfremdung: „Das verfallende In-der-Welt-Sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend... Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, verschließt, liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart seiner selbst"[7].

Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, dieser Verfallenheit und Verlorenheit zu entkommen? Heidegger findet sie in der Möglichkeit, sich selbst zu ergreifen. Die Angst treibt den Menschen über sich hinaus. Sie ist letztlich Angst vor dem Tode. Im Er-

---

[3] MEW, Erg. Bd. I, 519.
[4] *S. Freud*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke, London 1939 ff, XI, 473.
[5] *C. G. Jung*, Erinnerungen, Träume, Gedanken, Zürich 1962, 200.
[6] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen [8]1957, 125.
[7] *M. Heidegger*, op. cit., 178.

fassen und in der Annahme des Todes als eigener Möglichkeit gewinnt das Dasein seine Eigentlichkeit: es ist Freiheit zum Tode. Erst darin löst sich der Mensch von den Illusionen des Man. Aufgabe des Menschen ist das Sich-zurückholen aus dem Man, das Sich-entscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Freilich versucht das Man, den Menschen davor zurückzuhalten, den Mut zur Angst vor dem Tode zu gewinnen. Entfremdung, die das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen verschließt, läßt sich daher begreifen als Flucht vor dem Tode.

6. Sodann gilt es noch auf die religiöse Entfremdung einzugehen, wie *Ludwig Feuerbach* sie verstanden hat. Er hat den Begriff von Hegel übernommen, doch seinen Sinn verändert. Bei Hegel bedeutet Entfremdung oder „Entäußerung" eine Phase in der Entwicklung des Selbstbewußtseins, das Herausgehen des Geistes aus sich selbst und das Bewußtsein einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit. Feuerbach reduziert den Geist auf den menschlichen Geist; damit wird Gott vom Subjekt der Entwicklung zum Objekt des menschlichen Bewußtseins, wird Projektion: „Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subject, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstands, eines anderen Wesens ... So bezweckt der Mensch nur sich selbst in und durch Gott"[8]. Diese Verkehrung von Subjekt und Objekt, diese Vergegenständlichung des eigenen Wesens, das als ein fremdes Wesen angeschaut und verehrt wird, ist Entfremdung. Der Mensch schafft sich seinen eigenen Tyrannen.

Doch nicht nur das: Gott setzt sich an die Stelle, die dem wirklichen „Du" des „Ich" gehört, dem Mitmenschen. Zur Entfremdung vom eigenen Ich tritt die vom Du des anderen Menschen hinzu.

Feuerbach hat manches von Hegel übernommen, doch gerade nicht dessen Eigentliches: das geschichtliche Denken (darin steht Marx Hegel viel näher). Daher ist Entfremdung bei ihm kein dynamischer, sondern ein statischer Begriff. Wenn Feuerbach sagt, Gott sei „nichts anderes" als Entfremdung, so ist das eine Simplifizierung der Religion, die heute Marxisten vom Schlage eines Ernst Bloch durchaus ablehnen; ganz davon zu schweigen, daß Feuerbach die Gottesidee mit Gott selbst gleichsetzt.

7. Bei Feuerbach kehrt sich der Begriff „Entfremdung" ins Gegenteil dessen, was er in der *christlichen Tradition* bedeutet hatte. Im Epheserbrief heißt es: „Das also sage ich und beschwöre (euch) im Herrn: Wandelt nicht mehr so, wie die Heiden in der Nichtigkeit ihres Sinnes wandeln. Sie sind verfinstert in ihrer Erkenntnis, entfremdet dem Leben Gottes (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) infolge der Unwissenheit, die in ihnen herrscht, infolge der Verstocktheit ihres Herzens"[9]. Im Begriff der Entfremdung treffen sich Unwissenheit und Sünde. In ähnlicher Weise verwendet Augustinus die Ausdrücke „alienari a Deo" oder „alienari a vita Dei"[10].

Während demnach in der Bibel „Entfremdung" von Gott Unwissenheit und Sünde meint, bedeutet gerade Gott als Entfremdung für Feuerbach Unwissenheit und „Sünde", falls es eine solche gibt.

8. Blicken wir zurück auf diese kurze Untersuchung des Begriffs der Entfremdung, so ist seine Vieldeutigkeit der Hinweis auf die Komplexität des Problems und auf die Vielzahl der Aspekte, unter denen man es betrachten kann. Darin liegt auch eine Warnung, mit dem Begriff nicht leichtfertig umzugehen, ihn nicht unbesehen zu übernehmen, sondern jeweils zu klären, was man darunter versteht.

---

[8] *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, in: Werke, Stuttgart 1903 ff, 37.
[9] Eph 4, 17 f.
[10] *Augustinus*, Homil. 42, 8 und Enchiridion 112, PL 40, 6. 285.

II. Die Identitätsfindung eines freien Wesens

1. Anmerkungen zum Begriff „Identität" bei Hegel

Identität bedeutet Gleichheit mit sich selbst. Es ist das Verdienst Hegels, gezeigt zu haben, daß der Satz der Identität A = A „zunächst nichts weiter als der Ausdruck der leeren Tautologie" ist. „Es ist daher richtig bemerkt worden, daß dieses Denkgesetz ohne Inhalt sei und nicht weiterführe"[11]. Identität in diesem Sinne ist „leere Identität" und zugleich „unbewegte Identität", die als solche keine Wahrheit hat. Vollständige Identität dagegen schließt Verschiedenheit ein; sie ist dynamisch zu verstehen: als Bewegung. „Die Wahrheit ist nur in der Einheit von Identität mit der Verschiedenheit vollständig"[12].

Identität wird als die reine Bewegung der Reflexion verstanden. In dieser Bewegung von der „leeren" zur „vollständigen" Identität erhält nun auch der Begriff der Entfremdung oder Entäußerung einen neuen Stellenwert: er wird als Moment an einem Prozeß verstanden, der auf seinem Höhepunkt in ein anderes Moment umschlägt: in die Versöhnung. Der Geist, der sich ins Objekt hinein veräußert hat, kehrt ins Subjekt zurück: so wird aus Bewußtsein Selbstbewußtsein. Das gilt nicht nur für den subjektiven, endlichen Geist, sondern auch für den absoluten Geist, den „Weltgeist", der im geschichtlichen Prozeß zu sich selbst gelangt. Hegel sieht somit den geschichtlichen Prozeß durchaus dialektisch: in ihm kommt Negativität zum Vorschein, doch das ist Voraussetzung dafür, daß das Sein zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, und damit mit sich identisch wird.

2. Kritische Rückfragen an Hegel

Das Neue an Hegels Darlegung ist die Einsicht, daß Identität nicht statisch, sondern dynamisch, radikal geschichtlich zu verstehen ist. Der Geist ist nicht einfach mit sich identisch, sondern er wird in einem geschichtlichen Prozeß mit sich identisch. Die Tiefe dieser Einsicht darf uns freilich nicht den Blick darauf verstellen, welche ungelösten Probleme uns Hegel hinterlassen hat:

1. Bedeuten „Entäußerung" und „Entfremdung" dasselbe? Entäußerung ist ein wertneutraler, Entfremdung dagegen ein mit negativer Bedeutung geladener Begriff. Wir können daher unsere Frage auch so formulieren: Schließt jede Entäußerung notwendig Entfremdung ein?
2. Ist Entäußerung ein notwendiger Prozeß oder freie Tat des Geistes? Diese Frage stellt sich nicht nur im Hinblick auf den subjektiven, sondern auch im Hinblick auf den objektiven Geist. Wenn wir Hegels „Philosophie der Geschichte" befragen, so erscheint hier Geschichte als notwendiger Prozeß, der zur Freiheit führt. Ist das nicht ein absurder Gedanke? Was wird hier unter Freiheit verstanden?
3. Eine Frage, der wir nicht weiter nachgehen können, sei nur gestellt: Fallen „Gegensatz" und „Widerspruch" in eins? Ist die geschichtliche Bewegung eine Dialektik von Gegensätzen oder von Widersprüchen?
4. Kann die Identitätsfindung, der Fortgang von der leeren zur vollständigen Identität im selben Sinne vom subjektiven, vom objektiven und vom absoluten Geist ausgesagt werden? Auch von der Diskussion dieser Frage müssen wir uns in diesem Zusammenhang dispensieren, müssen vor allem die Frage nach dem Werden des absoluten Geistes vollständig ausklammern.

3. Wie vollzieht sich die Identitätsfindung eines freien Wesens?

Wir müssen an dieser Stelle auch auf eine Begründung für unsere Entscheidung, an der Freiheit des Geistes festzuhalten, verzichten. Sie ist in dieser Kürze nicht zu

---

[11] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik, in: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1969 ff, VI, 41.
[12] ibidem VI, 42.

geben. Wir fragen: Angenommen der Mensch ist frei: wie vollzieht sich seine Identitätsfindung?

Der Mensch ist zunächst einmal identisch mit sich, doch ist diese anfängliche Identität leer und völlig unbewußt. Der Mensch gelangt erst dadurch zur vollständigen Identität, daß er aus sich heraustritt, daß er sich entäußert. In der Entäußerung begegnet er den anderen Dingen und den anderen Menschen. Er erfährt dabei seine Identität mit ihnen und seine Verschiedenheit von ihnen. Diese Erfahrung macht der Mensch beim Erkennen und beim Tun. Sie wirft ihn auf sich selbst zurück: er gelangt zur Identität mit sich. Diese vollständige Identität schließt auch das Wissen ein, daß es eine Identität mit den anderen bei aller Verschiedenheit und ebenso Verschiedenheit bei aller Identität gibt. Wird dieser Dreischritt: leere Identität — Entäußerung — vollständige Identität akzeptiert, so erhellt daraus, daß es für ein freies Wesen zwei Fehlformen gibt, die eine Identitätsfindung verhindern:

1. die Isolation. Ein Mensch, der überhaupt nicht aus sich heraustritt, sei es aus Angst oder Unvermögen, gelangt auch nicht zur vollen Identität mit sich selbst. Nur am anderen kann man zu sich gelangen.

2. das Sich-Verlieren an *das* andere, wofür wir den Terminus „Entfremdung" (im negativen Sinne!) gebrauchen möchten. Formen der Entfremdung gibt es viele: Unterwerfung unter wirtschaftliche Zwänge, Verlorenheit an den Gesinnungsterror einer Gruppe, Verfallenheit an den Apparat, die Bürokratie usw. In jedem Fall kommt der Mensch nicht mehr zu sich, er hat sich fremden Mächten ausgeliefert. Die geschichtliche Erfahrung hat jedenfalls gezeigt, daß mit der Abschaffung des Privateigentums nur eine Form der Entfremdung, doch nicht alle denkbaren weggefallen sind.

Wir haben uns bisher auf den einzelnen Menschen und seine Identitätsfindung beschränkt. Zu fragen wäre, wie die Identitätsfindung der Gesellschaft geschieht. Die Identität einer Gesellschaft mit sich schließt die Identität der Individuen mit ihr bei Erhaltung ihrer Verschiedenheit ein. Das wäre also „der freie Mensch in der freien Gesellschaft".

Wie wir sehen, gibt es viele Möglichkeiten, die verhindern, daß der einzelne sowohl als die Gesellschaft ihre Identität finden.

III. Kenose als Weg zur vollständigen Identität

Wir fragen, ob der christliche Glaube zu dieser zentralen Problematik menschlicher Existenz etwas zu sagen hat. Wir gehen von der Stelle des Philipperbriefes aus: „Habt die Gesinnung in euch, die in Christus Jesus war. Er, der in Gottesgestalt war, erachtete sein gottgleiches Sein nicht für ein Gut, das er mit Gewalt festhalten sollte. Vielmehr entäußerte er sich (ἐκένωσεν), nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich. Er erschien im Äußeren als Mensch, erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat ihn Gott auch so hoch erhoben und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist: Im Namen Jesu sollen sich aller Knie beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde. Alle Zungen sollen zur Ehre Gottes des Vaters bekennen: Jesus Christus ist der Herr"[13].

In welchem Zusammenhang steht diese Stelle? Paulus ermahnt die Christen, „einmütig für den Glauben an das Evangelium zusammen zu kämpfen", ja nicht nur das, sondern auch für Christus zu leiden. Christliches Handeln — Eintracht, Tapferkeit, Demut, Freude — wird nicht moralisch begründet, sondern im Hinblick auf Jesus. In ihm hat sich Gott entäußert in die menschliche Existenz, ja in den menschlichen Tod hinein. Weil er dies freien Willens getan hat, hat ihm Gott einen Namen

[13] Phil. 2, 5 — 11.

gegeben, der über alle Namen ist. Der Name ist Ausdruck der Identität des Menschen mit sich selbst. In seiner Entäußerung hat Christus die vollständige Identität mit sich gefunden. Seine Entäußerung bestand darin, daß er „den Menschen gleich" wurde. Nicht nur das: er hat sich für sie hingegeben, hat sein Leben für sie gegeben. Entäußerung ist volle Hingabe an den anderen; die Hingabe an den Mitmenschen ist zugleich Gehorsam dem Vater gegenüber.

Christliche Existenz besteht in der Nachfolge Jesu. Sie besteht darin, in die Kenose Christi, in seine Entäußerung einzugehen. Gott schenkt dem Menschen dafür seinen eigenen, unverwechselbaren Namen: er schenkt ihm die Identität mit sich selbst.

Aus dem Zusammenhang des Philipperbriefes wird deutlich, daß damit zugleich die beiden Fehlformen menschlicher Existenz abgelehnt sind: Isolation und Entfremdung. Die Isolation verhindert die „Gemeinschaft des Geistes", die Identifizierung mit dem anderen, ohne die es keine Hingabe gibt. Jesus, der Mensch für die anderen, hat das vorgelebt.

Die Entfremdung ist das Sich-Gleichförmig-Machen mit dieser Welt, das Sich-Einschüchtern-Lassen von den Widersachern, wovon wenige Sätze zuvor die Rede ist. Identifizierung mit den anderen bedeutet nicht, den eigenen Glauben aufgeben, Christus preisgeben. Wohl aber kann es bedeuten, mit ihm ins Leiden einzugehen.
Der Weg zur vollständigen Identifikation führt über die vollständige Entäußerung. Wer sich an den anderen verliert, findet sich selbst.

HUBERT MÜLLER

Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche

Überblick über die kirchenrechtlichen Bestimmungen*

Die Frage nach der Stellung der Frau in der Öffentlichkeit, die in den vergangenen Jahrzehnten vor allem von den Frauenbewegungen außerhalb und später auch innerhalb der Kirche in Gang gebracht und in Gang gehalten wurde, hat seit der Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII.[1] auch in kirchenamtliche Verlautbarungen Eingang gefunden und eine Revision der Stellung der Frau sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche eingeleitet. Das II. Vatikanum stellt in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute fest: „Die Frauen sind zwar schon in fast allen Lebensbereichen tätig; infolgedessen sollen sie aber auch in der Lage sein, die ihrer Eigenart angemessene Rolle voll zu übernehmen. Sache aller ist es, die je eigene und notwendige Teilnahme der Frau am kulturellen Leben anzuerkennen und zu fördern"[2]. Das Konzil fordert deshalb, daß „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechtes oder der Rasse" überwunden und beseitigt werden muß, „da sie dem Plan Gottes widerspricht"[3]. Aus der Tatsache, daß „heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben", zieht das II. Vatikanum innerkirchlich sodann die Konsequenz, „daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen" sollen[4], ohne allerdings diese sehr allgemein gehaltene Forderung näherhin zu konkretisieren.

In der nachkonziliaren Literatur stand im Zusammenhang mit der Stellung der Frau in der Kirche zumeist die Frage nach der Zulassung zum Priesteramt im Vordergrund, die in der Erklärung der römischen Glaubenskongregation[5] aus theologischen Gründen eine negative Antwort gefunden hat, während die Frage nach der Zulassung der Frau zum Diakonat in der römischen Stellungnahme bewußt ausgeklammert wurde. Hier zeichnet sich nach den für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD erarbeiteten Gutachten von P. Hünermann/H. Vorgrimler/O. Semmelroth/Y. Congar die Tendenz ab[6], die *theologische* Möglichkeit der Diakonatsweihe von Frauen anzunehmen, zumal die liturgiegeschichtlichen Forschungen von C. Vagaggini[7] nachgewiesen haben, daß in der byzantinischen Tradition (anders als in der griechischen) die Diakoninnen nicht nur benediziert, sondern ordiniert wurden und auf Grund ihrer Weihe zu jener Gruppe gehörten, die durch die Trias: Episkopat, Presbyterat und Diakonat gebildet wird[8]. In einem Votum hat die deutsche Synode den Papst gebeten, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich

---

* Der Beitrag geht in seiner Konzeption und thematischen Eingrenzung auf ein Gutachten zurück, das 1977 im Hinblick auf die Revision des Kirchlichen Gesetzbuches für eine Kommission der Deutschen Bischofskonferenz erstellt wurde.

[1] Vom 11. 4. 1963, AAS 55 (1963), 257–304.

[2] „Gaudium et Spes" n. 60. [3] „Gaudium et Spes" n. 29.

[4] „Apostolicam Actuositatem" n. 9.

[5] Vom 15. 10. 1976, AAS 69 (1977), 98–116. Kritisch dazu u. a. *K. Rahner*, Priestertum der Frau?: StdZ 102 (1977), 291–301; *H. Küng / G. Lohfink*, Keine Ordination der Frau?: ThQ 157 (1977), 144 ff.

[6] Vgl. Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 595.

[7] *C. Vagaggini*, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina: Or ChrP 40 (1974), 145–189.

[8] *Ders.*, ebd. 188. Siehe auch *J. Auer*, Die Sakramente der Kirche (Kl. Kath. Dogmatik, Bd. VII), Regensburg 1972, 364: „Dabei war . . . auch der Diakonissa eine förmliche Ordination zuteil geworden und man hatte sie in den Ordo eingereiht."

Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen"[9]. Die Antwort von seiten Roms steht sowohl hinsichtlich der theologischen Lehre als auch hinsichtlich einer eventuellen Änderung der Disziplin noch aus. Deshalb soll an dieser Stelle nicht näher auf die rechtliche Norm eingegangen werden, die in der kirchlichen Rechtsordnung den Ausschluß der Frau vom Empfang des Weihesakramentes festhält[10].

Im folgenden sind vielmehr jene kirchenrechtlichen Bestimmungen in einem Überblick darzustellen und anhand der gegenwärtigen Rechtsentwicklung zu diskutieren, die außerhalb des durch das Weihesakrament bestimmten Bereichs eine rechtliche Diskriminierung der Frau in der Kirche begründen und deren Revision in den letzten Jahren wiederholt gefordert worden ist[11]. Der Österreichische Synodale Vorgang hat die Empfehlung ausgesprochen: „Die Österreichische Bischofskonferenz möge bei der für die Reform des CIC zuständigen Kurienkommission für die Gleichberechtigung der Frau im CIC sowie für die Beiziehung von Frauen zu dieser Reform eintreten"[12]. Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer hat den Papst gebeten, „dafür zu sorgen, daß alle Bestimmungen des Kirchenrechts der Würde und der Rechtsgleichheit der Frau entsprechen"[13]. Dieses Desiderat ergibt sich aus der gleichen personalen Würde, die „nach den Aussagen der Schrift Mann und Frau aufgrund der in der Schöpfung begründeten Gottebenbildlichkeit und ihrer Einheit in Jesus Christus"[14] zukommt. Das II. Vatikanum lehrt: „Es ist in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf Grund von... sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus' (Gal 3, 28 griech.; vgl. Kol. 3, 11)"[15]. Die Übernahme dieses Prinzips in das geplante Grundgesetz der Kirche[16], wie sie der von der Päpstlichen Kommission erarbeitete Entwurf vorsieht[17], ist trotz der in der kanonistischen Literatur gelegentlich geäußerten Kritik uneingeschränkt zu retten. Unter der Voraussetzung, daß hier der Ausschluß der Frau vom Empfang des Weihesakramentes außer Betracht bleiben kann, ergibt sich aus dem oben aufgestellten Grundsatz die ebenso einfache wie radikale Forderung, aus den geltenden Kirchengesetzen jede rechtliche Ungleichheit der Frau zu eliminieren und in einer künftigen Gesetzgebung in jedem Fall die rechtliche Gleichstellung der Frau mit den männlichen Laien zu sichern. Im einzelnen führt diese Forderung zur Revision folgender kanonischer Bestimmungen.

I. Allgemeines Personenrecht

c. 93 § 1 CIC:

Wie die Minderjährigen und Geisteskranken sind auch die Ehefrauen in der Wahl des Wohnsitzes nicht frei. Der von ihrem Gatten nicht rechtmäßig getrennten Ehefrau

---

[9] Gemeinsame Synode I, 634.

[10] C. 968 § 1 CIC: „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus" . . . Die für diese Norm herangezogenen Quellen beziehen sich nicht auf das Geschlecht („vir"), sondern ausnahmslos auf die Taufe („baptizatus") als notwendige Voraussetzung für den Weiheempfang. (*H. van der Meer*, Priestertum der Frau? Freiburg 1969, 122). Die Formulierung des Gesetzes, das lediglich die geltende Disziplin zum Ausdruck bringt, ohne diese als göttlichen Rechtes zu qualifizieren, soll nach dem derzeitigen Stand der Revision des CIC unverändert beibehalten werden (Schema De Sacramentis, Typ. Pol. Vat. 1975: c. 206 § 1).

[11] Z. B. von der Arbeitsgemeinschaft der bischöflichen Arbeitsstellen für Frauen in der BRD: Stellung der Frau in der Kirche, o. O. und o. J., 17 und 23 ff; Die Frau in der Kirche und das kanonische Recht: Die christliche Frau 58 (1969), 167–176 (hg. von der Zentralstelle des Deutschen Frauenbundes).

[12] Österreichischer Synodaler Vorgang n. 6.9: zit. von *E. Weinzierl*, Emanzipation?, Wien 1975, 136.

[13] Gemeinsame Synode I, 633. [14] Gemeinsame Synode I, 611. [15] „Lumen Gentium" n. 32.

[16] Vgl. Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa, Brescia 1972.

[17] Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis, Typ. Pol. Vat. 1971: c. 10. Vgl. auch Schema De Populo Dei, Typ. Pol. Vat. 1977: c. 17 § 1.

wird der Wohnsitz des Mannes als *gesetzlicher* Wohnsitz auferlegt. Dieser Bestimmung liegt ein Verständnis von Ehe zugrunde, in der die Frau der Gewalt des Mannes unterworfen ist[18].

Die Reform sieht vor, in Zukunft den Wohnsitz des Mannes als Wohnsitz der Ehefrau lediglich zu *präsumieren*. Dieser soll dann nicht mehr als gesetzlicher, sondern als von der Ehefrau frei gewählter gelten[19]. Dieser Lösungsversuch bleibt unzulänglich, da er weiterhin wenigstens in der Regel den Wohnsitz der Ehefrau einseitig von dem des Mannes abhängig macht. Dem Verständnis der Ehe als partnerschaftlicher Lebensgemeinschaft dürfte es eher entsprechen, die Präsumption auf den *gemeinsamen* Wohnsitz der Eheleute abzustellen, zugleich aber jedem Gatten die Möglichkeit zu eröffnen, einen *eigenen* Wohnsitz oder Nebenwohnsitz zu erlangen.

c. 98 § 4 CIC:

Bei Ritusverschiedenheit „kann" mit Rücksicht auf die Einheit der Ehe und Familie die Ehefrau ohne weiteres zum Ritus des Mannes übertreten, während ein Rituswechsel des Mannes ohne Indult des Apostolischen Stuhles nicht möglich und damit rechtlich erheblich erschwert ist[20].

Auch in Zukunft soll diese Norm beibehalten und damit die Rituszugehörigkeit des Ehemannes weiterhin bevorzugt werden[21]. Diese rechtliche Benachteiligung der Frau kann sich auch pastoral äußerst ungünstig auswirken, wenn der Ritus des Mannes am Wohnort kaum verbreitet ist. Aus Gründen der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau und auf Grund pastoraler Überlegungen empfiehlt sich eine Regelung, die jedem Gatten die rechtliche Möglichkeit eröffnet, ohne Intervention des Apostolischen Stuhles zum Ritus des Ehepartners zu wechseln. Das dem bisherigen Recht zugrundeliegende Prinzip der Gleichberechtigung der Riten[22] wird dadurch nicht angetastet. Es bedarf jedoch der Ergänzung durch das Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter im Falle des Rituswechsels.

II. Klerikerrecht

c. 133 CIC:

Der Sicherung des Zölibatsgesetzes für Kleriker[23] dienen einige Verhaltensregeln gegenüber dem weiblichen Geschlecht, das einseitig als die große Bedrohung für den mit dem Eintritt in den Klerikerstand übernommenen Zölibat erscheint. So darf ein Geistlicher weibliche Personen, gegen die ein Verdacht entstehen könnte, nicht öfter besuchen oder zu Besuch empfangen. Gestattet ist nur das Zusammenwohnen mit solchen Frauen, bei denen entweder infolge naher Verwandtschaft oder auf Grund ihrer ehrbaren Lebensführung in Verbindung mit einem vorgerückten Alter kein Argwohn entstehen kann[24].

Die Revision des Gesetzbuches sieht vor, diese bis ins einzelne gehenden Verhaltensregeln aus dem universalkirchlichen Recht zu tilgen und sie durch eine allgemeine Bestimmung zu ersetzen, wonach von Klerikern die gebotene Klugheit gefordert wird im Umgang mit solchen Personen (nicht nur Frauen!), deren häufiger Besuch die Erfüllung der Zölibatsverpflichtung in Zweifel ziehen und bei den Gläubigen Ärgernis erwecken könnte[25].

---

[18] *G. Reidick*, Die hierarchische Struktur der Ehe, München 1953, 192 f; *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC. I, München[11] 1964, 192.

[19] Schema De Populo Dei: c. 9. [20] Vgl. c. 98 § 3 CIC.

[21] Schema De Populo Dei: c. 15 § 2 n. 2. [22] Vgl. c. 98 § 2 CIC. [23] C. 132 CIC.

[24] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I, 263 f. [25] Schema De Populo Dei: c. 136 § 1.

III. Dienstrecht

MP „Ministeria quaedam"[26]:

Die Neuordnung der Disziplin in bezug auf Tonsur, niedere Weihen und Subdiakonat hat dazu geführt, daß nur noch die 3 ordines Episkopat, Presbyterat und Diakonat den Klerus bilden, die universalkirchlich weiterbestehenden Ämter Lektorat und Akolythat dagegen nunmehr rechtlich konstituierte Laien-Dienste sind, die allerdings „gemäß der altehrwürdigen Tradition der Kirche" Männern vorbehalten bleiben[27], obgleich sie nicht nur Zugangsstufen zu Diakonat und Presbyterat sind, sondern auch als ständige Dienste übertragen werden können[28].

Daß diese Rechtslage im künftigen Gesetzbuch festgeschrieben werden soll[29], ist umso unverständlicher, als Frauen ohne Einweisung in diese Ämter durchaus auf Zeit mit den wichtigsten Funktionen des Lektors (Verkündigung der Schriftlesungen[30]) und des Akolythen (Austeilung der heiligen Kommunion[31]) und darüber hinaus in der BRD entsprechend einem vom Apostolischen Stuhl approbierten Synodenbeschluß[32] sogar mit der Predigt beauftragt werden können. Zu Recht bittet daher die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer den Papst in einem Votum, „die Einsetzung zu Lektoren und Akolythen nicht nur Männern vorzubehalten"[33]; und der Österreichische Synodale Vorgang hat den Leitsatz aufgestellt: „Die Kirche soll sich bemühen, grundsätzlich den Frauen im kirchlichen Bereich alle Funktionen, Dienste und Ämter zugänglich zu machen, die männlichen Laien zukommen"[34]. Dieser Leitsatz verlangt vor allem eine Korrektur liturgischer Normen, die sich allerdings nicht im CIC finden[35], sondern in den liturgischen Büchern[36].

IV. Verbandsrecht

c. 709 § 2 CIC:

In Bruderschaften ist das Mitgliedschaftsrecht der Frauen auf Teilhabe an den „geistlichen Früchten" eingeschränkt. Alle übrigen mit der Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft gegebenen Rechte stehen nur den männlichen Mitgliedern zu.

Für die Zukunft soll das universalkirchliche Verbandsrecht eine vollständige Neuordnung erfahren, die lediglich die rechtlichen Grundzüge enthält, ohne wie im bisherigen Recht auf einzelne Verbandsarten einzugehen[37]. Die rechtliche Zurücksetzung der Frau ist im vorgelegten Entwurf überwunden.

V. Recht der Lebensformen nach den evangelischen Räten

c. 500 § 2 CIC[38]:

Bei monastischen Frauengemeinschaften (Nonnen) besteht im geltenden Recht häufig eine weitgehende juristische Abhängigkeit von einem männlichen Regularoberen.

Die mit der Revision des Gesetzbuches befaßte Kommission sieht vor, diese Abhängigkeit, soweit sie jurisdiktioneller Natur ist, d. h. soweit sie die Leitung und Disziplin des Ordens betrifft, aufzuheben, da sie der Eigenständigkeit und dem Verantwortungsbewußtsein der Nonnen schadet und in der Vergangenheit nicht

---

[26] Vom 15. 8. 1972, AAS 64 (1972), 529—534. [27] „Ministeria quaedam" n. VII.
[28] „Ministeria quaedam" n. III. [29] Schema De Populo Dei: c. 529 § 1.
[30] 3. Liturgie-Instruktion n. 7 a. [31] Instruktion „Immensae caritatis" vom 29. 1. 1973 n. I, 4.
[32] Gemeinsame Synode I, 169—185. [33] Gemeinsame Synode I, 633.
[34] Österreichischer Synodaler Vorgang n. 6. 4.: zit. von E. *Weinzierl*, Emanzipation?, 135.
[35] Vgl. c. 2 CIC; Schema De Normis Generalibus, Typ. Pol. Vat. 1977: c. 2.
[36] Vgl. vor allem die Institutio Generalis Missalis Romani, die mit der Apost. Konst. „Missale Romanum" vom 3. 4. 1969 promulgiert wurde (AAS 61 [1969], 217—222) und die nach der Abschaffung des Subdiakonats in der lateinischen Kirche geringfügige Änderungen erfuhr (Notitiae 9 [1973], 34—38).
[37] Vgl. Schema De Populo Dei: cc. 39—69; 531—533.
[38] Vgl. auch cc. 506 § 2; 512 § 2 n. 1; 535 § 1 n. 1; 615 etc.

selten zu ungebührlicher Einmischung in innere Angelegenheiten der Frauenklöster und zur Störung ihres Gemeinschaftslebens geführt hat[39]. Zugleich soll aber grundsätzlich am rechtlichen Verbund festgehalten werden (z. B. bei den Dominikanerinnen, Karmelitinnen etc.) mit der Maßgabe, daß dieser sich nur noch auf den spirituell-pastoralen Bereich erstrecken soll[40]. Auf diese Weise soll der Geist der Ordensfamilie gewahrt und den Nonnen eine wirksame Hilfe geboten werden, der eigenen Berufung gerecht zu werden[41].
Gegenüber diesem Reformvorschlag erhebt sich die Frage, ob nicht auf den rechtlichen Verbund ganz verzichtet werden könnte, da er von vornherein die Gefahr in sich birgt, daß die Grenzen des geistlichen Bereichs überschritten werden und die bisherige Abhängigkeit bestehen bleibt. Statt der bisherigen und auch künftig vorgesehenen rechtlichen Vorschrift sollte im Gesetzbuch lediglich die *Empfehlung* ausgesprochen werden, daß in einem monastischen Frauenkloster der pastorale Dienst und die geistliche Führung von Priestern des „entsprechenden" Männerordens übernommen werden. Die Entscheidung sollte aber im konkreten Fall dem jeweiligen Frauen-Institut überlassen bleiben.

c. 1264 § 2 CIC:

Weibliche Religiosen, denen es auf Grund ihrer Konstitutionen oder der liturgischen Bestimmungen mit Erlaubnis des Ortsoberhirten gestattet ist, in ihrer Kirche oder Kapelle zu singen, müssen dies von einem Platz aus tun, der vom Volk nicht eingesehen werden kann.
Dieser Paragraph wird ersatzlos gestrichen[42].

VI. Sakramentenrecht

c. 742 § 2 CIC:

Für die Spendung der Taufe in Sonderfällen wird dem Mann ein Vorrang vor der Frau zuerkannt. Nur „aus Schicklichkeitsgründen (z. B. bei der Taufe im Mutterschoß) hat eine Frau den Vorzug vor dem Mann, auch vor einem etwa anwesenden Priester; außerdem kann die Frau wegen besserer Kenntnis des Taufritus den Vorzug verdienen, aber nicht vor einem Geistlichen"[43].
Im Entwurf eines revidierten Sakramentenrechts ist diese Rangfolge aufgegeben und statt dessen die Bestimmung vergesehen, daß bei Abwesenheit oder Verhinderung des Geistlichen die Taufe erlaubterweise vom Katecheten gespendet wird, in einer Notsituation auch von jedem Menschen[44].

c. 756 § 2 CIC:

Kinder sind bei Ritusverschiedenheit der Eltern innerhalb der kath. Kirche nach dem Ritus des Vaters zu taufen, sofern nicht nach Sonderrecht eine andere Regelung gilt. Auch im künftigen Gesetzbuch soll dieser rechtliche Vorteil des Ehemannes unverändert beibehalten werden[45]. Zu empfehlen ist bei Ritusverschiedenheit der Eltern, diesen in der Wahrnehmung ihrer religiösen Pflichten gegenüber ihren Kindern auch in der Bestimmung der Rituszugehörigkeit volle Entscheidungsfreiheit zu belassen, damit unter Berücksichtigung pastoraler und familiärer Notwendigkeiten im konkreten Fall eine sachgerechte Lösung angestrebt werden kann[46].

---

[39] Communicationes 6 (1974), 90.
[40] Schema De Institutis Vitae Consecratae, Typ. Pol. Vat. 1977: c. 106.
[41] Communicationes 6 (1974), 90 f.
[42] Vgl. Schema De Ecclesiae Munere Sanctificandi. Pars II, Typ. Pol. Vat. 1977.
[43] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC. II, München[11] 1967, 17.
[44] Schema De Sacramentis: c. 10 § 2. [45] Schema De Sacramentis: c. 20 § 2.
[46] Vgl. auch Pontificia Universitas Gregoriana, Adnotationes in Schema „De Sacramentis", Roma 1976, 8.

c. 813 § 2 CIC:

Bei der Feier der Eucharistie ist einer weiblichen Person der Altardienst verwehrt, wenn nicht in Ermangelung einer männlichen Person ein gerechter Grund dazu gegeben ist. Aber auch dann dürfen nur von ferne die Antworten gegeben werden.
Auf diese Norm wird im revidierten Codex verzichtet[47].

c. 910 § 1 CIC:

Das Bußsakrament darf Frauen — außer im Krankheitsfalle oder in einer Notlage — nur in einem Beichtstuhl gespendet werden, der offen zugänglich und sichtbar ist, sowie in einer Kirche oder in einer für Frauen bestimmten Kapelle steht[48], während Männerbeichten auch in Privathäusern gehört werden können[49].

Diese für Frauen einschränkende Bestimmung bezüglich des Ortes zum Empfang des Bußsakramentes, deren Nichtbeachtung bei Mitgliedern weiblicher Orden und Kongregationen sogar die Ungültigkeit der Beichte zur Folge hat[50], findet sich im vorliegenden Entwurf des künftigen Sakramentenrechts nicht mehr[51].

c. 1067 § 1 CIC:

Für die Eheschließung ist von seiten der Kirche ein unterschiedliches Mindestalter gefordert: für Personen männlichen Geschlechts die Vollendung des 16., für Personen weiblichen Geschlechts die Vollendung des 14. Lebensjahres.

Diese unterschiedliche Altersgrenze soll auch im künftigen Eherecht der Kirche aufrechterhalten werden[52], während in der neueren staatlichen Gesetzgebung die Tendenz zu beobachten ist, das gleiche Ehemündigkeitsalter zu fordern[53]. Diese Entwicklung ist aus mehrfachen Gründen zu begrüßen und auch für die kirchliche Rechtsordnung empfehlenswert. Die im Kirchenrecht vorgenommene Grenzziehung stellt einzig und allein auf die biologische Reife ab[54], insofern die Ehemündigkeit jeweils 2 Jahre über den für den Eintritt der Geschlechtsreife angenommenen Altersstufen liegt[55], die auf Grund der Akzeleration und der unterschiedlichen Situation in den einzelnen Kontinenten bzw. Ländern nicht der Wirklichkeit entsprechen und im künftigen Personenrecht auch nicht mehr angenommen werden[56]. Da die Ehe eine personale Lebensgemeinschaft ist[57] und die Eheschließung notwendig auch eine hinreichende geistig-personale Reife voraussetzt, ohne die ein rechter Ehekonsens und damit eine gültige Ehe nicht möglich ist[58], scheint es angebracht, das gleiche Mindestalter von 16 Jahren für beide Partner anzusetzen. In Härtefällen besteht dann immer noch die Möglichkeit, von einer soldhen universalkirchlichen Regelung im Einzelfall Dispens zu erbitten. Nach geltendem Recht kann der Diözesanbischof, sofern der

---

[47] Vgl. Schema De Sacramentis: c. 67. Die 3. Liturgie-Instruktion vom 5. 9. 1970 (AAS 62 [1970], 692—704) hat jedoch „gemäß der überlieferten liturgischen Normen der Kirche" von neuem verboten, daß Frauen (puellae, nuptae, religiosae) dem Priester am Altare dienen (n. 7).

[48] C. 909 § 1 CIC. [49] C. 910 § 2 CIC.

[50] PCI vom 28. 12. 1927: AAS 20 (1928), 61. Auch ein Dekret der römischen Kongregation für Religiosen und Säkularinstitute vom 8. 12. 1970 (AAS 63 [1971], 318 f), das Richtlinien für den Empfang und die Spendung des Bußsakramentes enthält, verlangt weiterhin für die Beichte der weiblichen Religiosen und Novizinnen einen „approbierten" Ort (n. 4 a).

[51] Vgl. Schema De Sacramentis: c. 157. [52] Vgl. Schema De Sacramentis: c. 282 § 1.

[53] Z. B. in der BRD: „Eine Ehe soll nicht vor Eintritt der Volljährigkeit eingegangen werden. Das Vormundschaftsgericht kann auf Antrag von dieser Vorschrift Befreiung erteilen, wenn der Antragsteller das 16. Lebensjahr vollendet hat und sein künftiger Ehegatte volljährig ist." (Ehegesetz § 1).

[54] Vgl. Communicationes 9 (1977), 360.

[55] Vgl. c. 88 § 2 CIC: „Minor, si masculus, censetur pubes a decimoquarto, si femina, a duodecimo anno completo."

[56] Vgl. Schema De Populo Dei: c. 2. [57] „Gaudium et Spes" n. 48.

[58] K. *Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts II, 184.

Mangel ein Jahr nicht überschreitet, die Dispens erteilen[59]. Falls diese Dispensvollmacht für einige Regionen nicht ausreichend ist, sollte sie nach dem Vorbild des Rechts für die kath. Ostkirchen[60] auf 2 Jahre ausgedehnt werden.

c. 1074 CIC:

Der Tatbestand, daß eine Frau gegen ihren Willen zum Zwecke der Eheschließung entführt und gewaltsam festgehalten wird, stellt ein trennendes Ehehindernis dar.

Dieses Rechtsinstitut soll trotz zahlreicher Änderungswünsche unverändert beibehalten werden[61]. Die Päpstliche Kommission hat sowohl den Vorschlag abgelehnt, das Hindernis auf den Fall auszudehnen, daß ein Mann zum Zwecke der Eheschließung von einer Frau entführt worden ist, als auch die Empfehlung, auf dieses Gesetz ganz zu verzichten[62]. Tatsächlich ist dieses Ehehindernis überflüssig, da in der kirchlichen Rechtsordnung die Freiheit der Eheschließung durch einen anderen Canon hinreichend geschützt[63] und der mit einer Entführung gegebene Tatbestand miterfaßt ist, so daß auf dieses Hindernis ohne Schaden verzichtet werden kann[64].

VII. Vermögensrecht

c. 1520 § 1 CIC:

Dem in jeder Diözese vorgeschriebenen Vermögensrat, der den Ortsoberhirten bei der Leitung und Beaufsichtigung der Vermögensverwaltung zu beraten hat, können nur Männer angehören.

In dem von der zuständigen Kommission erarbeiteten Entwurf ist diese Bestimmung revidiert, insofern es dort heißt, daß dem Diözesanverwaltungsrat wenigstens drei *Personen* angehören müssen, die sowohl Laien als auch Kleriker sein können[65].

c. 1521 § 1 CIC:

Für die Verwaltung des Vermögens einer Kirche oder Anstalt, die weder von Rechts wegen noch auf Grund der Stiftungsurkunde eigene Verwalter haben, kann der Ortsoberhirt nur Männer bestellen.

Der Entwurf für ein künftiges Vermögensrecht hält an dieser Norm fest[66] und schließt damit Frauen weiterhin von den Aufgaben der außerordentlichen Verwaltung des Kirchenvermögens aus. Dies ist nicht nur inkonsequent gegenüber der Revision des c. 1520 § 1 CIC, sondern widerspricht auch dem II. Vatikanum, das im Dekret über das Laienapostolat ohne Einschränkung auf ein Geschlecht den Laien die Fähigkeit zuerkannt hatte, die Verwaltung der kirchlichen Güter durch ihre Sachkenntnis wirksamer zu gestalten[67]. Ausschlaggebend für die Betrauung mit dieser Aufgabe kann neben der charakterlichen Eignung und kirchlichen Haltung nur die fachliche Qualifikation sein, nicht jedoch das Geschlecht. Das ist auch im künftigen Gesetzbuch zu berücksichtigen.

VIII. Prozeßrecht

c. 1979 CIC:

In Ehenichtigkeitsverfahren, die sich auf sexuelles Unvermögen stützen, ist eine

---

[59] *Paul VI.*, Motuproprio „De Episcoporum Muneribus" vom 15. 6. 1966: AAS 58 (1966), 467—472, hier: 470.

[60] *Pius XII.*, Motuproprio „Crebrae allatae" vom 22. 1. 1949: AAS 41 (1949), 89—117; c. 32 § 1 n. 6, § 2 n. 1; c. 57 § 1.

[61] Schema De Sacramentis: c. 289. [62] Communicationes 9 (1977), 366.

[63] Vgl. c. 1087 CIC; Schema De Sacramentis: c. 304.

[64] So auch *U. Navarrete*, Schema iuris recogniti „De matrimonio". Textus et observationes: PerRMCL 63 (1974), 611—658, hier: 634; *P. Wirth*, Das neue kirchliche Eherecht: ÖAKR 26 (1975), 324—344, hier: 335.

[65] Schema De Populo Dei: c. 306 § 1.

[66] Schema De Iure Patrimoniali Ecclesiae, Typ. Pol. Vat. 1977: c. 24.

[67] „Apostolicam Actuositatem" n. 10 a.

körperliche Untersuchung durch Sachverständige vorgeschrieben, für die genaue Anweisungen erteilt werden, je nachdem ob es sich um eine Untersuchung des Mannes oder der Frau handelt.

Im künftigen Eheprozeßrecht soll zwar auf die höchst überflüssigen und zum Teil auch peinlichen Einzelbestimmungen verzichtet werden, es wird aber im Entwurf weiterhin eigens gesagt, daß bei der Untersuchung die Regeln des Anstandes zu wahren sind, und dann hinzugefügt: „zumal bei der Untersuchung der Frau"[68]. Wenn man schon nicht auf den an sich überflüssigen und rechtlich nicht sonderlich wirksamen Paragraphen verzichten will, so ist wenigstens der genannte Zusatz zu streichen!

In das künftige Eheprozeßrecht soll außerdem eine neue Bestimmung eingeführt werden, die besagt, daß für den Fall, da eine Frau im kirchlichen Eheverfahren Aussagen zu geschlechtlichen Fragen zu machen hat, ein Arzt hinzuzuziehen ist, der ihr die entsprechenden Fragen in Gegenwart des Richters vorlegt[69]. Als Rechtsquelle führt der römische Entwurf dafür zu Unrecht c. 1976 CIC an. Die ehegerichtliche Praxis legt die Einführung einer solchen Vorschrift, die nur für gerichtliche Aussagen von Frauen, nicht von Männern gilt, in keiner Weise nahe[70]. Da zudem die anhängigen Verfahren beträchtlich verzögert und die Vernehmungen ungebührlich erschwert würden, sollte der geplante Canon wieder aufgegeben und die bisherige Regelung beibehalten werden.

MP „Causas Matrimoniales"[71]:

In Ehenichtigkeitsverfahren der 1. und 2. Instanz kann unter bestimmten Bedingungen ein männlicher Laie Mitglied des Richterkollegiums sein[72]. Desgleichen können männliche Laien in das Amt des Beisitzers und in das des Vernehmungsrichters berufen werden[73], während Frauen von diesen Ämtern ausgeschlossen sind.
In Zukunft soll diese Rechtslage auf das gesamte kirchliche Prozeßrecht ausgedehnt werden[74]. Außerdem sollen künftig im Notfalle auch die Aufgaben des Kirchenanwalts und des Bandverteidigers von männlichen Laien übernommen werden können[75], nicht aber von Frauen.

Diese nach dem II. Vatikanum geschaffene Diskriminierung der Frau im kirchlichen Prozeßrecht ist unbegründet. Sie widerspricht nicht nur der Gleichberechtigung von männlichen und weiblichen Laien in der Kirche, sondern entbehrt auch jedes theologischen Argumentes. Wenn es theologisch möglich ist[76], Laien in begrenztem Ausmaß Jurisdiktion zu übertragen, gibt es keinen Grund, Frauen davon auszuschließen. Einzig entscheidendes Kriterium ist die persönliche und fachliche Qualifikation. Die genannten Bestimmungen bedürfen deshalb unbedingt einer Revision, zumal sie außerdem hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, da mit päpstlicher Erlaubnis in Einzelfällen auch schon Frauen in einigen der genannten Gerichtsaufgaben tätig sind[77].

---

[68] Vgl. Schema De modo procedendi pro tutela Iurium, Typ. Pol. Vat. 1976: c. 345.
[69] Ebd.: c. 344.
[70] *H. Flatten*, Der Eheprozeß im Entwurf zum künftigen Codex Iuris Canonici: AfkKR 146 (1977), 36–73, hier: 59.
[71] Vom 20. 3. 1971. AAS 63 (1971), 441–446. [72] „Causas Matrimoniales" n. V. § 1.
[73] „Causas Matrimoniales" n. VI.
[74] Schema De modo procedendi: c. 20 § 1; c. 23; c. 27 § 2. [75] Ebd.: c. 35 § 1.
[76] Die Frage, ob und wie weit Laien Träger von Jurisdiktion sein können, ist der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zur Entscheidung vorgelegt worden. Zu dieser Problematik s. u. a. *U. Mosiek*, Der Laie als Jurisdiktionsträger?: ÖAKR 25 (1974), 3–15; *W. Aymans*, Laien als kirchliche Richter?: AfkKR 144 (1975), 3–20; *H. Müller*, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl, Amsterdam 1977, 210 (mit weiterer Literatur).
[77] *Z. Grocholewski*, Nominatio laicorum ad munus promotoris iustitiae et defensoris vinculi in recentissima praxi: PerRMCL 66 (1977), 271–296, hier: 290–293.

c. 2004 § 1 CIC:

In Selig- und Heiligsprechungsprozessen kann eine Frau nicht als Antragstellerin auftreten, sondern muß die Angelegenheit durch einen Prokurator betreiben lassen. Bei der Neuordnung der Selig- und Heiligsprechungsverfahren durch das Motuproprio „Sanctitas clarior"[78] ist diese Norm nicht geändert worden. Sie bedarf also nach wie vor einer Korrektur.

Schluß

Die gravierendsten Unterschiede in der Rechtsstellung von Mann und Frau in der Kirche sind durch das Weihesakrament und die daraus resultierende verfassungsrechtliche Unterscheidung von Klerikern und Laien bedingt. Solange die endgültige Antwort auf die Frage der Zulassung der Frauen zum Diakonat aussteht[79], ist in der Rechtsordnung der Kirche nur die Gleichstellung der Frau mit den männlichen Laien möglich; diese aber ist uneingeschränkt zu fordern. Die Arbeitsgruppe innerhalb der Päpstlichen Kommission, die mit der Neufassung der Gesetze für die Lebensformen nach den evangelischen Räten betraut ist, hat in dem von ihr erstellten Entwurf das Prinzip der Gleichberechtigung vertreten[80]. Dieser Grundsatz ist jedoch nicht nur in einem Teil des künftigen Gesetzbuches zu beachten, sondern ist als durchlaufende Perspektive in allen Bereichen des kirchlichen Rechts zur Anwendung zu bringen, damit das künftige Gesetzbuch der Kirche sich nicht den scharfen und zugleich beschämenden Vorwurf gefallen lassen muß, den T. Govaart-Halkes gegen den CIC aus dem Jahre 1917 erhoben hat: „Man spürt noch überall den Rabbinismus genauso wie die Angst vor Evas Verführungskünsten"[81].

Die römische Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. 10. 1976 schließt mit den Sätzen: „Die Kirche wünscht, daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt 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 neuentdecken"[82]. Wenn dieses Wort in einem kirchenamtlichen Dokument, das die Frage nach der Zulassung der Frau zum Weihesakrament negativ beantwortet, nicht als Ablenkungsmanöver und billiger Trost empfunden werden soll, müssen wenigstens die rechtlichen Voraussetzungen geschaffen werden, um dem darin zum Ausdruck gebrachten hohen Anspruch genügen zu können. Die Revision der erwähnten kirchenrechtlichen Bestimmungen, die nach wie vor eine rechtliche Diskriminierung der Frau in der Kirche beinhalten, ist dafür ein unabdingbares Desiderat.

---

[78] Vom 19. 3. 1969, AAS 61 (1969), 149—153.
[79] Vgl. dazu *L. Bouyer*, Frau und Kirche, Einsiedeln 1977, 63—68.
[80] Vgl. Schema De Institutis Vitae Consecratae: c. 6.
[81] *T. Govaart-Halkes*, Frau — Welt — Kirche, Graz 1967, 197; zu den Beweggründen der den Status der Frau betreffenden Normen im CIC s. auch *I. Raming*, Die inferiore Stellung der Frau nach kirchlichem Recht: Concilium 12 (1976), 30—34.
[82] Erklärung zur Frage der Zulassung zum Priesteramt, Vatikanstadt 1976, 19 f.

KLAUS LÜDICKE

Auf dem Wege zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit

VGB = Verwaltungsgerichtsbarkeit, VG = Verwaltungsgericht, vg = verwaltungsgerichtlich

Seit die Päpstliche Kommission zur Reform des CIC in ihr Arbeitsprogramm die Forderung nach eigenem kanonischen Verfahrensweg zum Schutz der subjektiven Rechte aufgenommen hat[1] und bei der Apost. Signatur eine II. (vg) Abteilung eingerichtet worden ist[2], haben zahlreiche Autoren die Notwendigkeit eines vg Weges in der kath. Kirche immer wieder hervorgehoben[3]. Dennoch ist nicht überschaubar, welche Bedeutung eine Klagemöglichkeit gegen kirchliches Verwaltungshandeln gewinnen könnte. Würde sie tatsächlich in Anspruch genommen? Oder könnte sich bereits die *Möglichkeit*, gerichtlichen Rechtsschutz zu begehren, entschärfend auf innerkirchliche Konflikte auswirken? Ein Parallelfall kann hier Anhaltspunkte bieten. Die VG der evang. Kirche in Deutschland, die bereits eine längere Geschichte haben, haben sich als nicht überflüssig erwiesen. In einer neueren Untersuchung über die Rechtsprechung der VG der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD)[4] wird die Beobachtung mitgeteilt, daß sich „mit dem verstärkten Ausbau der Gerichtsbarkeit ... das Erscheinungsbild und der Stellenwert der kirchlichen Gerichte geändert" habe. Die kirchliche Öffentlichkeit schenke den Gerichten und ihren Entscheidungen mehr Beachtung als früher[5]. In den zwei Jahrzehnten ihres Bestehens sind die Gerichte der VELKD, deren Zuständigkeitsbereich Schleswig-Holstein, Hamburg, Hannover, Braunschweig, Lübeck und Schaumburg-Lippe umfaßt, in 142 Fällen tätig geworden[6]. Dabei verteilen sich die Klagen auf alle Gebiete des evang. Kirchenrechtes, ohne besondere Schwerpunkte.

In der kath. Kirche darf ein noch stärkeres Interesse an einer kirchlichen VGB erwartet werden. Die rechtliche Bindung des einzelnen in der kath. Kirche ist enger oder wird doch zumindest intensiver empfunden. In stärkerem Maße als in der evang. Kirche greift das kanonische Recht in den Lebensbereich auch des Privatmannes ein. Die hierarchische Struktur der kath. Kirche bildet den Rahmen für eine größere Zahl autoritativer Entscheidungen im kirchlichen Rechtsleben. Was ist bisher geschehen, um den Wunsch nach einer innerkirchlichen Rechtskontrolle über die Verwaltung zu erfüllen? Schon 1974 hat H. Krätzl in dieser Zeitschrift auf ergangene Gesetze und laufende Versuche hingewiesen, eine VGB in Gang zu setzen[7]. Dazu zunächst einige Ergänzungen.

---

[1] „Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant", Communicationes 1 (1969) 77—85, hier Principium 7, 83—84.

[2] Durch Art. 104, 106 und 107 der Apost. Konst. „Regimini Ecclesiae Universae" vom 15. August 1967, AAS 59 (1967) 885—928.

[3] Z. B. *H. Flatten*, Bald mehr Rechtsschutz in der Kirche? In: Kirchenzeitung des Bistums Aachen v. 5. Oktober 1975; *ders.*, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, Sonderdruck aus dem Bericht über die Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 2. bis 4. Dez. 1975 in Bad Honnef, 15—32; *A. Gommenginger*, Reform der kirchlichen Rechtsprechung, in: Orientierung 32 (1968) 25—27; *M. Kaiser*, Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche? In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hg. v. *J. Krautscheidt / H. Marré*, Bd. 7, Münster 1972, 92—111, hier 93; *Kl. Lüdicke*, Von Nutzen für die Kirche? Chancen einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: HerKorr 1974, 304—309; *ders.*, Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung - KVGO), in: Synode — Ende oder Anfang? Hg. von *D. Emeis / B. Sauermost*, Düsseldorf 1976, 371—380, hier 373—375; *G. v. Mann*, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 1973, 313—314; *J. Neumann*, Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? In: Christ in der Gegenwart 49 (1972) 405—406; *H. Schmitz*, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: TThZ 84 (1975) 174—180; *P. Wesemann*, Ad tuenda iura personarum, Zur Planung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, in: Diaconia et Ius, FS. f. H. Flatten, Paderborn 1973, 151—170; *ders.*, Fora Arbitrii Conciliationis et Tribunalia Administrativa in Germania, in: Monitor Ecclesiasticus 100 (1975) 188—194; *ders.*, De Iure Processuali Administrativo et Iudiciario in Reconciliatione Fovenda, in: Monitor Ecclesiasticus 100 (1975) 333—367; *P. Wirth*, Gerichtlicher Schutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung, in: AkathKR 140 (1971) 29—59.

[4] *Ch. Metz*, Die Rechtsprechung der Gerichte und Schiedsstellen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Marburger Jur. Dissertation 1976.

[5] *Ch. Metz*, Rechtsprechung (Anm. 4) 1. [6] *Ch. Metz*, Rechtsprechung (Anm. 4) 9.

[7] *H. Krätzl*, Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien, in: ThPQ 122 (1974) 244—255.

I. Gesamtkirchliche Gesetzgebung

Die Einrichtung einer vg II. Abteilung bei der Apost. Signatur[8] erhielt durch den Erlaß der entsprechenden Verfahrensnormen Gestalt[9]. Diese sehen ein nichtöffentliches Verfahren vor[10], in dem über die Rechtmäßigkeit[11] eines Verwaltungsaktes entschieden wird, allerdings erst, nachdem die Frage auf dem Wege der Verwaltungsbeschwerde durch die zuständige römische Kongregation entschieden worden ist[12]. Geprüft wird dann, ob die angefochtene Verwaltungsentscheidung einen Rechtsirrtum im Verfahren oder im materiellen Recht aufweist[13]. Das Urteil bedarf zu seiner Gültigkeit keiner Begründung, und zwar weder bezüglich des zugrunde gelegten Sachverhaltes noch hinsichtlich der tragenden rechtlichen Erwägungen[14].

Mit dieser II. Abteilung der Apost. Signatur ist ein oberstes VG geschaffen, ist die Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns möglich geworden. Die praktische Bedeutung im Sinne des Anliegens, Entscheidungen kirchlicher Instanzen rasch und effektiv einer unabhängigen Überprüfung unterziehen zu können, ist jedoch gering. Der Weg bis zur Zulässigkeit einer Klage vor der Signatur ist lang, weil erst die Hierarchie der Verwaltungsinstanzen bemüht werden muß. Einem nicht-römischen Antragsteller nutzt es wenig, daß die Geheimhaltung im Verfahren für ihn nicht gilt. Er kann sich nur über seinen Anwalt informieren, den er notwendigerweise haben muß[15]. Und eine Entscheidung, die keine Begründung enthält, trägt weder zu seiner Zufriedenheit noch zu künftigem rechtmäßigem Handeln der Verwaltung nennenswert bei.

Mehr hätte man von dem Erlaß eines Rahmengesetzes für VG „secundum gradus et species", wie es in den Leitsätzen zur Codex-Reform heißt[16], erwarten dürfen. Das „Schema canonum de procedura administrativa" (1972) (von H. Krätzl erwähnt[17]) wurde durch die zuständige Kommission nach der Stellungnahme der Bischöfe und Kurialbehörden[18] erneut beraten und vom Relator zu einem „Sextum canonum schema de procedura administrativa" überarbeitet, das aber nicht gedruckt, nicht über den Kreis der Konsultoren hinaus versandt und vor allem nicht in Kraft gesetzt wurde. Damit ist die Erwartung einiger Autoren[19] unerfüllt geblieben. Interessant ist, daß das

---

[8] Vgl. Anm. 2.

[9] Normae Speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad Experimentum Servandae, Vatikan 1968. Für die II. Abteilung gelten die Art. 96—126 dieser Normen.

[10] Art. 97 der Normae (Anm. 9).

[11] Vgl. Responsum der Pont. Comm. Decretis Concilii Vaticani II interpretandis v. 11. Januar 1971, Nr. 4, AAS 63 (1971), 330, in dem es heißt: „. . . Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal — Sectionem Alteram — videre tantum de illegitimitate actus impugnati" auf die Frage, ob nur über die Rechtswidrigkeit des Aktes „an etiam de merito causae" entschieden werde.

[12] Vgl. Art 106 der Konst. „Regimini" (Anm. 2), wo es heißt: „Per alteram sectionem Signatura Apostolica contentiones dirimit ortas ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae, et ad eam, ob interpositam appellationem seu recursum adversus decisionem competentis Dicasterii, delatas, quoties contendatur actum ipsum legem aliquam violasse . . ."

[13] In Nr. 3 des o. a. Responsum (Anm. 11) wird die Formel von der violatio legis in Art. 106 Regimini (Anm. 12) so interpretiert: „Pro violatione legis intelligi errorem iuris sive in procedendo sive in decernendo."

[14] Vgl. Art. 122 § 2 der Normae (Anm. 9).

[15] Vgl. Art. 99 der Normae (Anm. 9).

[16] Communicationes 1 (1969) 83. [17] Vgl. Anm. 7.

[18] Siehe dazu die „Brevis relatio de animadversionibus quae factae sunt ad Schema Canonum ab Episcopalibus Conferentiis et a Sanctae Sedis Dicasteriis" des Relators *P. Ciprotti*, in: Communicationes 5 (1973) 235—243; *Ch. Lefebvre*, De nonnullis technicis animadversionibus Episcoporum in Schema ‚De procedura administrativa', in: EIC 29 (1973) 179—197.

[19] Z. B. *M. Kaiser* (Anm. 3) 93 und selbst *P. Felici*, Präsident der Codex-Reform-Kommission, in seinem Beitrag: De Opere Codicis Iuris Canonici Recognoscendi, in: ÖAKR 25 (1974) 117—128, hier 125.

1976 versandte Schema für ein neues Prozeßrecht[20] zwar auf das schon vorgelegte Schema über das Verwaltungsverfahren verweist, in seiner Canones-Zählung dafür aber nicht nur 26 Nummern freihält, wie es dem veröffentlichten Schema entspricht, sondern 39 gemäß der überarbeiteten Fassung.
Seit zwei Jahren ist in Sachen diözesaner VGB kein Fortschritt der gesamtkirchlichen Gesetzgebung mehr zu erkennen. Umso mehr verdienen hier die verschiedenen Versuche, einen Verwaltungsrechtsweg diözesanen Rechtes zu schaffen, Erwähnung. Anschließend soll dann der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD über eine kirchliche VG-Ordnung näher behandelt werden.

II. Diözesane Modelle im deutschen Sprachraum

Die „Ordnung für die Pastoralen Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien" von 1972[21] hat H. Krätzl bereits eingehend dargestellt und kommentiert[22]. 1974 haben die Diözesen Graz-Seckau, Eisenstadt und Linz diözesane Schiedsordnungen in Kraft gesetzt, 1975 die Diözese Chur. Alle 4 Modelle unterscheiden sich voneinander in Zielsetzung und Aufbau.

1. „Diözesane Schlichtungs- und Schiedsstelle Graz-Seckau — SSSt"[23]

Diese hat die Aufgabe, als Schlichtungsstelle Vermittlertätigkeit auszuüben bei rechtlichen Auseinandersetzungen oder zur Vermeidung solcher Streitigkeiten. Als Schiedsstelle soll sie in bestimmten Fällen durch Schiedsspruch Kontroversen entscheiden, die ihr durch Diözesangesetz, Satzung oder Parteivereinbarung zugeschrieben sind. Ein Negativ-Katalog beschränkt die Zuständigkeit nach inhaltlichen und kompetenzbedingten Gesichtspunkten.

Die Vermittlerfunktion führt der Vorsitzende in Beratung mit einem Mitglied der SSSt aus. Solange der Vermittlungsversuch läuft, sind Fristen für die Einlegung von Rechtsmitteln gehemmt. Der Vermittler kann keine Entscheidungen treffen, wohl aber können die Streitparteien auf die Rechtswidrigkeit eventuell von ihnen getroffener Vereinbarungen hinweisen.
Als Schiedsgericht beachtet die SSSt die Normen des CIC über den Schiedsrichtervergleich (cc. 1929 — 1932), das Kirchenrecht, Billigkeitsgrundsätze und in bestimmten Materien auch das staatliche Recht. Dabei ermittelt die SSSt den Sachverhalt im erforderlichen Umfange von Amts wegen.
Mitglieder der SSSt können Priester und Laien, Männer und Frauen mit entsprechenden Fähigkeiten sein. Sie werden teils auf Vorschlag des Diözesanrates oder des Priesterrates ernannt, teils vom Bischof frei berufen. Im schiedsgerichtlichen Verfahren wird der Vorsitzende mit 2 von ihm bestimmten Beisitzern sowie 2 Personen tätig, die die Parteien benennen, wobei sie nicht an die Mitglieder der SSSt gebunden sind.

2. „Ordnung für pastorale Schiedsinstanzen in der Diözese Eisenstadt"[24]

Unter den Aufgaben, die dieser „pastoralen Schiedsstelle" obliegen, sind benannt: die Behandlung der Nichtzustimmung eines Amtsträgers zu einem Beschluß des ihm zugeordneten Rates (Pfarrgemeinderat, Dekanatsrat), des Amtsverlustes eines Mitgliedes eines dieser Räte, des Einspruches gegen eine Pfarrgemeinderatswahl. Darüber hinaus gilt als Generalklausel die Zuweisung durch diözesane Vorschriften.
Die pastorale Schiedsstelle entscheidet nach den geltenden kirchlichen Rechtsvor-

---

[20] Schema canonum de procedura pro tutela iurium seu de processibus, Vatikan 1976.
[21] Wiener Diözesanblatt 110 (1972) 136—140.
[22] Siehe Anm. 7.
[23] Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau 1974, 66—68.
[24] Amtliche Mitteilungen der Diözese Eisenstadt 1974, 76—77.

schriften, nachdem der Vorsitzende alle notwendigen Erhebungen angestellt hat und vor den Mitgliedern der Schiedsstelle mündlich verhandelt worden ist. Bestandteil jedes Verfahrens ist ein zweimaliger gütlicher Einigungsversuch. Die Entscheidung der Schiedsstelle bedarf der Bestätigung durch den Diözesanbischof.
Die Schiedsstelle der Diözese Eisenstadt ist aus 3 Mitgliedern und 3 Ersatzmitgliedern gebildet. Sie werden vom Pastoralrat der Diözese gewählt und vom Bischof bestätigt. Unter ihnen wird der Vorsitzende und der Schriftführer gewählt. Mitglied der Schiedsstelle kann werden, wer katholisch, im Vollbesitz seiner Rechte in der Kirche, mindestens 18 Jahre alt ist und in der Diözese wohnt.

Als Rechtsmittelinstanz ist die Appellationsstelle vorgesehen, die innerhalb von 6 Monaten nach Abschluß des Verfahrens bei der Schiedsstelle angerufen werden kann, allerdings nur bei Auffindung neuer Beweismittel. Gegebenenfalls führt die Appellationsstelle das Verfahren neu durch. Auch ihr Entscheid bedarf der Bestätigung durch den Bischof.

3. „Statut für die Schlichtungs- und Schiedsstelle der Diözese Linz"[25]

Diese Schlichtungsstelle wird tätig, um Konflikte zu vermeiden oder gütlich beizulegen. Als gerichtliche Entscheidungsinstanz handelt sie, wenn geltendes Recht verletzt ist oder wenn die Parteien sich ihrer Entscheidung unterworfen haben. Gegenstand der Entscheidung können Fälle sein, die Wahlanfechtung, Amtsverlust von Mitgliedern kirchlicher Gremien oder die Rechtmäßigkeit der Entscheidungen kirchlicher Gremien und Amtsträger betreffen. Die Zuständigkeit steht unter dem Vorbehalt der Kompetenz des Diözesangerichts, der kirchlichen Rechtsstellen in Kirchenbeitragsangelegenheiten und der Reservierung einer bestimmten Sache durch den Diözesanbischof.

Für das Verfahren gelten das kirchliche Prozeßrecht und das Allgemeine Verwaltungsverfahrensgesetz. Wenn ein obligatorischer Schlichtungsversuch scheitert, hat die Schlichtungsstelle auf der Grundlage der in der Diözese geltenden kirchenrechtlichen und sonstigen Vorschriften zu entscheiden. Gegen die Entscheidung ist die Appellation an den Diözesanbischof gegeben.

Die Schlichtungsstelle besteht aus dem Bistumsoffizial oder Vizeoffizial als Vorsitzendem. 4 weitere Mitglieder, 2 Priester und 2 rechtskundige Laien, werden vom Pastoralrat gewählt. Das Fünferkollegium kann im Einzelfall mit Mehrheit die Entscheidung im Verfahren einem Dreier-Senat übertragen.

4. „Statut für die Verwaltungsrechtspflege in der Diözese Chur"[26]

Die Rekurskommission der Diözese Chur ist ein Gremium zur Vorbereitung einer Entscheidung des Diözesanbischofs in Verwaltungsstreitigkeiten. Ihre Zuständigkeit, die sich sachlich auf die Prüfung von Verwaltungsakten bezieht, wird vom Bischof bestimmt. Sie kann für Einzelfälle als Schiedsgericht konstituiert werden, wenn die Parteien sich im voraus verpflichten, den Schiedsspruch als verbindlich anzunehmen.
Auf ein zulässiges Begehren gegen einen Verwaltungsakt hin versucht der Präsident mit den Beteiligten eine Einigung nach rechtlicher und tatsächlicher Erörterung der strittigen Angelegenheit. Die Rekurskommission entscheidet, wenn keine Einigung zustande kommt, in der Regel aufgrund mündlicher Verhandlung. Ihr Beschluß ist grundsätzlich nur ein Antrag an den Bischof, der selbst in der Sache entscheidet.

Die Rekurskommission setzt sich aus 3 Priestern und 2 Laien zusammen. Je 2 Mitglieder werden von Bischof und Priesterrat berufen, das 5. Mitglied schlagen diese vier dem Bischof vor. Dieser bezeichnet auch den Präsidenten und seinen Stellvertreter.

---

[25] Linzer Diözesanblatt 1974, 180—182.
[26] Schweizerische Kirchenzeitung 1975, 268—269.

5. Kurzer Vergleich

Bei aller Verschiedenartigkeit der Aufgabenstellung und Zusammensetzung der vorgenannten diözesanen Modelle lassen sich wesentliche Gemeinsamkeiten feststellen: Es handelt sich in allen Fällen um Gremien diözesanen Rechtes. Ihre vorzügliche Aufgabe ist die gütliche Einigung der Parteien. Hier kommt das spezifisch kirchliche Bemühen um den Rechtsfrieden deutlich zum Tragen. Die Entscheidungsmacht der Schiedsstellen ist unterschiedlich: sie entscheiden verbindlich, wenn die Parteien sich zuvor unterwerfen (Graz-Seckau, Linz, Chur) oder wenn Diözesangesetz ihnen eine Materie zuweist (Graz-Seckau). Der Zustimmung des Bischofs bedürfen die Entscheide in Eisenstadt; in Chur entscheidet der Bischof selbst, in Linz ist er Appellationsinstanz. Im Verfahren zeigen sich Gemeinsamkeiten: Eine mündliche Verhandlung ist in Eisenstadt, Linz und Chur vorgesehen. Dabei ermitteln die Schiedsstellen den entscheidungserheblichen Sachverhalt von Amts wegen.

Der Aufgabenbereich der verschiedenen Schiedsstellen ist zwar unterschiedlich, doch deutlich geprägt von den Bedürfnissen einer besonders störungsanfälligen Einrichtung in der Kirche: den pastoralen Räten. Wahl, Mitgliedschaft und Beschlußfassung sowie das Zusammenwirken mit den entsprechenden Amtsträgern erweisen sich als Quelle von Rechtsstreitigkeiten, auf die die vorgenannten Modelle eingehen. Eine Ausnahme bildet hier nur die Rekurskommission der Diözese Chur.

III. Die Würzburger „Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO"

Die Grundstruktur der VGB, die die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD beschlossen und als Votum an den Hl. Stuhl formuliert hat[27], hat H. Krätzl aufgrund des Textes der ersten Lesung bereits dargestellt[28]. Wegen der in der Überarbeitung eingetretenen Veränderungen soll das Modell noch einmal kurz vor Augen geführt werden[29].

1. Grundzüge der KVGO

Die Aufgabe der VGB nach der KVGO soll sein, Rechtsschutz zu bieten gegenüber Rechtsverletzungen durch die Ausübung kirchlicher Funktionen[30]. Dabei sind Normprüfungen, Lehrstreitigkeiten, Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenspendung sowie ein Teil von Ordensstreitigkeiten ausgenommen. Partei vor der VGB können natürliche und juristische Personen, kirchliche Gremien und Vereine sowie kirchliche Behörden sein. Formal gesehen, können sich Anträge und Klagen auf die Prüfung von Verwaltungsakten, auf Leistungen und Unterlassungen in Ausübung kirchlicher Funktion, ferner auf Streitigkeiten in und mit Gremien beziehen, allerdings nur bezüglich der Einhaltung satzungsmäßiger Befugnisse von Gremium, Organ oder Amtsträger. Die VGB wird schließlich zur Wahlprüfung tätig.

Der Aufbau der Gerichtsbarkeit ist dreistufig konzipiert. Er besteht aus einer Instanz freiwilliger Zustimmung (Schiedsstelle) und 2 gerichtlichen Instanzen, dem diözesanen Verwaltungsgericht und dem Oberen Verwaltungsgericht bei der Deutschen Bischofskonferenz. Anders als im Beschluß der ersten Lesung ist das Obere Verwaltungsgericht jetzt Berufungs-, nicht mehr Revisionsinstanz.

---

[27] Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, abgedruckt in: SYNODE, Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode... 3/1976, 1–20; Heft 17 der Sonderdruckreihe „Synodenbeschlüsse", hg. vom Sekretär der Gemeinsamen Synode = Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn; Gemeinsame Synode..., Gesamtausgabe, Freiburg 1976, 734–763.

[28] Siehe Anm. 7.

[29] Näheres bei *W. Bayerlein*, Einleitung zur KVGO in: Gemeinsame Synode, Gesamtausgabe, Freiburg 1976, 727–734, und *Kl. Lüdicke*, KVGO in: Synode — Ende oder Anfang? (Anm. 3).

[30] Vgl. dazu unten III 2 c.

Das Verfahren nach der KVGO ist (wie auch das der vorstehend erörterten Schiedsstellen-Modelle) von dem Bemühen um eine freiwillige, nicht autoritative Konfliktlösung bestimmt. Neben dem Grundsatz, daß in jedem Stand des Verfahrens die Einigung der Parteien den Vorrang hat, sichert die Schiedsstelle den Freiheitsraum der Beteiligten[31]. Das Vorgehen aller 3 Instanzen ist nach den Grundsätzen geordnet, die sich im kirchlichen Prozeßrecht und im modernen staatlichen Gerichtswesen bewährt haben: geordneter Instanzenzug, Unabhängigkeit und Qualifikation der Richter, Tatsachenermittlung von Amts wegen, weitgehende Rechte der Parteien und ihrer Beistände auf Information, Öffentlichkeit des mündlichen Verfahrens, Pflicht zur Urteilsbegründung.

2. Einige Grundentscheidungen der KVGO

Jede Planung einer kirchlichen VGB wird notwendigerweise Fragen zu entscheiden haben, die nicht nur eine einzige Antwort zulassen. Es gibt kein Modell für vg Rechtsschutz, das als absolut richtig erschiene, jedes andere demgegenüber als falsch. Auch die sogenannte „Natur der Sache" kann nur Grundzüge festlegen, nicht aber ein vollständiges Konzept. Einzelne Regelungen der KVGO, die grundsätzliche Weichenstellungen des Entwurfes darstellen, sollen nachfolgend eingehender erörtert werden.

a) Die Schiedsstellen als Teil des Instanzenzuges

Von mehreren Autoren ist die Schiedsstelle im Sinne der KVGO als Fremdkörper empfunden worden, als eine Institution, die in einem vg Verfahren keinen Platz habe[32]. Andere wieder haben die Schiedsstelle als bloße Hilfe zur Erarbeitung eines Kompromisses zwischen den Parteien mißverstanden[33].

Konzipiert ist die Schiedsstelle als eine gerichtsförmige Untersuchungs- und Beurteilungsinstanz, die sich von einem Gericht im strengen Sinn nur dadurch unterscheidet, daß ihr Spruch allein durch Zustimmung der Parteien, nicht aber gegen ihren Willen Rechtskraft erlangt. Es ist nicht Aufgabe der Schiedsstelle, zwischen den Parteien zu vermitteln — abgesehen von der allen Instanzen der Gerichtsbarkeit gestellten Aufgabe, die Einigung der Parteien zu fördern —, sie soll nicht den gemeinsamen Nenner der Interessen herausdiskutieren, sie soll nicht eine Lösung formulieren, auf die die Parteien voraussichtlich übereinkommen werden, sondern sie soll die Sach- und Rechtslage erforschen und daraus einen Spruch formulieren, der ein Urteil wäre, wenn er nicht der Annahme durch die Parteien bedürfte. Die Schiedsstelle wird am besten als ein VG beschrieben, dessen Urteil nicht durch die Entscheidungsgewalt der Richter rechtswirksam wird, sondern kraft Annahme durch die Parteien. Damit soll den Beteiligten die Möglichkeit gegeben werden, aus dem für ihren Fall geltenden Rechtszustand freiwillig, ohne Androhung hoheitlicher Auferlegung und Durchsetzung, die Konsequenzen zu ziehen und sich dem Recht entsprechend zu verhalten[34]. Dieses Konzept ist ohne Vorbild in bisherigen Prozeßordnungen, betont aber den Freiheitsraum des Christen und die Dienstfunktion des

---

[31] Vgl. dazu unten III 2 a.

[32] Z. B. *Krätzl* (Anm. 7) 247; *W. Geiger*, Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Internat. Kath. Zeitschrift (Communio) 3/1973, 269—283, hier 272—274.

[33] Z. B. *H. Flatten*, Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit (Anm. 3).

[34] Ausführlich findet sich dieser Gedanke dargelegt bei *Kl. Lüdicke*, Von Nutzen für die Kirche? (Anm. 3) 308; *ders.*, KVGO in: Synode — Ende oder Anfang (Anm. 3) 375—377; *ders.*, Stellungnahme, in: Internat. Kath. Zeitschrift (Communio) 2/1974, 188—189; ferner *P. Wesemann*, Fora Arbitrii Conciliationis (Anm. 3) bes. 190; *ders.*, De Iure Processuali (Anm. 3). Vom Konzept der KVGO unabhängig, aber im gleichen Sinne äußert sich *G. Tondi della Mura*, De instituto „iudicis conciliatoris" introducendo in jus processuale canonicum uti prima phasis ad controversiam componendam in foro judiciario, in: Monitor Ecclesiasticus 101 (1976) 328—335, bes. 330.

Rechtes in der Kirche. Ob der Appell an die Streitparteien, einen Rechtsspruch zu akzeptieren und ihren Freiheitsraum durch Anerkennung des Rechtes zu nutzen, gehört werden wird, kann nur eine Erprobung des Modells erweisen.

b) Klage statt oder nach Verwaltungsbeschwerde?

Die II. Abteilung der Apost. Signatur, die für Verwaltungsstreitverfahren zuständig ist[35], entscheidet nur über Fälle, die den Weg der Verwaltungsbeschwerde durchlaufen haben. Erst wenn ein Kläger seinen Anspruch zuletzt bei der zuständigen römischen Kongregation geltend gemacht hat und dort nicht zufriedengestellt worden ist, kann er vg klagen. Hätte dieses System nicht für eine diözesane VGB Vorbild sein sollen?

Die KVGO sieht vor, daß Klagegegner im vg Verfahren jener ist, der in Ausübung kirchlicher Funktion einen Rechtsbruch begangen hat. Das kann der Generalvikar sein, ebenso aber auch der Vorsitzende des Pfarrgemeinderates, der sich trotz entsprechenden Antrages weigert, den Pfarrgemeinderat einzuberufen oder die Behandlung eines bestimmten Themas zuzulassen. Es ist grundsätzlich denkbar, auch in solchen Fällen die Erschöpfung des Verwaltungsbeschwerdeweges zur Voraussetzung einer gerichtlichen Klage zu machen. Erst wenn der Bischof entschieden hätte, wäre dann gegen seinen Spruch eine Klage zulässig.

Ein solches System läßt sich auf diözesaner Ebene nicht durchführen. Und es wäre auch nicht im Sinne eines zügigen und effektiven Rechtsschutzes. Die Forderung nach Erschöpfung des Verwaltungsweges kann nicht konsequent durchgehalten werden, weil sich damit der Anspruch, den ein Kläger geltend macht, auf einen anderen Beklagten verschöbe. So kann jemand, der für den Kirchenbau seiner Gemeinde gespendet hat, von seinem Pfarrer eine Bescheinigung für das Finanzamt verlangen, nicht aber von seinem Bischof. Dieser könnte allenfalls den Pfarrer ermahnen, seine Pflicht zu tun. Anspruchsgegner bleibt aber der Pfarrer. Eine Klage gegen den Bischof wäre nicht begründet, er ist nicht der richtige Beklagte.

Dieses Beispiel steht für alle Fälle, in denen jemand in eigener Verantwortung kirchliche Funktionen ausübt. Dazu gehören alle höchstpersönlichen Verpflichtungen (wie die des Katecheten, die Züchtigung eines Kindes zu unterlassen) oder nicht übertragbaren Ansprüche (etwa gegen den Pfarrer oder Kirchenvorstand als Repräsentanten der juristischen Person Kirchengemeinde). Der Bischof kann nicht Klagegegner in Fällen sein, die zwischen einem Kläger und der Kirchengemeinde, dem Pfarrgemeinderat, einem kirchlichen Verein usw. strittig sind.

Daneben gibt es Konvenienzgründe, die gegen die Forderung nach Ausschöpfung des Verwaltungsweges sprechen. Bei einem solchen Konzept würde stets der Bischof Beklagter sein; die diözesane VGB würde nicht ausnahmsweise, sondern immer gegen Entscheidungen des Bischofs angerufen. Damit käme der Bischof, in dessen Vollmacht die diözesanen Gerichte urteilen, in die Rolle des einzigen Prozeßgegners in vg Verfahren[36].

Die Ausschöpfung des Verwaltungsbeschwerdeweges als Voraussetzung einer gerichtlichen Klage würde eine ungebührliche Verzögerung der Entscheidung bedeuten. Die Beschwerde gegen den Küster, der die Besucher der Werktagsmesse vor der Tür

---

[35] Siehe oben I.

[36] Dagegen würde die Schaffung von Regionalgerichten keine Abhilfe bedeuten. Wie die für solche Gerichte derzeit geltenden Normen „Ut causarum" der Apost. Signatur vom 28. Dezember 1970, AAS 63 (1971) 486—492, deutlich machen, fungieren auch überdiözesane Gerichte im Namen der Ordinarien, für deren Jurisdiktionsbereich das jeweilige Gericht errichtet ist. Es handelt sich nicht um delegierte Tribunale, die Aufgaben der päpstlichen Rechtsprechungsgewalt wahrnehmen, sondern bloß um die organisatorische Zusammenfassung von Diözesangerichten ohne Änderung ihrer Kompetenz.

der Kirche frieren läßt, bis die Sakristeiglocke ertönt, müßte erst den Pfarrer, dann den Generalvikar und schließlich den Bischof beschäftigen, ehe das Gericht angegangen werden könnte. Nach der KVGO ist es jedermann überlassen, ob er sein Recht auf dem Wege der Verwaltungsbeschwerde suchen will oder vor den Gerichten. Das eine dem anderen zwangsweise vorzuschalten, würde die Effektivität des Rechtsschutzes sehr vermindern.

c) Umschreibung der materiellen Zuständigkeit

Auch die Umschreibung der materiellen Zuständigkeit einer VGB wirft Probleme auf, für die es nicht nur eine Lösung gibt. Auf der Hand liegen 2 Möglichkeiten: ein Katalog mit enumerativer Aufzählung der Materien, in denen gerichtlicher Rechtsschutz geboten wird, oder eine Generalklausel. Beide Wege haben beträchtliche Vorteile. Ein Zuständigkeitenkatalog schafft Klarheit über die zu erwartenden Streitmaterien. Er erleichtert die Konzeption des Verfahrensganges und schließt die Gefahr einer Ausuferung der Klagebegehren aus. Die Generalklausel dagegen vermeidet Verengungen, läßt Raum für Streitgegenstände, die vielleicht gegenwärtig nicht im Blick sind, ist ohne Gesetzesänderung geeignet, sich verändernde Problemstellungen und Konfliktstoffe zu erfassen.

Die KVGO hat sich für die Generalklausel entschieden. Dabei waren aus der Zuständigkeit der VG Materien auszuscheiden, die vor die ordentlichen Gerichte gehören, die ausdrücklich anderen Gerichten zugewiesen sind, die sich aus der Natur der Sache heraus einer gerichtlichen Beurteilung entziehen, für die das diözesane Gericht keine Jurisdiktion besitzt. Daneben sollten bestimmte Materien unabhängig von Sachzwängen ausgeschieden werden. Diese Ziele hat die KVGO folgendermaßen verwirklicht: Durch die Generalklausel, daß der Verwaltungsrechtsweg „für alle Streitigkeiten aufgrund der Ausübung außergerichtlicher kirchlicher Funktionen gegeben" ist, „soweit die Streitigkeiten nicht durch allgemeines kirchliches Recht einem anderen Rechtsweg zugewiesen sind"[37], sind die Materien des ordentlichen Rechtsweges ausgegrenzt. Dorthin gehören Streitigkeiten, in denen Glieder der Kirche gegeneinander Rechtsverletzungen begehen, ohne dabei „kirchliche Funktionen" ausgeübt zu haben. Der Pfarrer, der den Auftrag zur Anfertigung eines Tabernakels für seine Kirche vergibt, übt kirchliche Funktion aus, nicht aber der, der seinen Gebrauchtwagen an den Küster verkauft[38]. Die Fassung der Generalklausel scheidet ferner richterliche Handlungen aus den Gegenständen vg Klagen aus.

Aus der Natur der Sache heraus unterliegen Lehrstreitigkeiten nicht gerichtlicher Überprüfung. Die Übereinstimmung einer Meinung mit der Lehre der Kirche ist keine Rechtsfrage, gehört daher nicht in die Kompetenz der Gerichte. Die diözesanen Gerichte besitzen sodann keine Jurisdiktion über Streitigkeiten in Ordenssachen, soweit sie der bischöflichen Jurisdiktion nicht zugänglich sind. Über den Rahmen einer

---

[37] § 27 (1) KVGO.

[38] Die Unterscheidung zwischen der Zuständigkeit der verschiedenen Zweige der Gerichtsbarkeit ist (da es den Zweig Verwaltungsgerichtsbarkeit eben erst gibt) noch nicht aufgearbeitet. In einem kurzen Aufsatz von *D. Staffa* (De distinctione inter iurisdictionem ordinariam et administrativam in iure canonico, in: EIC 31 (1975) 209—213 und PerRMCL 65 (1976) 5—11 wird hauptsächlich die Übernahme der italienischen staatlichen Abgrenzung abgelehnt. Dann aber bezeichnet Staffa die Verwaltungsgerichte als geeignet, „controversias inter privatos et publicam administrationem" zu entscheiden (212 bzw. 10). Das geht zumindest in dieselbe Richtung wie der in der KVGO gewählte Begriff der „Ausübung kirchlicher Funktionen" in Abgrenzung zum privaten Handeln. Zur Unterscheidung von privatem und amtlichem - hoheitlichen und nichthoheitlichem - Handeln vgl. *Kl. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechtes, Bd. I, Paderborn [11]1964, 211—212. Zum Stichwort „Ausübung kirchlicher Funktionen" vgl. *Kl. Lüdicke*, KVGO in: Synode — Ende oder Anfang (Anm. 3) 375.

VGB führt ferner die Prüfung der Gültigkeit von Rechtsnormen hinaus. Schließlich nennt die KVGO unter den Materien, für die der Verwaltungsrechtsweg nicht gegeben ist, Gottesdienst, Verkündigung und Spendung der Sakramente[39].
Damit trotz der Einschränkungen der Generalklausel die Gerichte nicht durch Klagen in Anspruch genommen werden, die keinerlei rechtliche Basis haben oder Ausdruck allgemeiner Unzufriedenheit, nicht aber eigener Rechtsbeeinträchtigung sind, sieht die KVGO eine wichtige Zulässigkeitsschranke vor. Jedwede Inanspruchnahme der VGB ist nur möglich, wenn der Kläger behauptet, ein eigenes Recht geltend zu machen. Mit diesem Erfordernis scheidet aus, daß jemand Rechte geltend macht, die ihm nicht zustehen. Ferner (und das ist von allergrößter Bedeutung für das gesamte System der KVGO) bedeutet diese Regelung, daß die Gerichte nur dort Rechtsschutz gewähren können, wo es Rechte gibt. Sie können kein Recht erfinden oder schaffen. Der Kläger muß glaubhaft machen, daß die Rechtsordnung den Anspruch gewährleistet, den er erhebt. Eine Klage auf Erteilung der Priesterweihe wäre durch das Gericht grundsätzlich abzuweisen, weil es keinen solchen Anspruch gibt. Die Einklagung der Beichtabsolution ist unzulässig, weil die Voraussetzungen für die Spendung des Bußsakramentes in einem gerichtlicher Erörterung unzugänglichen Raum liegen[40]. Kriterium der Zulässigkeit einer Klage ist, ob das Recht einen Anspruch der Art gewährt, den der Kläger erhebt. Solche Gewährleistungen gibt es auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, auch im Feld der Sakramentenverwaltung[41]. Ein Paar, dessen Ehe kein kanonisches Ehehindernis im Wege steht, hat einen Rechtsanspruch auf die Assistenz des eigenen Pfarrers. Dessen Weigerung kann Gegenstand einer Klage sein. Kann er für sein Verhalten einen rechtlich gesicherten Grund angeben, so wird die Klage abzuweisen sein. War aber seine Ansicht ausschlaggebend, daß man um der Rassenreinheit wegen kein Paar mit verschiedener Hautfarbe zur Ehe zulassen dürfe, dann wird die Klage begründet sein.

Mit der Zulassungsschranke des „verletzten eigenen Rechtes" ist der Verwaltungsrechtsweg vom rechtsfreien Raum getrennt. Zugleich ist aber der Rechtsschutz dort gewährleistet, wo Rechte bestehen, die in Ausübung kirchlicher Funktionen verletzt worden sein können.

d) Warum keine Definition des Verwaltungsaktes?

In Gesprächen ist immer wieder die Forderung erhoben worden, die KVGO müsse eine Definition dessen enthalten, was sie mit „kirchlichem Verwaltungsakt" bezeichnet. Dahinter kann ein systematisches Anliegen stehen: Man soll nicht mit Begriffen umgehen, deren Inhalt nicht klar ist. Es gibt ferner eine Begründung, die eine Klärung

---

[39] Die entsprechenden Normen finden sich in § 27 (2) Nr. 1—4 KVGO. Nr. 3, die sich auf Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenspendung bezieht, bedarf einer Erläuterung. Sie ist in den Text durch einen Antrag der Deutschen Bischofskonferenz (Nr. 5 der Drucksache 605 der 8. Vollversammlung) hineingekommen. Die Debatte darüber (vgl. Protokoll der 8. Vollversammlung, 46—53) hat klargestellt, daß Sinn dieses Antrages die Sicherung der rechtsfreien Räume in diesem Gebiet des kirchlichen Lebens war. Dabei sollte nicht über das geltende Recht hinaus ein rechtlicher Beurteilung nicht zugänglicher Bereich *geschaffen*, sondern lediglich ein bestehender gewahrt werden. Durch die Regelung des § 30 KVGO, auf den noch einzugehen sein wird, ist die Ausklammerung des rechtsfreien Raumes aus den Gegenständen gerichtlicher Nachprüfung bereits geschehen.

[40] Ein solches Ziel wäre auch im Verwaltungsbeschwerdeweg nicht zu erreichen. Die Erteilung der Absolution ist ein höchstpersönlicher Akt des angegangenen Beichtvaters. Der Beichtende kann sich lediglich einen anderen Priester suchen, nicht aber vom Bischof verlangen, daß er einen Priester zur Erteilung der Absolution verpflichte.

[41] Vgl. dazu z. B. *H. Schmitz*, Taufaufschub und Recht auf Taufe, in: Zeichen und Glaube, FS. f. B. Fischer, Zürich/Freiburg 1972, 253—268; *ders.*, Taufaufschub — rechtlich betrachtet, in: AkathKR 143 (1974) 443—447.

der Zuständigkeit der VG erstrebt: Eine VGB soll über Verwaltungsakte urteilen; die Definition des Verwaltungsaktes ist dann Grundlage der Zuständigkeitsbestimmung[42].

Dieser zweite Gesichtspunkt für die Forderung nach einer Definition des Verwaltungsaktes ist verständlich, geht aber am Grundsatz der Zuständigkeitsbestimmung nach der KVGO vorbei. Die kirchliche VGB soll nicht allein gegen das Handeln der kirchlichen Verwaltung angerufen werden (dann müßte der Verwaltungsakt als Ausübung kirchlicher Verwaltungsgewalt beschrieben und jede andere kirchliche Funktion dem ordentlichen Gerichtsweg zugeordnet werden), sondern gegen die Ausübung kirchlicher Funktionen schlechthin. Die Grenze zwischen ordentlicher und VGB soll nicht am Kriterium Verwaltungshandeln oder nicht ausgerichtet sein, sondern daran, ob eine Rechtsverletzung durch privates Handeln oder durch die Wahrnehmung einer kirchlichen Aufgabe geschehen ist[43].

Nach der KVGO bewirkt der Verwaltungsaktsbegriff nicht die Entscheidung, *ob* eine Klage vor die entsprechenden Gerichte gebracht werden kann, sondern *wie* sie dort zu behandeln ist. Erstrebt der Kläger die Aufhebung eines Verwaltungsaktes oder seinen Erlaß, dann sind spezielle Verfahrensnormen anzuwenden, die nicht gelten, wenn der Kläger nur eine einfache Leistung oder Unterlassung erstrebt, die nicht Verwaltungsakt ist. Aus den Spezialnormen ergibt sich einiges für die Beschreibung, nicht aber eine exakte Definition des Verwaltungsaktes.

Gegen einen Verwaltungsakt muß die *Behörde* um Prüfung der Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Entscheidung angegangen werden[44]. Daraus geht hervor, daß Autor eines Verwaltungsaktes nur eine Behörde sein kann. Der Widerspruch gegen ihre Entscheidung hat aufschiebende Wirkung[45]. Eine solche Regelung ist nur sinnvoll, wenn die angefochtene Maßnahme, der Verwaltungsakt, Rechtswirkung hat, wenn er also, solange er besteht, Wirkung für die Rechtsstellung des Betroffenen hat. Daraus ergibt sich das zweite Element einer Beschreibung des Verwaltungsaktes: er hat *rechtsverändernde Wirkung* für den Betroffenen. Das Gericht kann einen Verwaltungsakt nicht verändern. Die KVGO sieht vor[46], daß das Urteil einen rechtswidrigen Verwaltungsakt aufzuheben hat, wenn er den Kläger in seinen Rechten verletzt. Lautete das Klagebegehren auf Erlaß eines Verwaltungsaktes, dann kann das Urteil nicht über die Anordnung hinausgehen, den Kläger unter Beachtung der Rechtsauffassung des Gerichtes zu bescheiden[47]. In diesen Regeln kommt noch einmal die alleinige Autorschaft der Behörde zum Ausdruck wie auch die rechtsverändernde Wirkkraft des Verwaltungsaktes für den Betroffenen.

Warum nun also keine Definition des Verwaltungsaktes? Weil die Schwierigkeit, den Verwaltungsakt präzise und gut handhabbar zu umschreiben, zu groß ist im Vergleich zu dem Nutzen einer solchen Definition. Von ihr hängt nur eine relativ unbedeutende prozessuale Variante ab, nicht aber das Tätigwerden der Gerichte überhaupt. Daß eine Definition schwierig ist, soll nicht durch die Nennung aller der Elemente gezeigt werden, die in der weltlichen deutschen Verwaltungsrechtslehre strittig geblieben sind[48],

---

[42] Diesem Anliegen genügt etwa die Definition des Verwaltungsaktes in Art. 2 § 2 des Entwurfes für eine Kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern, abgedruckt in AkathKR 140 (1971) 59—73. Vgl. dazu *Krätzl* (Anm. 7) 245—246.

[43] Siehe vorstehend III 2 c. [44] Vgl. § 50 (1) KVGO.

[45] Vgl. § 56 (1) KVGO. [46] § 90 (1) und (2) KVGO.

[47] Lediglich in dem Fall, daß nur eine einzige Entscheidung der Verwaltungsbehörde rechtmäßig ist, kann das Gericht auch formulieren, wie der Kläger zu bescheiden ist. Aber auch dann kann es den Verwaltungsakt nicht selbst erlassen.

[48] Im Kommentar zur deutschen Verwaltungsgerichtsordnung von *Eyermann / Fröhler* (München [6]1974) löst der § 42 über die Verwaltungsaktsklagen 100 Seiten Kommentierung aus.

sondern daran, daß auch das römische Schema canonum de procedura administrativa [49] in can. 1 nicht mehr leistete als eine Benennung einiger Fälle von Verwaltungsakten, sonst aber den Begriff ebenfalls undefiniert gebrauchte[50]. Die Zeit für eine Definition ist nicht reif, und so kann und wird die Rechtsprechung ihren Teil zur Lehre vom Verwaltungsakt leisten.

3. Der Rechtscharakter der KVGO

Die KVGO ist durch die Gemeinsame Synode der westdeutschen Bistümer beschlossen worden. Allerdings besaß die Synode in dieser Materie keine Gesetzgebungskompetenz, auch nicht durch die Deutsche Bischofskonferenz als solche oder als Summe ihrer Mitglieder, die zu den Synodalen gehörten. Die Schaffung einer Gerichtsbarkeit, die von den Normen des allgemeinen Kirchenrechts abweicht, kann nicht ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles geschehen. Darum hat die Synode in ihrem Beschluß ein Votum an den Papst formuliert, entweder eine Rahmenordnung für die diözesane VGB zu erlassen, die dann durch die KVGO für die Bundesrepublik ausgefüllt werden könnte, oder der Deutschen Bischofskonferenz die Ermächtigung zu erteilen, eine kirchliche VGB einzurichten. Die Deutsche Bischofskonferenz wurde zugleich gebeten, von der Ermächtigung durch Errichtung einer VGB im Sinne der KVGO Gebrauch zu machen. Die Voten der Gemeinsamen Synode sind an den Hl. Stuhl weitergeleitet worden. Eine Antwort Roms auf das Votum zur VGB steht aber noch aus.

---

[49] Vatikan 1972.

[50] Zu den Bemühungen um eine Beschreibung des kirchlichen Verwaltungsaktes vgl. *H. Schmitz*, Der Beitrag der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur zur Lehre vom actus administrativus, in: Convivium utriusque iuris, FS. f. A. Dordett, Wien 1976, 195—208; ferner die Arbeiten des VI. Congresso Canonistico-Pastorale in Camerino v. 23. bis 27. September 1974, abgedruckt in: Monitor Ecclesiasticus 99 (1974) 3—253 (d. h. in Heft 3 und 4 des Jahrgangs, der mit Heft 3 eine neue Seitenzählung beginnt).

PARAMENTIK
aus dem
Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz/Donau
Kapuzinerstraße 40
Telefon 0 73 2 / 71 3 66

Neuanfertigung und
Reparatur
von Paramenten.

Schärpen,
Abzeichen,
Vereinsfahnen in Gold-,
Silber-,
Seidenstickerei

GERHARD FAHRNBERGER

Zum Stand des kirchlichen Eheprozeßrechtes heute

1976 ließ die Päpstliche Kommission für die Überarbeitung des CIC den Bischöfen ein „Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus" zur Stellungnahme zugehen, das eine Überarbeitung des Prozeßrechtes nach den Dokumenten des Vaticanum II. sowie nach den von der Bischofssynode 1967 gutgeheißenen „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant" darstellt[1]. Schon früher ist der gesamtkirchliche Gesetzgeber im Bereich des Eheprozeßrechtes tätig gewesen[2]. Die Kurienreform 1967/68 übertrug der Apost. Signatur die Aufgabe, für eine geordnete Rechtspflege in allen Bereichen zu sorgen, was die Aufsicht über die Ehegerichte, die früher der Sakramentenkongregation zustand, einschloß. Mit dem Rundschreiben über Stand und Tätigkeit der kirchlichen Gerichte (v. 28. 12. 1970) legte die Apost. Signatur den Bischofskonferenzen Nutzen und Notwendigkeit überdiözesaner Gerichte dar und schrieb einen jährlichen Tätigkeitsbericht vor. Die am gleichen Tag erlassenen Richtlinien für die überdiözesanen Gerichte regeln deren Einrichtung und Zusammensetzung[3].

Inhaltlich erfuhren die Normen des Eheprozesses infolge des nachhaltigen Wunsches der Canon Law Society of America auf regionaler Ebene eine Weiterentwicklung. Ein Reskript des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche (v. 28. 4. 1970) gestattete den Bischofskonferenzen der USA neue Prozeßnormen versuchsweise auf 3 Jahre (beginnend mit 1. 7. 1970). Die Apost. Signatur erließ ähnliche Normen für die Bischofskonferenzen Belgiens (10. 11. 1970), Englands und Schottlands (2. 1. 1971)[4]. Mit dem MP „Causas matrimoniales" (v. 28. 3. 1971) vereinfachte Paul VI. das Appellationsverfahren, um dem Vorwurf der langsamen Abwicklung der Eheprozesse zu begegnen. Dadurch erfuhr die Eheprozeßordnung für die Diözesangerichte zur Durchführung von Ehenichtigkeitsverfahren (v. 15. 8. 1936) bedeutende Abänderungen[5]. Das MP „Cum matrimonialium" (v. 8. 9. 1973) brachte ähnliche Normen zur Beschleunigung der Eheprozesse für die orientalischen Kirchen[6].

Auch auf die besonderen eherechtlichen Verfahren wurde nicht vergessen. Die alten Regulae servandae für die Durchführung der Verfahren zur Auflösung nicht vollzogener Ehen (v. 7. 5. 1923)[7] wurden von der Sakramentenkongregation (Instruktion v. 7. 3. 1972) mit Geltung für die lateinische Kirche und für die Orientalen entsprechend der Zuständigkeit dieser Kongregation angeändert[8]. Danach können die Bischöfe solche Prozesse selber einleiten, ohne vorher vom Apost. Stuhl Kompetenzen zu erbitten. Die weiterentwickelte Lehre von der Auflösbarkeit nichtsakramentaler Ehen durch einen päpstlichen Gnadenakt zu Gunsten des wahren Glaubens machte eine gesetzliche Regelung des Privilegium Paulinum (cc. 1120—1124) und über c. 1125 hinaus notwendig. Die Kongregation für die Glaubenslehre erließ am 6. 12. 1973 eine Instruktion und verfassungsrechtliche Bestimmungen[9], die das Unbehagen über zu weitherzige Gewährungen solcher Dispensen in der Vergangenheit zum Teil beseitigen, da in der neuen Ehe nun immer die Glaubensfreiheit des kath. Partners, sowie die kath. Taufe und Erziehung der Kinder gewährleistet sein müssen.

Hinter dieser regen Entwicklung stehen die Querelen über die lange Dauer und die schwerfällige Abwicklung der Eheprozesse, die auch den Gesetzgeber zur Erkenntnis führten, daß Abhilfe nötig sei[10]. Die für unsere Zeit zu langen Fristen (zwei Jahre für die 1. und ein Jahr für die 2. Instanz), die der CIC im Anschluß an das Tridentinum vorschrieb (c. 1620), werden in der Regel weit überschritten. Die Ursachen für diesen Übelstand sind vielfältig: Der Mangel an qualifiziertem Gerichtspersonal (wie Richter, die hauptberuflich in anderen Bereichen tätig sind, für Eheprozesse wenig Zeit erübrigen und nur selten den geforderten Grad des Lizentiates im Jus canonicum aufweisen), das Desinteresse vieler Zeugen, ja oft der Parteien selber, das lange Warten auf Gutachten, Verzögerungen durch die Anwälte

---

[1] Zu den „Principia" vgl. Communicationes 1 (1969), 77—100.
[2] Zur folgenden Übersicht vgl. Kirchliches Prozeßrecht. Sammlung neuer Erlasse. Eingeleitet von *H. Schmitz* (Nachkonziliare Dokumentation 39,) Trier 1976, 8—10.
[3] AAS 63 (1971), 480—486; 486—492.
[4] Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem. Collegit *I. Gordon*. Ed. altera. Romae 1972, 37—44; 45 f.; 46—48.
[5] AAS 63 (1971), 441—446. *H. Flatten*, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu proprio Papst Pauls VI. „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971. FS Kardinal Höffner, Köln 1971. *C. Lefebvre*, Il Motu proprio „Causas matrimoniales". Torino 1972.
[6] AAS 65 (1973), 577—581. [7] AAS 15 (1923), 389—436.
[8] AAS 64 (1972), 244—252. [9] Vgl. AkKR 142 (1973), 474—479.
[10] Vgl. *I. Gordon*, De nimia processuum matrimonialium duratione: Per 58 (1969), 491—496.

besonders dort, wo es noch keine staatliche Ehescheidung gibt[11]. Eine Teilschuld trägt das Verfahrensrecht selbst. Nicht umsonst fordern kritische Stimmen die Abschaffung der kirchlichen Ehegerichte[12]. Solche Meinungen gehen meist von übertriebenen Voraussetzungen und Erwartungen aus (als müsse jede gescheiterte Ehe eine Lösung auf dem Rechtsweg finden); oder es werden Lösungen gesucht, die den Rechtsbereich überschreiten (wie die Verlagerung des herkömmlichen Begriffs von Ehevollzug auf die existenzielle Ebene einer voll gelungenen Ehe), die dogmatische Fragen berühren (z. B. Lösungsgewalt der Kirche auch für sakramentale und vollzogene Ehen) oder ethische (wie die sittliche Verpflichtung eines zweifelhaft gültigen Ehebandes). Diese Fragen haben Gewicht, aber ihre erschöpfende Behandlung übersteigt die Möglichkeiten dieses Beitrags.

Selbst bei Beschränkung auf das Verfahrensrecht sind weitere Abgrenzungen notwendig. So kann der Inhalt der angeführten Gesetzgebung der letzten Zeit nicht zur Gänze behandelt werden. Auch auf die für die Praxis wichtigen Bestimmungen des MP „Causas matrimoniales" sei nur hingewiesen. Das MP änderte die Zuständigkeit der Gerichte (c. 1964 CIC), beseitigte das forum partis catholicae bei Mischehen, ersetzte den kirchlichen Haupt- und Nebenwohnsitz durch den „nicht bloß vorübergehenden Aufenthaltsort" (commoratio non precaria) als Zuständigkeitstitel. Dadurch wurde das unrealistische und ethisch fragwürdige Legaldomizil der nicht „rechtmäßig von ihrem Mann getrennten" Ehefrau abgeschafft, ebenso wie die Möglichkeit, unter den Gerichten mehrerer Nebenwohnsitze das günstigste auszuwählen. Es schuf neben dem forum contractus und der commoratio non precaria der aufgerufenen Partei ein neues forum probationum, weil die Tatsache, daß an einem Ort das meiste Beweismaterial zu erheben ist, einen neuen, jedoch an verschiedene Zustimmungen gebundenen Zuständigkeitstitel darstellt (MP n. IV). Es ging hinsichtlich der Besetzung der Gerichte nicht unumstrittene Wege, da es den Bischofskonferenzen die Möglichkeit einräumte, in 1. und 2. Instanz ein Kollegium aus zwei Geistlichen und einem Laienrichter zu bestellen und falls auch das nicht möglich ist, in Einzelfällen den Prozeß durch einen geistlichen Einzelrichter zu führen (MP n. V).

Von diesen Hinweisen abgesehen, möchte ich mich auf die Darstellung des gegenwärtigen Standes der Arbeiten am neuen Prozeßrecht beschränken, soweit er aus dem Entwurf von 1976 erkennbar ist[13], und diesen Stand in den wichtigeren Fragen mit den Wünschen der Fachgelehrten vergleichen.

1. *Das Klagerecht*

Das geltende Recht kennt einen Klagerechtsentzug bei Nichtkatholiken und bei schuldhaften Verursachern einer Ehenichtigkeit. Getauften Nichtkatholiken sollte das Klagerecht in Zukunft unbedingt gewährt werden; nicht nur die heutige ökumenische Gesinnung, sondern auch die Gerechtigkeit verlangt es. Kann doch ein Exkommunizierter nach c. 1654 § 2 CIC klagen, und ein gutgläubiger Nichtkatholik ist nur durch eine Sperre und nicht durch Bann an der vollen Kirchengliedschaft gehindert. Da nach heutiger ekklesiologischer Sicht den Rechtsordnungen der nichtkatholischen christlichen Kirchen im Ausmaß der vorhandenen gemeinsamen ekklesiologischen Bauelemente eine gewisse Legitimität zukommt, und da dem Klagerecht möglicherweise ein in der Personwürde gründendes Naturrecht zugrunde liegt, ist es zu begrüßen, daß das ius condendum nicht nur den nichtkatholischen Christen, sondern auch den Ungetauften das Klagerecht gewähren möchte[14].

Die Interpretationsschwierigkeiten jener Gesetzestexte, die dem schuldhaften Verursacher einer Ehenichtigkeit das Klagerecht entziehen (c. 1971 § 1 n. 1 CIC und

---

[11] *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 507—551; 551—561. *J. E. Borao*, De simplificatione rocessus: Per 65 (1976), 633—643. *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda: Per 65 (1976), 645—657. *C. Lefebvre*, De iudiciali processu simplificando: Per 65 (1976), 659—669.

[12] *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 644—668.

[13] Pont. Commissio C. I. C. recognoscendo: Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus (= Entwurf 1976). Typ. Pol. Vat. Romae 1976. Dieser Entwurf ging mit einer mit 3. 11. 1976 datierten Notificatio des Kardinals P. Felici den Bischöfen und anderen Beratungsorganen zu mit der Bitte um Stellungnahme bis Ende September 1977. *H. Flatten*, Der Eheprozeß im Entwurf zum künftigen Codex Juris Canonici. AKKR 146 (1977) 36—73.

[14] Entwurf 1976, Praenotanda, nn. 10 und 52 b. *A. Sabattani*, De iure processuali recognoscendo: Communicationes 2 (1970), 185; 189.

Art. 37 § 1 EPO) sind bekannt. Weder 10 authentische Interpretationen noch 4 amtliche Antworten der Glaubenskongregation konnten die Auslegungsschwierigkeiten bei c. 1971 CIC beseitigen, und Art. 35–39 EPO haben zur Klärung der Wirrnis nicht gerade beigetragen. Da die Interpretationen um die Frage kreisen, wann jemand als unmittelbare und arglistige Ursache (causa directa et dolosa) einer Ehenichtigkeit angesehen werden muß, wird klar, daß der rechtlichen Maßnahme des Klagerechtentzugs eine sittliche Forderung zugrundeliegt: jedem, der in arglistiger Weise von vornherein eine Ehenichtigkeit verursacht, um sich zu gegebener Zeit von der mißliebig gewordenen Ehe wieder befreien zu können, soll der Weg zum Gericht erschwert werden. Nur kommt eine solche unethische Handlungsweise in der angegebenen Deutlichkeit kaum jemals vor; auch mit der Möglichkeit echter Reue muß gerechnet und diese im Rechtsbereich berücksichtigt werden. Darum entspricht zwar der gegenwärtig geübte Ausweg der Promotorklage gemäß Art. 37 und 38 EPO (wenn beiden Partnern das Klagerecht fehlt oder der unschuldige Teil nicht klagen will) dem gesunden Rechtsempfinden, nicht aber der Aufgabe des Kirchenanwalts; denn das Ärgernis, das aus öffentlichem Interesse durch einen Prozeß beseitigt werden soll, besteht in vielen Fällen überhaupt nicht, weil die Ungültigkeit der Ehe nicht bekannt ist oder die Menschen heute nicht Ärgernis nehmen, wenn zwei Partner nur zivil verheiratet sind[15].

Da ein dauernder Entzug des Klagerechts wegen einer einmal vorsätzlich verursachten Ehenichtigkeit dem gesunden sittlichen Empfinden widerspricht, darf die Absicht des Entwurfes 1976, aus sittlichen Gründen keine Beschränkung des Klagerechts mehr zu statuieren, voll bejaht werden[16]. Das neue Recht möchte sogar aus gesundem Mißtrauen gegen eine „Reue nach Vorschrift" auf juristisch feststellbare Zeichen der Reue verzichten und die Frage der echten Umkehr der Seelsorge überlassen. Durch den Wegfall des ethisch begründeten Klagerechtsentzugs bekommt auch der Kirchenanwalt sein eigentliches Aufgabengebiet wieder zurück: die Ehe dort einzuklagen, wo der Schutz des öffentlichen Wohles es verlangt, weil ihre Nichtigkeit auf einem an sich öffentlichen Sachverhalt beruht, eine Eheheilung aber nicht möglich oder nicht verantwortbar ist[17].

2. Die Klageschrift

Bei der Entscheidung über Annahme oder Ablehnung der Klageschrift können die Interessen der Partei und des Gerichts leicht in Widerspruch geraten. Das Gericht muß unbegründete und aussichtslose Klagebegehren zurückweisen können. Der Antragsteller muß Sicherheit haben, daß begründete Ansuchen nicht zurückgewiesen werden, da es sonst zu einer Rechtsverweigerung käme. Als Sicherheitsvorkehrung gegen eine Rechtsverweigerung behält das geltende Recht die Entscheidung über Annahme oder Ablehnung der Klageschrift dem Richterkollegium vor (Art. 61 und 62 EPO) und verlangt im Falle der Ablehnung eine entsprechende Begründung (c. 1709 § 1 CIC). Außerdem hat diese Entscheidung möglichst schnell gefällt zu werden. Das Recht des Antragstellers, bei Schweigen des Gerichts über eine Monatsfrist hinaus auf Entscheidung drängen zu können (c. 1710 CIC), deutet eine praktisch bestehende Schwierigkeit an: nicht immer können die oft nicht am Gerichtsort tätigen Synodalrichter ihre Gutachten so rasch ausarbeiten und termingerecht mit dem Vorsitzenden zur 1. Sitzung zusammenkommen. In der Praxis spricht die Annahme der Klageschrift meist der Vorsitzende allein aus und holt nachträglich die Zustimmung der beisitzenden

---

[15] *A. Scheuermann*, Vorschläge zum kirchlichen Eheprozeßrecht: AkKR 136 (1967), 14 f.
[16] *J. E. Borao*, De simplificatione processus, 637. *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda, 648.
[17] Entwurf 1976, Praenotanda, n. 52 ac. *H. Flatten*, Der Eheprozeß, 48 f.

Richter ein; nur im Falle der Ablehnung findet ein kollegialer Akt statt. Der Wunsch wurde laut, daß der Vorsitzende auch eine Ablehnung allein aussprechen könne. Am 30. 5. 1938 hatte die Sakramentenkongregation dem Erzbischof von Mailand geantwortet, der Gerichtsvorsitzende könne durch Verfügung allein eine Klageschrift zurückweisen, wenn er Gründe angeben könne, die offenkundig sind, und er dem Antragsteller das Rechtsmittel der Beschwerde an das Richterkollegium in der Verfügung anbiete. Im Falle der Beschwerde sei nach dem vorgesehenen Rechtsweg vorzugehen[18].

Wünschen entsprechend[19] und Gegenstimmen widersprechend[20], will der Entwurf 1976 den angegebenen Weg in das gesamtkirchliche Recht einführen; er sieht außerdem ein zielführendes Mittel zur Verfahrensbeschleunigung vor: nach einmonatigem Schweigen des Gerichtsvorsitzenden soll die antragstellende Partei insistieren können; schweigt der Vorsitzende weiter, gilt die Klageschrift nach 5 Tagen als angenommen[21]. Der Entwurf 1976 führt unter den erschöpfend angeführten Abweisungsgründen auch den Fall an, daß das Klagebegehren eines jeden Fundaments entbehrt und keine Aussicht besteht, daß ein solches im Lauf des Verfahrens je einmal auftaucht[22]. Damit ist klargestellt, daß die Untersuchung der Klageschrift nicht nur die formalen Fragen (Klagerecht, Gerichtszuständigkeit) zu umfassen hat, sondern auch die Klagebegründung und das entsprechende Beweisangebot. Eine Klageschrift soll darum nicht bloß „Nichtigkeitsanzeige" sein, sondern eine Darstellung der Geschichte der Ehe in den prozeßentscheidenden Phasen enthalten, sowie ein auch inhaltlich zufriedenstellendes Beweisangebot, was die Mitwirkung eines von der Diözese selbst bestellten und entschädigten Parteienanwalts in der Regel voraussetzt[23].

3. *Die Vereinfachung der Streitfestlegung*

Das Institut der Streitfestlegung stammt aus dem römischen Recht und war ein Parteienvortrag vor dem Richter, in dem der Kläger seine Forderungen vorbrachte und die Gegenpartei widersprach, womit der Streitgegenstand des Verfahrens fixiert war[24]. Die Übertragung dieses Rechtsinstituts auf den kirchlichen Eheprozeß machte aber die wirklichkeitsfremde Voraussetzung, als würde ein Partner gegen, der andere für die Gültigkeit der Ehe kämpfen. In den meisten Fällen bitten jedoch beide Partner um Feststellung der Nichtigkeit ihrer Ehe und stehen im Widerspruch nur zum Ehebandverteidiger. Die Parteien kennen das kirchliche Recht kaum, so daß ihr Anwalt oder das Gericht den entsprechenden Nichtigkeitsgrund aus der vorgebrachten Klagebegründung erst herausfinden muß. Da nicht die abstrakte Gesetzesnorm, sondern die rechtserheblichen Tatsachen die Klage begründen und spezifizieren, möchte der Rotaauditor J. M. Pinto die Streitfestlegung überhaupt an den Abschluß des Beweisverfahrens verlegen und sie mit der Sachbesprechung verbinden[25]. Da die Streitfestlegung aber die Zielrichtung der ganzen Beweiserhebung bestimmt, ist der Vorschlag A. Scheuermanns vorzuziehen: keine eigene Ladung der Parteien zur Streitfestlegung vor ihrer Einvernahme, sondern Verbindung der Streitfestlegung mit den nacheinander erfolgenden Einvernahmen der klagenden und der nichtklagenden Partei, denen der Streitpunkt klargelegt und Möglichkeit zu Ergänzungen, Einschränkungen oder

---

[18] Veröffentlicht in Il Monitore Ecclesiastico 50 (1938), 217. *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 683 f.

[19] Z. B. *A. Scheuermann*, Vorschläge, 20. *H. Flatten*, Der Eheprozeß, 49—51.

[20] *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda, 649.

[21] Entwurf 1976, Praenotanda, nn. 18 u. 19.

[22] Entwurf 1976, c. 141 § 2 u. § 4. Ähnlich bereits Art. 63—65 EPO.

[23] *J. Borao*, De simplificatione processus, 637 f. Anders *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda, 647.

[24] *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise. Wien 1971, 52 f.

[25] *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda, 650.

Zustimmung gegeben wird. Nach der Parteieneinvernahme und nach Einsicht des Ehebandverteidigers soll der Vorsitzende den Streitgegenstand endgültig formulieren, bzw., wenn er vom vorher festgelegten Streitpunkt abweicht, das Richterkollegium[26]. Die Normae pro USA, die Anwaltszwang vorsehen, sehen bei einhelliger Bitte der Parteien um Nichtigkeitserklärung eine Formulierung des Nichtigkeitsgrundes durch den Parteienanwalt vor, bei Widerspruch der aufgerufenen Partei durch den Richter, der Parteienanwalt und Ehebandverteidiger zu hören hat[27].
Der Entwurf 1976 sieht eine Festlegung des Streitpunktes von Amts wegen innerhalb von 10 Tagen nach Annahme der Klageschrift durch richterliche Verfügung vor, die allerdings den Nichtigkeitsgrund ausdrücklich enthalten muß. Widerspricht die nichtklagende Partei, so hat eine ausdrückliche Streitfestlegung stattzufinden[28]. Damit ist sowohl der Vereinfachung gedient als auch dem Kontradiktionsprinzip, wo Widerspruch vorliegt. Die Erleichterung der Möglichkeit, vor Aktenschluß einen neuen Nichtigkeitsgrund hinzuzufügen, erscheint jedoch dringend geboten[29].

4. Prozessuale Ebenbürtigkeit von Bandanwalt und Parteienvertreter

Im geltenden Recht überwiegen die prozessualen Handlungsmöglichkeiten des Bandanwaltes die des Parteienvertreters. Das kommende Prozeßrecht möchte eine prozeßrechtliche Gleichstellung beider Gerichtsfunktionäre erreichen, indem es beiden in gleicher Weise das Recht einräumt, bei der Einvernahme der Parteien, Zeugen und Sachverständigen anwesend zu sein und vor der Prozeßoffenlegung in das Beweismaterial Einsicht zu nehmen. Nur in Ausnahmefällen kann der Richter eine geheime Vorgangsweise beschließen und den Parteienvertreter ausschließen. Es gibt jedoch Beschwerdemöglichkeit an das Kollegium, falls ein solcher Beschluß ungerechtfertigt erscheint[30]. Die Möglichkeit, daß Ehebandverteidiger und Parteienvertreter bei der Einvernahme der Parteien und Zeugen selber Fragen stellen können, sieht der Entwurf 1976 nicht als Regel vor; allerdings kann das Partikularrecht von der Regel, daß der Richter die Befragung vornimmt, Ausnahmen gestatten. Bei der Zeugeneinvernahme jedoch können die anwesenden Parteien, ihre Rechtsbeistände, Kirchenanwalt und Ehebandverteidiger ihre Fragen durch den Richter stellen lassen, wie es außer für die Parteienanwälte bereits der CIC vorgesehen hatte[31]. Vom Recht des Bandanwaltes, dem Richter vor der Einvernahme verschlossen und versiegelt Interrogatorien für Parteien und Zeugen zu überreichen, die erst vor den Augen der Vernehmungspersonen geöffnet werden dürfen (was wegen mangelnder vorausgehender Informationsmöglichkeit des Richters nicht unbedingt der Wahrheitsfindung dienen mußte), ist im Entwurf 1976 nicht mehr die Rede[32]. Wie dieses Schweigen zu verstehen ist, könnte aus n. 13 der Normae pro USA. erschlossen werden, wo bestimmt wird, daß die vom Richter zu stellenden Fragen in den Informationen und Anträgen gründen müssen, die Ehebandverteidiger und Parteienanwalt beigebracht haben. Die genannte regionale Norm sieht sogar die Möglichkeit einer unmittelbaren Befragung von Parteien und Zeugen durch Bandverteidiger und Anwalt vor unter der Leitung des Richters. Wenn das entsprechende Verhandlungsgeschick des Vernehmungsrichters gegeben ist, kann diese Vorgangsweise sicher der Wahrheitsfindung dienlich sein[33].
Unbedingt zu begrüßen ist, daß der Entwurf 1976 c. 1968 n. 1 CIC bzw. Art. 70

---

[26] *A. Scheuermann*, Vorschläge, 20 f.
[27] Normae pro USA, nn. 8, 10, 11. *C. Lefebvre*, De procedura in causis matrimonialibus concessa conferentiae Episcopali USA: Per 59 (1970), 576 f.
[28] Entwurf 1976, Praenotanda, n. 54. *H. Flatten*, Der Eheprozeß, 52 f.
[29] *C. Lefebvre*, De iudiciali processu simplificando, 667.
[30] Entwurf 1976, Praenotanda, n. 55; c. 342 (novus) u. c. 203.
[31] Entwurf 1976, cc. 171 § 2 u. 205. Vgl. c. 1773 CIC.
[32] C. 1968 n. 1 CIC; Art. 70 § 1 n. 1 u. Art. 101 EPO.
[33] *C. Lefebvre*, De procedura, 578 f., 580 f. Kritisch *H. Flatten*, Der Eheprozeß, 53—56.

§ 1 n. 1 EPO nicht mehr enthält, so daß in Zukunft der Richter selbst die Interrogatorien zu fertigen hat. Denn die Fragestellung hat der Wahrheitsfindung zu dienen, die Aufgabe des Richters ist, während der Bandanwalt Partei ist und für die Gültigkeit der Ehe zu kämpfen hat. Zusatzfragen kann er ebenso wie die Parteienvertreter vorlegen. Wichtig wäre für die Praxis ein Abgehen von der Schablonenhaftigkeit der Fragen und von einer zu detaillierten Frageweise, durch die Lebensvorgänge zerrissen werden und eine zusammenhängende Darstellung des Sachverhaltes nicht erreicht wird, was aber zu wünschen wäre[34].

5. *Die gesetzlichen Beweisregeln im geltenden Prozeßrecht und die Wünsche an das künftige Recht*

Freie Beweiswürdigung muß die Regel sein. Denn nur dann, wenn die Richter einen Ermessensspielraum haben, können sie angesichts der Vielfalt der Fälle den jeweils geeignetsten Weg der Wahrheitsfindung beschreiten. Andererseits gibt es allgemein anerkannte menschliche Erfahrungen, die in feststehenden menschlichen Verhaltensweisen gründen, mit denen unbedingt gerechnet werden muß, sollen Willkür und Leichtfertigkeit bei der freien Beweiswürdigung ausgeschlossen sein. Diese feststehenden Verhaltensweisen bilden den Berechtigungsgrund für die gesetzlichen Beweisregeln, die aber die Gefahr formalistischer Vorgangsweise und bloßer Zählung statt Würdigung des inneren Gewichts der Argumente in sich schließen. Nicht grundsätzlich, wohl aber in ihrer im geltenden Recht vorhandenen Gestalt sind die gesetzlichen Beweisregeln ins Schußfeld der Kritik geraten, sowohl was das Parteiengeständnis als auch was den Zeugenbeweis betrifft.

Da das Parteiengeständnis dem eigenen Interesse der Parteien dient, ist es begreiflicherweise vom gesetzlichen Verdacht belastet. Das außergerichtliche Geständnis des gegen die Gültigkeit der Ehe kämpfenden Partners selbst zu unverdächtiger Zeit bildet bloß eine Beweisstütze (Art. 116 EPO), während c. 1751 CIC dem gerichtlichen Parteiengeständnis jede Beweiskraft in Verfahren abspricht, wo das öffentliche Wohl berührt wird, was bei Eheprozessen immer der Fall ist (Art. 117 EPO). Diese gesetzlichen Beweisregeln haben zur Folge, daß in Nichtigkeitsverfahren, wo es um bedingten oder bloß vorgetäuschten Ehewillen geht, ein negatives Urteil gefällt werden muß, obwohl die Aussagen der Parteien vor Gericht in jeder Hinsicht glaubwürdig waren; nur stand ihnen kein Zeuge und kein anderes Beweismittel zur Verfügung. Umgekehrt beschwört eine zahlreiche Zeugenschar oft die Gefahr herauf, daß das Gericht den gesetzlichen Verdacht allzu rasch als überwunden ansieht, obwohl eine weniger mechanische und mehr wertende Betrachtung der Zeugenaussagen nicht alle Zweifel am Gelingen des Beweisweges ausräumen hätte können. Der Wunsch nach Aufwertung des gerichtlichen Parteiengeständnisses wird darum verständlich. Vom Naturrecht her ist es durchaus möglich, daß das Geständnis beider Partner oder sogar eines Partners volle moralische Gewißheit von der Ehenichtigkeit erbringt, wenn die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit der Parteien über jeden Zweifel erhaben sind und gegen sie kein vernünftiger Zweifel erhoben werden kann[35]. Übt die gesetzliche Beweisregel in diesem Fall auf die Richter einen Zwang aus, gegen ihr Gewissen ein negatives Urteil zu fällen, so offenbart sich ein Versagen der geltenden Beweislehre, das mit dem geistlichen Charakter der kirchlichen Gerichte schwer vereinbar ist. Schließlich kann in Nichtvollzugsverfahren die beeidete gerichtliche Parteienaussage einen echten Beweis erbringen, wenn nur kein Zweifel an der Glaubwürdigkeit besteht, und die Rechtsprechung in Furcht-und-Zwang-Prozessen mißt den Aussagen der gezwungenen Partei gegen c. 1751 CIC bedeutendes Gewicht

[34] *A. Scheuermann*, Vorschläge, 25 f.
[35] *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, 56. *A. Scheuermann*, Vorschläge, 28—30.

bei, da innerseelische Vorgänge am besten von der betroffenen Partei selbst kundgegeben werden können. Die vom Hl. Offizium erlassenen Regulae servandae a Vicariatu Apostolico Sueciae in pertractandis causis super nullitate matrimonii acatholicorum (v. 21. 6. 1951) gestehen zu, daß (vom Naturrecht allein aus gesehen) das gerichtliche Geständnis beider oder sogar eines Partners volle und wahre moralische Gewißheit von der Ungültigkeit der Ehe ergeben kann, vorausgesetzt, daß kein vernünftiger und begründeter Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Parteien erhoben werden kann[36].

Den angeführten Argumenten kann sich der Entwurf 1976 nicht verschließen. Dem gerichtlichen Geständnis soll nach dem klugen Ermessen des Richters „aliqua vis probandi" zukommen. In Fällen aber, die das öffentliche Wohl berühren (somit in allen Eheprozessen) soll dem gerichtlichen Geständnis jedoch keine volle Beweiskraft zukommen, außer es würden andere Elemente dazutreten, die es voll bekräftigen[37].

Ähnliche Argumente lassen sich auch gegen die gesetzliche Beweisregel des c. 1791 § 2 CIC anführen. „Zwei oder drei Zeugen" ist nicht nur eine unjuristische Ausdrucksweise, sondern engt die naturrechtlich sicher vorhandene Möglichkeit ein, daß in Einzelfällen auch ein Einzeugenbeweis moralische Gewißheit begründen kann. Die angeführten übrigen Qualifikationen, daß Zeugen gegen jeden Einwand erhaben seien, aufgrund eigener Wahrnehmung aussagen und in den Aussagen miteinander übereinstimmen müssen, zeigen ohnedies, daß Zeugen gewogen und nicht gezählt werden müssen. C. 1791 § 2 fehlt darum im Entwurf 1976 mit Recht, während die Möglichkeit eines Einzeugenbeweises aus c. 1791 § 1 über den Amtszeugen hinaus auf jene Fälle ausgedehnt wird, wo besondere sachliche oder persönliche Umstände einen Einzeugenbeweis als geeignet erscheinen lassen. Im übrigen verzichtet der Entwurf 1976 darauf, in der religiösen Betätigung oder ihrem Fehlen ein Bewertungskriterium für den Zeugen zu sehen, was immer ein trügerisches Kriterium war; ebenso verzichtet er auf die Erstellung eines Katalogs ungeeigneter oder verdächtiger Zeugen, weil auch diese Merkmale keine überzeugenden Wertungsgründe darstellen[38]. Eine Abkehr von der bloßen Zahl und von oberflächlichen Merkmalen bei der Zeugenbeurteilung läßt sich feststellen, vielleicht auch ein tieferes Bewußtsein von der Problematik des Zeugenbeweises überhaupt; nicht umsonst zieht der Entwurf 1976 in der Reihung den Dokumentenbeweis vor.

6. Die Sachbesprechung: Schriftlichkeit oder Mündlichkeit des Verfahrens?

Im geltenden Recht ist die Schriftlichkeit sowohl für die Sachbesprechung (Art. 179–185 EPO; cc. 1862–1865 CIC) als auch für die richterlichen Urteilsvoten (Art. 198 § 2 EPO) vorgeschrieben, wenn auch das Prinzip der Mündlichkeit bei der richterlichen Urteilssitzung in ergänzender Weise zugelassen ist (Art. 198 § 3, 4 EPO). Ebenso kann der Vorsitzende vorher schon nach Einhändigung der letzten Erwiderung von Amts wegen oder auf Antrag des Bandanwaltes oder einer Partei eine mündliche Besprechung der Prozeßsache erlauben und anberaumen unter Leitung des Vorsitzenden und Beiziehung eines Notars, der auf Verlangen des Vorsitzenden oder der Parteien die behaupteten Punkte, Eingeständnisse und Ergebnisse im Zusammenhang schriftlich festzuhalten hat (Art. 186 EPO; c. 1866 CIC). Gebrauch gemacht wird von dieser Möglichkeit jedoch kaum.

Der Entwurf 1976 hält an der Schriftlichkeit der Sachbesprechung als Regel fest, läßt jedoch eine mündliche Sachbesprechung nicht bloß als Ergänzung zu, sondern überläßt es dem Urteil des Richters (die Zustimmung der Parteien vorausgesetzt), eine

---

[36] L'Année canonique 8 (1963), 332. *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 692.
[37] Entwurf 1976, c. 178 § 1 u. § 2. Praenotanda, n. 29. *H. Flatten*, Der Eheprozeß, 59–64.
[38] Entwurf 1976, c. 192 u. c. 221; *A. Scheuermann*, Vorschläge, 30. *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, 57.

mündliche Verhandlung vor versammeltem Gerichtshof statt des Austausches der Schriftsätze zuzulassen[39]. Bei Ehenichtigkeitsverfahren bedeutet das Anwesenheit des Richterkollegiums, Ladung von Bandanwalt und Parteienvertreter sowie Zugehörigkeit des Untersuchungsrichters zum Richterkollegium[40].

Eine weitergehende Zulassung der mündlichen Prozeßführung findet sich im Entwurf 1976 innerhalb des in das Prozeßrecht des CIC neu einzuführenden „Processus contentiosus summarius", der auf die Constitutio „Saepe" Clemens' V. zurückreicht und sich in neuerer Zeit im Codex Orientalis für Streitsachen geringerer Bedeutung (die keinem Kollegialgericht vorbehalten sind) vorfindet[41]. Unter Beibehaltung aller prozessualen Wesenselemente (Kontradiktionsprinzip, Klage und Gegenklage, Beweiserhebung, Beweisoffenlegung, Sachbesprechung und Urteil mit Begründung) möchte dieses Verfahren vor allem der rascheren Abwicklung dienen, weswegen die mündliche Prozeßführung weitgehend zugelassen wird. Mittelpunkt dieses Verfahrens ist daher die Sitzung (audientia) des Gerichtshofes, in der sowohl Beweiserhebung (durch Vernehmungen usw.), als auch Beweisoffenlegung und Sachbesprechung vor dem Richter stattfinden, da alle Schritte vor den anwesenden Parteien und ihren Anwälten geschehen. Für die notwendige Dokumentation hat der Notar zu sorgen, der das Wesentliche des Streitfalles schriftlich zusammenzufassen hat[42]. Für die Ehenichtigkeitsverfahren wird dieser Weg allerdings nur wenig Hilfe bringen, da nach gesamtkirchlichem Recht nur Trennungsverfahren, Zwischensachen und Klagen auf Urteilsnichtigkeit im summarischen Verfahren behandelt werden können. Die regionale Gesetzgebung wird den Gegenstandsbereich erweitern können, allerdings nicht auf Verfahren hin, die das gesamtkirchliche Recht von der summarischen Behandlung ausschließt, wie es bei Ehenichtigkeitsverfahren der Fall ist[43].

Schließlich soll nach dem Entwurf 1976 innerhalb des Eheprozesses ein eigener „Processus matrimonialis summarius" Platz finden, der das Verfahren „De casibus exceptis" des CIC (cc. 1990–1992) bzw. das dieses gegenständlich erweiternde Verfahren „De regulis in casibus specialibus" im MP Pauls VI. (nn. X–XIII) ersetzen soll. Dieses neue Kurzverfahren sieht gegenüber dem MP nur zwei unbedeutende Änderungen vor, ein Appellationsrecht nicht nur für den Bandanwalt, sondern auch für die sich durch die Entscheidung der 1. Instanz beschwert fühlende Partei, sowie die Zuständigkeit des Offizials (in Zukunft Vicarius iudicialis genannt) anstelle des Ordinarius, was dem gerichtlichen Charakter des Verfahrens und der tatsächlichen Praxis entspricht, nach der der Ordinarius meist gemäß Art. 228 EPO den Offizial mit diesen Verfahren beauftragt. Kritik ist nicht am Verfahrensablauf (der durch cc. 1990–1992 CIC schon feststeht) zu üben, sondern am eingeschränkten Gegenstandsbereich, der die Erleichterung des Kurzverfahrens auf ein Minimum schrumpfen läßt. Wenn auch n. X des MP Causas matrimoniales das summarische Verfahren gegen c. 1990 CIC auf sämtliche trennende Ehehindernisse ausdehnt, sofern diese durch eine einwandfreie Urkunde bewiesen sind und mit Sicherheit keine Dispens erfolgt ist, so treffen diese Voraussetzungen bei den bisher in c. 1990 nicht erfaßten Hindernissen (mangelndes Alter, Impotenz, raptus, crimen, öffentliche Ehrbarkeit, gesetzliche Verwandtschaft) doch nur bei Altersmangel und gesetzlicher Verwandtschaft zu, was für die Praxis ziemlich bedeutungslos ist. Die im MP ebenfalls erfolgte Ausdehnung des summarischen Verfahrens auf substantielle Fehler bei der Einhaltung der kanonischen Form und auf das Fehlen eines gültigen Mandats bei der Eheschließung durch einen Stellvertreter (n. XI) bringt für die Praxis auch keine Erleich-

[39] Entwurf 1976, c. 261; Praenotanda, n. 38.
[40] *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, 74. [41] Entwurf 1976, Praenotanda, n. 46.
[42] Entwurf 1976, cc.325–330; c. 332; Praenotanda, nn. 47 u. 49.
[43] Entwurf 1976, cc. 318 u. 354; Praenotanda, nn. 48 u. 59.

terung, da Ehen kaum durch Stellvertreter geschlossen werden, und der hauptsächliche Fehler bei der kanonischen Form, die fehlende Trauungsvollmacht beim assistierenden Priester, nach dem kommenden Sakramentenrecht unter bestimmten Voraussetzungen durch Suppletion oder Sanation geheilt werden soll[44].
So bleibt als wichtigste vorgesehene Neuerung die Möglichkeit der mündlichen Sachbesprechung anstelle des Austausches von Schriftsätzen, wodurch eine bedeutende Verfahrensverkürzung zu erwarten ist[45]; durch den Verzicht auf das bei Schriftlichkeit notwendige genaue Aktenstudium und die überlegte Formulierung der Argumentation entstehen aber auch Gefahren[46].

7. Verletzung der Formvorschriften und Urteilsnichtigkeit

Die prozessualen Verfahrensvorschriften dienen der Rechtsschutzgewährung und letztlich dem Schutz der subjektiven Rechte der Parteien. Darum muß jede Verfahrensordnung nicht nur Rechtsmittel gegen ein inhaltlich ungerechtes Urteil enthalten, wie die Berufung als ordentliches und die Wiedereinsetzung in den vorigen Stand als außerordentliches Rechtsmittel, sondern auch solche gegen ein formal ungültiges Urteil, das entweder durch einen vorausgehenden Prozeßfehler (Verfahrensmangel) oder durch einen Urteilsmangel selber verungültigt wird.
Das geltende Recht (c. 1892 CIC) qualifiziert ein Urteil als unheilbar nichtig, wenn dem Verfahren die Grundelemente zur Begründung eines Prozeßverhältnisses fehlten, wie bei Fehlen der Gerichtsgewalt wegen absoluter Unzuständigkeit des Gerichts (c. 1558 CIC), oder bei Fehlen der gesetzlichen Richterzahl in Sachen, die vor einem Kollegialgericht zu verhandeln sind, oder bei Fehlen der Parteirollenfähigkeit einer Streitpartei, sowie bei Fehlen einer Klage, was c. 1892 nicht erwähnt, sich aber aus dem Begriff des Urteils ergibt, das die richterliche Antwort auf eine Klage darstellt (c. 1868 CIC). Eine unheilbare Urteilsnichtigkeit kann durch das Verteidigungsmittel der Einrede immer, durch das Angriffsmittel der Nichtigkeitsbeschwerde innerhalb von dreißig Jahren seit der Verkündigung geltend gemacht werden (c. 1893 CIC). Heilbar nichtig, d. h. vernichtbar durch Nichtigkeitsbeschwerde, sind nach c. 1894 Urteile, denen der Verfahrensmangel des Fehlens der rechtmäßigen Vorladung vorausging (c. 1894 n. 1), sowie solche, denen bestimmte Urteilsmängel anhaften: Fehlen der Entscheidungsgründe, der vorgeschriebenen Unterschriften, der Datierung und Lozierung (c. 1894 nn. 2–4).

Zufriedenstellend ist diese Regelung nicht. Obwohl die Einzelaufzählung der Nichtigkeitsgründe und das Fehlen einer Generalklausel den Willen des Gesetzgebers nach erschöpfender Aufzählung und nach fester Abgrenzung der Zulässigkeit der Nichtigkeitsbeschwerde zum Ausdruck bringt, scheint der erschöpfende Charakter nicht gegeben zu sein. Die Anordnung des c. 1861 § 2, wonach bei der ergänzenden Beweiserhebung das Übergehen des Rechts der Gegenpartei auf Einsicht und Stellungnahme die Nichtigkeit weiteren Vorgehens (und auch des Urteils) nach sich zieht, zeigt, daß auch der vorausgehende Verfahrensmangel der rechtswidrigen Verkürzung des Verteidigungsrechtes zur Urteilsnichtigkeit führen kann und nicht bloß das Fehlen der rechtmäßigen Vorladung. Weitere Unsicherheit schafft c. 1905 § 2 n. 4, der sich zumindest dem Wortlaut nach nicht bloß auf die Verletzung materiellen Rechts, sondern auch prozessualer Gesetze bezieht, für deren Ahndung jedoch die Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, in deren Zusammenhang die Bestimmung steht, nicht das geeignete Mittel bildet[47].

Der Wunsch nach völliger Überarbeitung des Systems der Urteilsnichtigkeiten im Entwurf 1976 kommt nicht überraschend; der eingeschlagene Weg hat jedoch berech-

---

[44] Pont. Commissio C. I. C. recognoscendo: Schema documenti Pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur. Typ. Pol. Vat. Romae 1975, c. 315.
[45] *J. M. Pinto*, De iudiciali procedura simplificanda, 646 f., 654 f.
[46] *C. Lefebvre*, De iudiciali processu simplificando, 662.
[47] Vgl. *E. Eichmann / K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex Iuris Canonici. III. Band, Paderborn[10] 1964, 195–198; 200.

tigte Kritik gefunden. Der 1. Teil der „neuen Architektur" des Systems der Urteilsnichtigkeiten möchte die abgeleitete Nichtigkeit einschränken, die allen prozessualen Akten anhaftet, die einem ungültigen Akt folgen und von ihm abhängen (c. 1680 § 2). Hat die Partei, deren Recht durch die Nichtigkeit beeinträchtigt wird, von ihr Kenntnis und macht sie die Nichtigkeit vor der Urteilsfällung nicht geltend, wird die abgeleitete Nichtigkeit der folgenden Prozeßakte durch das Urteil geheilt. Stützt sich das Urteil aber auf einen nicht in dieser Weise geheilten Rechtsakt, so heilt die Urteilsnichtigkeit nach Ablauf von 3 Monaten nach der Verkündigung, wenn in dieser Frist keine Nichtigkeitsklage erfolgt ist. Ein 2. Teil der Neuordnung möchte alle unheilbaren Urteilsnichtigkeiten auf jene beschränken, die wirklich „ihrer Natur nach" unheilbar sind: wenn der Richter ohne richterliche Gewalt das Urteil gefällt hat; wenn der Prozeß ohne formelle Klage begonnen wurde oder sich nicht gegen einen bestimmten Beklagten gewandt hat; wenn die Richter unter schwerer und ungerechter Furcht urteilten; wenn das Urteil auch nicht einmal zum Teil die Prozeßfrage beantwortet. Diese Urteilsnichtigkeiten (an deren unheilbaren Charakter ohnedies nie gezweifelt wurde) werden im Entwurf 1976 in der überarbeiteten Form des c. 1892 CIC statt der jetzt dort angeführten aufgezählt, während als 3. Teil der Neuregelung die bisher als unheilbar bezeichneten Nichtigkeiten des c. 1892 als heilbar qualifiziert und als die ersten 3 vor 4 weiteren in der überarbeiteten Form des c. 1894 angeführt werden, womit alle heilbaren Nichtigkeiten erschöpfend dargestellt sein sollen. Sie sollen das Urteil nur innerhalb einer Dreimonatsfrist nach seiner Veröffentlichung vernichtbar machen[48].

Diese Neuregelung wurde von A. Scheuermann auf der Deutschen Offizialenkonferenz in Freising vom 19. bis 21. April 1977 einer gründlichen Kritik unterzogen. Nur das Wichtigste sei angeführt. Die Regelung bezüglich der abgeleiteten Urteilsnichtigkeiten bringt wenig. Nur Nichtigkeiten, die das positive Recht festgesetzt hat, nicht aber solche aus dem Fehlen von Wesenselementen des Verfahrens kann das Urteil ausheilen (vgl. c. 1680 § 1 CIC); und von den Nichtigkeiten positiven Rechtes heilt es nur bekannte und vor der Urteilsfällung nicht geltend gemachte, deren Ausmaß bei der weitgehenden Rechtsunkenntnis der Parteien aber gering sein wird. Daß aber die nicht auf solche Weise geheilten Nichtigkeiten durch Zeitablauf von 3 Monaten von selbst heilen sollen, wenn sie nicht geltend gemacht werden, kann wegen eben dieser Rechtsunkenntnis schwer mit der Gerechtigkeit vereinbart werden. Die neuformulierten „ihrer Natur nach" unheilbaren Urteilsnichtigkeiten ergeben sich aus den Wesenserfordernissen des Prozeßverhältnisses und waren auch bisher bekannt. Am meisten fragwürdig ist aber die Selbstausheilung aller in der Neufassung des c. 1894 erschöpfend aufgezählten „heilbaren" Urteilsnichtigkeiten nach Fristablauf. Die gesetzliche Festlegung der absoluten Unzuständigkeit des Richters (da eine Sache dem Papst oder seinen Dikasterien vorbehalten ist) wie auch das bindend vorgeschriebene Kollegialgericht in Ehenichtigkeitssachen wären in ihrer zwingenden Kraft in Frage gestellt. Ebenso fraglich ist, wie eine Selbstausheilung bei fehlender Parteienfähigkeit, bei fehlendem Mandat und bei unbegründeter Säumniserklärung möglich ist, da hier wesentliche Parteienrechte bzw. Verteidigungsrechte berührt werden.

A. Scheuermann schlägt eine andere Neuregelung des Systems der Urteilsnichtigkeiten vor: Es gibt Verfahrensmängel, die zwingen, daß ein Prozeß von Anfang an neu zu führen oder in wesentlichen Akten zu ergänzen ist. Diese wesentlichen Verfahrensmängel könnten „unheilbare Nichtigkeiten" genannt werden. Eine erschöpfende Aufzählung ist nicht möglich; die wichtigsten sollte das Gesetz anführen: Prozeß ohne Klageerhebung, Abhängigkeit des Urteils von einem nichtigen Prozeßakt, absolute Unzuständigkeit des Gerichtshofs, fehlende Parteienfähigkeit, Einschränkung des Verteidigungsrechts usw. Im Gegensatz zu diesen sollten als „heilbare Nichtigkeiten" Urteilsmängel gelten, die nur durch neue Urteilsfällung bzw. Ausfertigung geheilt werden können, ohne daß der Prozeß von Anfang an neu zu führen ist (z. B. fehlende

[48] Entwurf 1976, cc. 276, 279, 280; Praenotanda, n. 41.

Urteilsbegründung, fehlende Unterschriften). Die vorgeschlagene Regelung ist gerechter und weniger formalistisch[49].

8. Zum Problem der Pflichtappellation gegen das erste affirmative Urteil

Eine grundlegende Bestimmung des CIC, die der Heiligkeit der Ehe dienen will (weil sie diese vor irrtümlichen Nichtigkeitserklärungen schützt), aber oft zu unzumutbar langen Verzögerungen führte, besagt: erst wenn 2 affirmative Urteile vorliegen (die übereinstimmend die Nichtigkeit der angefochtenen Ehe aus dem gleichen Nichtigkeitsgrund feststellen) und wenn der Bandverteidiger nicht gegen das 2. Nichtigkeitsurteil erneut Berufung einlegt, ist das Verfahren abgeschlossen und der Weg zu einer neuen Eheschließung frei (c. 1987 CIC; Art. 220 EPO). Gegen das erstmalige Nichtigkeitsurteil (das nicht immer bereits in der 1. Instanz erfolgt), muß der Bandverteidiger entgegen dem üblichen Verständnis von Berufungsrecht als einem prozessualen Kampfmittel, dessen sich der Inhaber nach seinem Gewissen bedienen kann, „Pflichtberufung" einlegen. Im Falle der Säumigkeit muß ihn der Richter dazu auffordern (c. 1986 CIC; Art. 212 EPO). Bis zum MP Causas matrimoniales mußte auf diese Pflichtberufung hin das Verfahren in der höheren Instanz mit allen Formalien abrollen, so daß ein kirchlicher Eheprozeß wenigstens durch 2 Instanzen zu laufen hatte. Jahrelange Prozeßdauer und Leerlauf in der Oberinstanz in Fällen, wo in der Vorinstanz die Nichtigkeit mit unbestreitbarer Eindeutigkeit festgestellt worden war (was bei Impotenz, Geisteskrankheit, Furcht und Zwang öfter vorkam), waren die Folge dieser Vorschriften[50].

An Reformwünschen und kritischen Gegeneinwänden mangelt es nicht: Berufung bloß nach dem Gewissensentscheid des Bandanwaltes, zumindest wenn beide Partner die Nichtigkeitserklärung erbeten haben — was in jedem Fall sehr qualifizierte Bandanwälte voraussetzen würde; Aufrechtbleiben der Pflichtberufung, aber Verfolgung der Berufung durch das Obergericht bloß nach dessen Ermessen — dieser Vorschlag setzt gewissenhaftes Aktenstudium voraus, das ebensogut Grundlage für eine dekretarische Bestätigung des Urteils der Vorinstanz sein kann; sofortige Vollstreckbarkeit des Urteils, wenn weder Bandanwalt noch Parteien appellieren — dieser Vorschlag setzt Gerichte voraus, deren Richter wirklich jene fachliche Qualifikation aufweisen, die das Recht von ihnen verlangt.

Das MP Pauls VI. brachte eine entscheidende Reform, die zwar die Berufungspflicht nicht aufhob, aber das Appellationsverfahren erleichterte und verkürzte. Die Pflicht des Defensors, gegen das 1. Nichtigkeitsurteil zu appellieren, bleibt aufrecht, doch das Obergericht wird vom Zwang befreit, einen vollen Prozeß mit allen Formalitäten durchführen zu müssen. Das Richterkollegium der Oberinstanz kann vielmehr von einem nochmaligen Verfahren u. U. Abstand nehmen und statt dessen den Urteilsspruch der Vorinstanz durch ein Dekret bestätigen (n. VIII § 1, § 3). Der Weg der dekretarischen Bestätigung ist freilich nur gangbar, wenn das Obergericht nicht nur von der tatsächlichen Nichtigkeit der Ehe, sondern auch vom Zutreffen des Nichtigkeitsgrundes und von der Schlüssigkeit des Beweisweges überzeugt ist. Dem Richterkollegium der Oberinstanz muß eine Stellungnahme des Bandanwaltes vorliegen, die kundgibt, ob er gegen das Urteil der Vorinstanz Einwände vorzubringen hat oder nicht; das Obergericht kann diese Einwände den Parteien und ihren Anwälten zur Stellungnahme vorlegen (n. VIII § 2). Dann erst kann das Obergericht die Entscheidung der Vorinstanz mit Dekret bestätigen oder einer neuen Verhandlung auf dem

---

[49] Stellungnahme der Deutschen Offizialenkonferenz in Freising vom 19. bis 21. April 1977 zum Entwurf des neuen kirchlichen Prozeßrechtes mit besonderer Berücksichtigung der Verfahren in Ehesachen. Als Manuskript den Teilnehmern zugesandt, 7 f.

[50] *H. Flatten*, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses, 10 f. *A. Dordett*, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, 64; 75.

ordentlichen Gerichtsweg zuführen. Die dekretarische Bestätigung kommt rechtlich einer 2. Nichtigkeitserklärung gleich und gibt wie diese den Parteien das Recht, nach Ablauf von 10 Tagen nach Verkündigung des Dekrets eine neue Ehe einzugehen, wenn nicht doch noch gegen das Dekret Beschwerde eingelegt worden ist[51]. Da eine dekretarische Bestätigung nur in unzweifelhaften Fällen stattfindet, ist eine Beschwerde kaum denkbar. Um Quertreibereien vorzubeugen, verlangt das MP vom Beschwerdeführer auch neue und schwerwiegende Argumente, die er unmittelbar zur Hand haben muß (n. IX § 1). Die Argumente müssen das gleiche Gewicht haben, wie es vom geltenden Recht für eine Neuaufnahme des Verfahrens nach zwei gleichlautenden affirmativen Urteilen verlangt wird (c. 1903; c. 1989 CIC).

Der Entwurf 1976 bekennt sich im wesentlichen zur Neuregelung der Pflichtappellation im MP. Nur im Falle der Säumigkeit des Bandanwaltes in der Einbringung der Pflichtberufung ist ein anderer Weg vorgesehen: der Richter soll von Amts wegen die Übersendung der Akten in das Obergericht veranlassen, das dann wie bei erfolgter Appellation vorzugehen hat[52]. Was hier Ausnahmefall ist, könnte Regel werden: statt der Verwendung des widersprüchlichen Begriffs „Pflichtberufung" könnte einfach eine Aktenübersendung zur Revision an das Obergericht nach einem affirmativen Urteil mit den Bemerkungen des Bandanwaltes vorgeschrieben werden. Der Entwurf 1976 möchte das weitere Vorgehen gegen ein dekretarisch bestätigtes Urteil erschweren: eine Beschwerde soll gegen die Bestimmung von n. VIII § 3 MP den Vollzug des Urteils (Eheabschluß) nicht hindern können, außer das Berufungsgericht hätte den Vollzug ausgesetzt[53]. Die vorliegende Regelung der Pflichtberufung scheint angesichts der widersprüchlichen Meinungen momentan die beste zu sein. Die regionale Bestimmung in den Normae pro USA., n. 23, 1, daß der Ordinarius in Einzelfällen von der Bischofskonferenz eine Entbindung des Bandanwaltes von der Pflichtberufung erbitten kann, wenn wegen der Klarheit der Sachlage eine solche nutzlos ist, so daß dann das affirmative Urteil der 1. Instanz sofort vollzogen werden könnte, ist eher umständlicher.

9. Die Rechtsgunst der Ehe

Zu den heute am meisten umstrittenen Bestimmungen des CIC gehört der für das Prozeßrecht folgenschwere c. 1014 CIC, der die Ehe als eine vom Recht begünstigte Einrichtung darstellt, an deren Gültigkeit im Zweifelsfall so lange festgehalten werden muß, bis das Gegenteil mit Sicherheit bewiesen ist. Nur bei den Fällen, in denen es um Eheauflösung „zugunsten des wahren Glaubens" geht (c. 1127 CIC), erfreut sich der wahre Glaube und nicht die Ehe der Rechtsgunst. Diese Ausnahme kann außer Betracht bleiben. Entscheidend ist, daß im Lichte des c. 1869 § 1 CIC die echte Bedeutung des Beisatzes „so lange bis das Gegenteil bewiesen ist" in c. 1014 lauten muß, „so lange bis das Gegenteil mit moralischer Gewißheit bewiesen ist". Keine noch so große Wahrscheinlichkeit für die Ungültigkeit der Ehe kann das Kollegialgericht ermächtigen, ihre Nichtigkeit auszusprechen, sondern nur jene Gewißheit, bei der zwar nicht jeder denkbare Zweifel, wohl aber jeder vernünftige und begründete Zweifel ausgeschlossen ist. So ortete Pius XII. die moralische Gewißheit als mittlere Größe zwischen der absoluten (physischen) Gewißheit (die überhaupt jeden denkbaren Zweifel ausschließt und nicht verlangt ist) und der Quasi-Gewißheit im Sinne einer höchsten Wahrscheinlichkeit (die nicht genügt, da sie nicht jeden vernünftigen und begründeten Zweifel ausschließt) und ließ sie als erreicht gelten, wenn für das Gegenteil zwar

[51] *H. Flatten*, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses, 11—14. *C. Lefebvre*, Il Motu proprio „Causas matrimoniales", 45—55.

[52] Entwurf 1976, c. 347 § 1; Praenotanda, n. 57.

[53] Entwurf 1976, c. 308 § 2; Praenotanda, n. 58.

nicht jeder denkbare Grund, aber jedes vernünftige und ernste Argument ausgeschlossen ist[54].

Gegen die Geltung des c. 1869 § 1 CIC im Ehenichtigkeitsverfahren läßt sich von der Geschichte her nichts einwenden, da auch im früheren Recht für die Urteilsfällung in Strafsachen und in Streitsachen größerer Gewichtigkeit (zu denen die Eheprozesse immer zählten) im Bewußtsein der erkennenden Richter für die Urteilsfällung moralische Gewißheit unter Ausschluß eines jeden vernünftigen und begründeten Zweifels verlangt war. Eine Verschärfung brachte c. 1869 § 1 nur insofern, daß der gleiche Gewißheitsgrad für jede Urteilsfällung vorgeschrieben ist, während das frühere Recht für Streitsachen geringerer Bedeutung eine höchste Wahrscheinlichkeit als Urteilsgrundlage nicht ausschloß. Anders war allerdings die Rechtsgunst der Ehe im vorkodikarischen Recht geregelt, insofern dieses 4 Gruppen von Ausnahmen kannte, Fälle zweifelhaft gültiger Ehen, wo um der Freiheit der Partner willen die Rechtsgunst nicht galt und die Gültigkeit der Ehe mit der ganzen Strenge des Rechts beurteilt werden mußte: Ehen, die in verbotener und mißbilligter Weise zustandekamen (klandestin oder zivil geschlossene Ehen); Ehen, bei denen die Gültigkeit des Ehewillens fraglich war (wenn dieser nur widerwillig, widerstrebend oder von für die Ehe nicht geeigneten Personen abgegeben worden war); Ehen, die unter Furcht und Zwang nur zweifelhaft gültig geschlossen wurden; schließlich Ehen, bei denen die körperliche Ehefähigkeit eines Partners in Zweifel stand[55]. Da die Empfindsamkeit für die Freiheit der Person heute noch zugenommen hat, wird die Abschaffung der genannten Ausnahmen durch den Kodex umso drückender empfunden. An heftigen Angriffen gegen den c. 1014, die bis zur Forderung nach Aufhebung oder Umkehrung der Rechtsvermutung zugunsten der persönlichen Freiheit reichen, fehlt es nicht[56]. Selbst wer diese radikalen Thesen nicht teilt, wird angesichts der heutigen Ehesituation und im Blick auf die Geschichte zugeben, daß eine differenziertere Fassung des c. 1014 CIC mit der Schaffung genau umgrenzter und den heutigen Erfordernissen angepaßter Gruppen von Ausnahmen erwägenswert ist[57].

Ein anderslautender Vorschlag (der viel Diskussion erregt hat) kommt aus den USA. St. J. Kelleher schlug seit 1966 wiederholt vor, daß im Falle einer zweifelhaft gültigen Ehe abweichend von der bisherigen Regelung nach der größeren Gewichtigkeit der Argumente entschieden werden müsse. Der Vorschlag, in Eheprozessen „on the basis of preponderance of evidence" zu entscheiden, anstatt an der Gültigkeit der Ehe im Zweifelsfall so lange festzuhalten, bis das Gegenteil bewiesen ist, bezieht sich (streng genommen) zunächst nicht auf den subjektiven Erkenntnisstand des Richterkollegiums, als sollte sich dieses für die weitaus wahrscheinlichere Lösung entscheiden können, wenn auch volle Gewißheit fehlt, sondern auf eine bestimmte Art der Beweisführung, die im angloamerikanischen Recht für den Zivilprozeß, nicht jedoch für den Strafprozeß zulässig ist, und die nach St. J. Kelleher in das kanonische Eheprozeßrecht eingeführt werden soll. Im Gegensatz zum Strafprozeß, in dem eine Verurteilung Sicherheit über die begangene Straftat unter Ausschluß eines jeden vernünftigen Zweifels voraussetzt, genügt es im Streitverfahren, wenn der Kläger, dem die Beweislast obliegt, für seine Klagebehauptung das gewichtigere Beweisangebot (Tatsachen, Zeugen, Dokumente) vorlegen kann. Ist das Beweisangebot der Gegenseite genau so gewichtig, hat der Kläger verloren[58]. Natürlich hätte die Zulassung dieser neuen Beweisart im kanonischen Eheprozeßrecht auch ihre Folgen für die subjektive Seite der richterlichen Gewißheit: meist wird das gewichtigere Beweisangebot nur größere Wahrscheinlichkeit, nicht jedoch die bisher erforderliche moralische Gewißheit erbringen können. Ausgeschlossen scheint aber letzteres nicht zu sein. In vorsichtiger Formulierung lassen die mit 1. Juli 1970 probeweise auf 3 Jahre in Kraft gesetzten Normae pro USA., n. 21, die Möglichkeit gelten, daß das objektiv vorliegende

---

[54] *Pius XII.*, Ansprache an die Rotarichter vom 3. Oktober 1941: AAS 33 (1941), 424 f. Ansprache an die Rotarichter vom 1. Oktober 1942: AAS 34 (1942), 338—341.
[55] *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 711—715; 717—720.
[56] Vgl. die Übersicht bei *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 695—701.
[57] *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 715—717.
[58] *St. J. Kelleher*, The Dignity of Persons in a Marriage and the Dignity of their Marriage: The Jurist 26 (1966), 244.

gewichtigere Beweisangebot auch subjektiv in der Erkenntnisbildung der Richter moralische Gewißheit erzeugen kann: Der Richter möge das Urteil fällen „secundum certidudinem moralem haustam ex praevalenti momento probationum, quibus competit valor agnitus in iurisprudentia et in iure". Diese Norm gibt den amerikanischen Richtern nicht das Recht, Ehen bereits aufgrund größerer Wahrscheinlichkeit für nichtig zu erklären; sie gibt allerdings zu, daß auch das objektiv vorliegende, bloß überwiegende Beweisangebot, eingeschätzt nach der geltenden Gerichtspraxis und den gesetzlichen Beweisregeln, im Einzelfall auch volle moralische Gewißheit erzeugen, d. h., jedes vernünftige und begründete Argument auf der Seite des geringeren Beweisangebotes ausschließen kann. Objektiv liegt auf der einen Seite das gewichtigere Angebot an Argumenten vor, auf der anderen Seite ein weniger gewichtiges; auf der subjektiven Ebene der Beweiswürdigung und Urteilsbildung ist es Sache der Richter, sich ein verantwortliches Urteil zu bilden, ob das überwiegende Beweisangebot in einer nicht bloß mechanisch zählenden, sondern gewichtsmäßig wertenden Sicht so durchschlagskräftig ist, daß aus dem schwächeren Beweisangebot auf der Gegenseite keine vernünftigen und begründeten Einwände mehr entspringen können. Die angedeutete Unterscheidung zwischen der objektiven Ebene des vorliegenden ungleich gewichtigen Beweismaterials und der subjektiven Ebene der Wertung könnte die vorliegende regionale Norm vom Verdacht befreien, die Zulassung der Begründung moralischer Gewißheit durch die größere Gewichtigkeit des Beweisangebotes würde den herkömmlichen Begriff der moralischen Gewißheit unterschreiten, da dem bloß überwiegenden Beweisangebot auf der Gegenseite notgedrungen vernünftige, wenn auch weniger begründete Argumente entgegenstehen, und eine ähnliche Regelung für das gesamtkirchliche Recht zumindest als erwägenswert erscheinen lassen. Obiger Verdacht wurde allerdings von sehr zuständiger Seite geäußert[59]; dem steht aber die Tatsache der päpstlichen Approbation der Normae pro USA. probeweise auf 3 Jahre entgegen. Hätte die Norm n. 21 den Begriff der moralischen Gewißheit, wie ihn Pius XII. klar festgelegt hat, wirklich unterschritten, wäre die Approbation wohl nicht erfolgt.

Sicherlich wollte St. J. Kelleher mit seiner Kritik am c. 1014 CIC mehr erreichen als n. 21 der Normae pro USA gewährte. Seine Vorschläge reichen über den Bereich des Verfahrensrechtes hinaus und berühren die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe oder zumindest die Frage nach der ethisch verpflichtenden Kraft eines vielleicht nur zweifelhaft vorhandenen Ehebandes. Kelleher möchte den Rechtsweg so gestaltet wissen, daß er in weitergehendem Maß gescheiterten Eheleuten eine Lösung bieten kann, weswegen er weniger fragt, ob und warum c. 1014 CIC abgeschwächt werden kann, sondern wie man es tun kann. Er kämpft ja auch gegen die drei stützenden Bestimmungen des c. 1014, gegen das zwingend vorgeschriebene Dreierkollegium, die Pflichtberufung und den priesterlichen Charakter der Richter, da in diesen Normen die Garantie für die gewissenhafte Anwendung der Rechtsgunst der Ehe liegt, wie er richtig sieht[60]. Diese und noch weitergehende Thesen mögen auch den berechtigten Kern seiner Vorschläge in Mißkredit gebracht haben, weswegen eine Rückkehr zu begrenzten und genau bestimmten Ausnahmen des c. 1014 ähnlich wie im vorkodikarischen Recht für eine gesamtkirchliche Regelung realistischer erscheint als die Zulassung der Beweisart „preponderance of evidence" aus dem angloamerikanischen Recht, noch dazu wo dieses einfach zwischen Strafsachen bzw. schwerwiegenden Prozeßfällen und den übrigen unterscheidet und nur für letztere die „preponderance of evidence" als Urteilsgrundlage gelten läßt, das kanonische Recht Ehesachen als causae de statu personarum immer als schwerwiegend eingeschätzt hat.

Das Unbehagen am c. 1014 in seiner geltenden ausnahmslosen Formulierung bleibt jedoch, und das Verlangen nach Milderung durch Zulassung von Ausnahmen ist berechtigt[61]. Sie sollten sich auf Ehen erstrecken, die wegen Furcht und Zwang und wegen Impotenz zweifelhaft gültig sind, obwohl bei Impotenz die neue Praxis, auch

[59] *C. Lefebvre*, De procedura, 580 f.
[60] *St. J. Kelleher*, Canon 1014 and American Culture: The Jurist 28 (1968), 4 f.
[61] *I. Gordon*, De nimia . . . duratione, 715—717; 723 f.

beim Mann Beischlafsfähigkeit mit körperlicher Ehefähigkeit gleichzusetzen, weniger zweifelhafte Fälle aufkommen lassen wird; sie sollten aber auch zweifelhaft gültige Ehen umfassen, bei denen die psychische Ehefähigkeit und Ehereife, das erforderliche wertende Urteilsvermögen, die innere Freiheit von neurotischen und psychotischen Zwängen bei der Konsensabgabe und das Erfüllungsunvermögen im Spiele sind.

10. *Abschluß*

Viele kirchliche Gerichte leisten ausdauernde und gewissenhafte Arbeit unter schwierigen Bedingungen; meist fehlt genügend ausgebildetes Personal, wodurch die Gefahr von Fehlentscheidungen und Urteilskorrekturen in der Oberinstanz gegeben ist. Verschwiegen soll aber nicht werden, daß in manchen Gebieten die Gerichtsorganisation gar nicht voll ausgebaut ist oder kaum in Tätigkeit tritt, indem Prozesse von vornherein nicht angenommen werden, oder Prozesse nie zu einem Ende kommen. Daß es vom Wohnsitz der betroffenen Partei abhängt, ob sie leichter oder schwerer zu ihrem Recht kommt, ist der Verwirklichung wahrer Gerechtigkeit gerade in der geistlichen Gemeinschaft der Kirche abträglich.

Bekanntlich ist der Rechtsweg im Bereich der Ehe Gegenstand heftiger Kritik, auch wenn man vom utopischen Ziel abgeht, als müsse es für jede unerträglich gewordene Ehesituation eine rechtliche Lösung geben. Die Zahl der bloß zivil geschlossenen Zweitehen nimmt zu; durch leidvolle Erfahrungen mit der mißglückten Erstehe gereift, gelingt die 2. Lebensgemeinschaft meist besser. Die Einschätzung der Zweitehe durch das Gewissen der Partner steht häufig im Widerspruch zur offiziellen kirchlichen Wertung der Wiederheirat. Die Behandlung der drängenden Frage, wie weit Grundrechtseinschränkungen beim Sakramentenempfang und Ehrenstrafen bei den wiederverheirateten Geschiedenen heute noch aufrecht zu erhalten sind, sollten die zuständigen Stellen nicht mehr allzu lange hinausschieben, wenn die Kirche wirklich glaubwürdig Sakrament des Heiles der Welt sein möchte. Gegen seelsorgliche Ratschläge in Richtung Resignation, Geduld, Sichabfinden mit Scheitern und Einsamkeit besteht mit Recht ein gewisser Vorbehalt. Freilich überschreitet diese Frage den Bereich des Verfahrensrechts und muß innerhalb der Grundrechtsproblematik gelöst werden.

Doch auch das kirchliche Verfahrensrecht selber empfing seine Gestalt hauptsächlich in einer Zeit mit anderen sozialen und familiären Verhältnissen; es legt viel Wert auf formale Schönheit des juristischen Aufbaus und ist mehr geneigt, Institutionen zu schützen als personale Freiheit und Grundrechte zu verteidigen, wodurch es ebenfalls zum Auftrag der Kirche als universales Heilssakrament in Spannung geraten kann. Die vielen Überlegungen über eine Reform des Verfahrensrechtes, die gar nicht alle zur Sprache kommen konnten[62], und die reiche kirchliche Gesetzgebung der letzten Jahre wollen diesem Übelstand abhelfen. Diese Bemühungen werden dann erfolgreich sein, wenn der Gesetzgeber das Eheprozeßrecht so überarbeitet, daß jeder Gläubige ohne große Schwierigkeiten zu seinem Recht kommen kann, ohne daß dadurch das unauflösliche Eheband in Gefahr gerät, und daß das Recht auf Freiheit von einem Eheband, das in Wirklichkeit nicht existiert, und der Schutz des wirklich vorhandenen Ehebandes als gleichberechtigte Anliegen nebeneinander stehen, ohne daß die Rechte der Personen gegenüber dem Institut als zweitrangig angesehen werden[63]. Möge dem kirchlichen Gesetzgeber diese schwere Aufgabe gelingen!

---

[62] *C. Lefebvre*, De iudiciali processu simplificando, 659—669.
[63] *J. E. Borao*, De simplificatione processus, 636.

HERMANN REIFENBERG

Praktisch-theologische Konsequenzen der Liturgiereform

Genetische und systematische Aspekte zur Theorie des Gottesdienstes

Was man gegenwärtig mit Liturgiereform bezeichnet, ist ein vielschichtiger Prozeß, keinesfalls etwa ein terminlich genau zu umgreifender Verwaltungsakt. So gibt es einerseits im Bereich der östlichen Liturgie seit längerer Zeit gewisse Reformen und Ansätze dazu. Es existieren anderseits auf dem Feld der westlichen Kirchen, und zwar der westlich-katholischen und der westlich-reformatorischen Liturgien, seit langem beachtenswerte Reformbestrebungen, Ergebnisse und agendarische Modelle.

A) Genetische Aspekte zur Fragestellung

Wenn jedoch heute, speziell im Bereich der westlichen Kirchen, und vor allem auf dem Sektor des westlich-katholischen Gottesdienstes, von Liturgiereform die Rede ist, meint man damit das, was auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965) sanktioniert wurde und sich in der Folgezeit an äußeren und spirituellen Neuansätzen ereignet hat. Dafür zunächst einige genetische Aspekte.

I. Lage vor dem II. Vatikanum

Die Liturgie der kath. Kirche vor dem II. Vatikanum war keineswegs erstarrt. Diese Aussage setzt freilich voraus, daß wir Liturgie nicht von einer verengten (früher noch weiter als heute verbreiteten) Sicht her verstehen, sondern darunter a l l e s gottesdienstlich-feiernde Handeln begreifen[1]. Damit ist (wenigstens teilweise) auch das eingeschlossen, was man früher — in Absetzung vom „offiziellen", d. h. zentral approbierten römischen Gottesdienst (vereinfacht gesagt: Brevier, Missale, Rituale, Pontifikale und entsprechende Hilfsbücher) — als Paraliturgie bezeichnete. Unter Paraliturgie verstand man gemeinschaftliches gottesdienstliches Tun, das nicht den — damals in bestimmter Weise interpretierten — drei Hauptmerkmalen der Liturgie entsprach, nämlich: Auftrag der Kirche (Cultus publicus), Ordnung der Kirche (Verwendung approbierter Bücher) und Aufsicht der Kirche (Ordinierte Vorsteher beim Vollzug).

Zur Erläuterung der Frage „Erstarrung des Gottesdienstes" ist zu bemerken, daß gerade zahlreiche Formen der damaligen Paraliturgie — bei aller Fragwürdigkeit mancher Elemente — durchaus von lebendigem Geist geprägt waren. Genannt seien die sogenannte Volksfrömmigkeit und frühere liturgische (inoffizielle) Erneuerungsbewegungen (vgl. Gesangbücher; liturgische Spezialausgaben der Zeit vor der vatikanischen Reform u. ä.).

Demgegenüber muß man sagen, daß die offizielle (in der Hauptsache römische) Liturgie — also speziell Brevier, Missale, Rituale und Pontifikale — seit dem Tridentinum im ganzen gesehen weitgehend „eingefroren" war. Das besagt nichts gegen die Tatsache gewisser tatsächlicher Umformungen geringeren Umfangs (Brevierreform, Kalenderreform) und Schönheitsoperationen, wie man sie im Laufe der verflossenen 400 Jahre (d. h. seit dem Konzil von Trient) tatsächlich antrifft.

Ergänzend muß konstatiert werden, daß der übertriebene zentralistische Trend der römischen Kurie in liturgischen Dingen nach und nach immer kuriosere Züge annahm und eine auf die Dauer unerträgliche Uniformität hervorbrachte. So wurden die Eigenliturgien im engeren Sinne (Ambrosianischer Ritus, Altspanisch-mozarabischer Ritus) stark beschnitten, die Diözesanriten weitgehend eingeebnet und Ordenseigen-

[1] Vgl. dazu die Ansätze zu einer weiträumigeren Sicht der Liturgie in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (zur Ausgabe vgl. Anm. 3) und die Entwicklung der Folgezeit.

tümlichkeiten auf gottesdienstlichem Sektor lediglich mehr oder minder als Zugeständnis geduldet.

II. Lage auf dem II. Vatikanum

Von dieser Sicht her ist der auf dem II. Vatikanum vollzogene Sinneswandel geradezu phänomenal[2]. Die Kirchenversammlung hat sich zu einer Haltung und zu Konsequenzen durchgerungen, die man von der Bedeutung her mit den markanten früheren Einschnitten der Liturgiegeschichte vergleichen kann. Etwa im Altertum der Epoche zur Zeit der Konzeption der frühen Sakramentare, im Mittelalter der karolingischen Reform und in der Neuzeit den Schöpfungen der Reformation sowie des Konzils von Trient (1545–1563).

Dieser Neuansatz auf dem II. Vatikanum beinhaltet: Ein ganzes Ja zur Reform allgemein und ein teilweises Ja zu bestimmten Konsequenzen. Auch zu Aspekten, wie sie zur Zeit der Reformation oder in den Auswirkungen der positiven (d. h. aufbauenden) Aufklärung (etwa 1750–1850) sowie durch die Impulse der liturgischen Erneuerungsbewegung der christlichen Kirchen, vor allem der Zeit nach 1900, greifbar wurden. Zu all dem kommen Beiträge eigener Art, wie man sie bei der Vorbereitung des Konzils und auf dieser Kirchenversammlung selbst erarbeitet hat. Das ganze war getragen von sich nach und nach durchsetzender erfreulicher Offenheit gegenüber einer veränderten Welt samt entsprechenden Konsequenzen, bei aller grundsätzlichen Treue zum „Wesen des Christlichen" samt bestimmten Elementen kirchlicher Tradition.

III. Lage nach dem II. Vatikanum

Das liturgische Grunddokument des II. Vatikanums, die Konstitution über die Hl. Liturgie (1963), löste gewaltige Impulse aus[3]. Sie führte zur Wiedergewinnung einer grundlegenden Sicht der Liturgie, zu einer Reihe weiterer Dokumente (Instruktionen, Ausführungsbestimmungen) und schließlich zur Erarbeitung von Musterausgaben für die liturgischen Bücher. Als Aufgabe einer nächsten Phase ergab sich die Erstellung regionaler Ausgaben der liturgischen Werke. Das besagt einerseits Übersetzen (der lateinisch abgefaßten Grundeditionen), anderseits Adaptieren im Rahmen bestimmter Grenzwerte, sowie damit zusammenhängende Arbeiten. Dazu kommt die Schaffung eigener Formen, insoweit es sich um Sondergut im engeren Sinne (etwa der Kirchen eines Sprachgebietes, einer Diözese u. ä.) handelt. Die Ausgabe der allgemeinen liturgischen Grundwerke ist 1978 weitgehend abgeschlossen, die der regionalen Werke noch etwas mehr im Fluß[4].

Eine nachhaltige Bemühung erforderte die Einführung der neuen Formen in den Gemeinden und vor allem das Vertrautmachen mit dem „Gehalt" – d. h. besonders Aspekte spiritueller und pastoraler Art. Im deutschen Sprachgebiet kam dabei der „Synode der Bistümer Deutschlands" (1972–1975) eine große Bedeutung zu[5]. Weiter müssen genannt werden zahlreiche Aktivitäten unterschiedlicher Art auf den verschiedensten kirchlichen und wissenschaftlichen Ebenen.

---

[2] Dazu vgl. die Dokumente des II. Vatikanums insgesamt. Die Beschlüsse liegen in verschiedenen Ausgaben vor. Für die Liturgie vgl. Anm. 3.

[3] *R. Kaczynski*, Enchiridion documentorum instaurationis Liturgicae I (1963–1973), Turin 1976.

[4] Mit „Grundwerken" sind die zentralen römischen Ausgaben gemeint, hinsichtlich der „Regionalen Editionen" ist die Situation in den deutschsprachigen Bistümern ins Auge gefaßt.

[5] Dazu vgl. die Beschlüsse der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (1972–1975), speziell die Beschlüsse „Gottesdienst" und „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral". – Gesamtausgabe: *Gemeinsame Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – Beschlüsse der Vollversammlung; (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg 1976.

B) Liturgiesystematische Aspekte zur Fragestellung

Die skizzierte äußere historische bzw. zeitgeschichtliche Entwicklung von 1962 bis 1978 (also von etwa 15 Jahren) ist ein äußerst interessantes genetisches Phänomen, das mancherlei Schlüsse erlaubt. Noch deutlicher werden die Ergebnisse, wenn wir einige markante Punkte herausgreifen bzw. bestimmte gezielte Fragen stellen, die uns im Magnetfeld einer „Theorie des Gottesdienstes" weiterhelfen können.

Diese Fragen sind zu richten in ein Spannungsgefüge, das einerseits geprägt ist von enthusiastischen Reformansätzen und andererseits verbissener traditionalistischer Haltung. Trotz solcher Erschwernisse lassen sich bei etwas eingependelter bzw. im guten Sinne nüchterner Betrachtung zahlreiche aufschlußreiche Perspektiven erheben, die im Zug einer Konzeption verantwortbarer gegenwärtiger Praktischer Theologie — also Kirche hier, heute und auf Zukunft hin — wertvolle Konsequenzen ermöglichen. Einige besonders beachtenswerte davon seien nun hier kurz vorgestellt.

I. Situation — Bestandsaufnahme — Fakten

Überblicken wir den Werdegang, so kann man — unbeschadet bestimmter Nuancen und Rückschläge — generell sagen, daß das II. Vatikanum zu einer großartigen Besinnung hinsichtlich Theorie und Praxis des Gottesdienstes geführt hat. Zum einen zeigt sich Neues, zum anderen wurde Altes neu bewußt[6]. Dazu einige Thesen und Antithesen.

a) Gedankenkreis Reform — Tradition (Stabilität)

THESE. Reform, auch des Gottesdienstes, ist ein ständiges Element im Bezugsfeld kirchlichen Handelns. Eine Kirche, die, nach der Konzeption Jesu, auf Vollendung (Omega) hin strebt, kann nicht auf der Stelle treten. Ein Grund dafür ist, daß es stets darum geht, die Vielfalt des ntl Kerygmas immer besser zu erfassen. Zum anderen handelt es sich aber auch darum, stets die sich wandelnden Fragen der jeweiligen Menschen zu bedenken. Dieser Situation trug man in manchen Zeiten der Kirche wenig Rechnung. Das stabile Element trat nämlich oft hinter dem dynamischen zurück. Die Gründe dafür sind vielfältiger Art (auch: Apologetik, Einigeln).

ANTITHESE. Gottesdienst braucht neben der Veränderung aber auch die Ruhe des Wachsens. Erforderlich ist sie, daß neuer Same einwurzeln kann. Deshalb sind „fahrige, überzogene liturgische Hin- und Hermanöver" wenig ertragreich. Sie gehen leicht an durchgängigen Themen des Offenbarungs- und des Zeitgeschehens vorbei, indem sie sich über Gebühr um Eintagsfliegen bemühen. Außerdem beachten sie maßgebliche Aspekte menschlicher Erwartungshaltung wie: Kosmos (Schönheit, Ordnung), Prägung, Rhythmus und Wiederholung, Erfahrung „geordneter" Abläufe usw. (vgl. den Pendel-Rückschlag nach 1970) oft zu wenig. Dabei bestehen jedoch z. B. hinsichtlich der Elemente „Ordo — Ordnung" durchaus mancherlei vertikale (Lebensalter), horizontale (Geschlechter), lebensfunktionale (gesund — krank) und soziale (Bildung usw.) Differenzierungen. Z. B.: Was in manchem Altengottesdienst (im homogenen Kreis) möglich sein kann, führt bei Kindern und Jugendlichen evtl. zu einer Katastrophe.

b) Gedankenkreis liturgischer Freiraum — agendarische Liturgie

THESE. Freiräume der Liturgie sind nötig, man darf nicht alles obrigkeitlich regeln. Will Liturgie lebendig bleiben, ist es erforderlich, daß sie auch ungeplantem Vollzug bzw. Spontanem Raum gibt. Zu solcher Grundeinstellung müssen sich Liturgen und Gemeinden öffnen. Sie sind aber auch darauf hin zu bilden und einzuüben. Betrachtet man das Urkirchliche „Der Vorsteher soll Dank sagen, wie er es vermag" (Justin der Martyrer † 165; Hippolyt von Rom † 235) und kirchlichen Rubrikalismus späterer

[6] Vgl. dazu *Kaczynski*, Enchiridion, Register.

Zeit, wird das Gesagte zur Genüge deutlich. Anderseits haben wir gelernt: Liturgie „komponieren" ist nicht leicht, Spontaneität kann zu Krampf werden. Wichtig erscheint die Konzeption von Rahmenmodellen, die einen Mittelweg zwischen im strengen Sinne „geistgewirkter" und agendarischer Liturgie darstellen.

ANTITHESE. Die gegenwärtige Kirche kann aber auch auf agendarische Liturgie nicht verzichten. Ständige Neuschöpfung usw. überfordert Liturgen und Gemeinden, gewisse Planung ist im Normalfall unumgänglich. Einfach warten, bis sich „etwas ereignet", bedeutet für gewöhnlich ein riskantes Spiel. Außerdem: Die Teilnehmer sollen das Gefühl haben, daß es etwas Stabiles gibt. Sie haben auch ein Recht auf Gewohntsein und Wiederholung in Abläufen und Einzelteilen. Dabei ist es freilich nötig, daß auch diese Agendenliturgie echten und akuten Erfordernissen Rechnung trägt, sowie lebendige Botschaft Jesu vermittelt. Und außerdem müssen in diesen Ordnungen ebenfalls Freiräume vorhanden sein, will Gottesdienst nicht zu mechanischer Reproduktion entarten.

c) Gedankenkreis Verordnung (von oben) – Sensibilität (des Volkes)

THESE. Bei der Liturgie ist ein gewisses Maß einer „Verordnung von oben" (Kirche, Synode, Vorsteher) gegeben. Das kirchliche Amt hat ja auch auf diesem Sektor die Aufgabe des Leitens und Führens. Dies geht, je größer eine Gemeinschaft umso mehr, von geprägten, institutionalisierten Instanzen (und Institutionen) aus. Von innen her betrachtet, hängt das Moment echter Leitung nicht zuletzt mit der Abbildfunktion des Gottesdienstes: Christus — Jüngerschaft zusammen. Dieser kirchliche Leitungscharakter muß aber mehr „geistgeprägt-brüderlich", weniger Element bürokratischer oder administrativer Gängelung und Aufsicht sein. Was das im Grunde heißt, will ein Spruch in einer evangelischen Sakristei (Altheim/Hessen) ausdrücken: Soll ich weiden, weide mich (Lehre), soll ich leiten, leite mich (Dienst), Geist ins offne Herz mir gieße, daß ich anderer Herz erschließe (Liturgie).

ANTITHESE. Wenn Liturgie aber nicht die Sensibilität(skomponente) der Gemeinde beachtet, lebt sie im luftleeren Raum. So führten die strammen Verordnungen der römischen Liturgie im Gefolge des Tridentinums dazu, daß sich offizielle Liturgie und Volksfrömmigkeit zu beiderseitigem Schaden immer mehr auseinanderlebten. Die eine wurde oft „abstrakt-akademisch", die andere verlor vielfach den theologischen Boden unter den Füßen. In diesem komplexen Zusammenhang muß es zu denken geben: Eigentlich entstand die Erneuerungsbewegung jüngster Zeit zum Großteil „aus dem Volk" (vgl. erster Weltkrieg; Jugendbewegung; P. Parsch; R. Guardini)! Ferner: Teilweise massive Gegenströmungen traditionalistischer Kreise, aber auch berechtigte Kritik als Reaktion auf die Reformen des II. Vatikanums, sind Belege jüngster Zeit, wie sich verordnete Liturgie, selbstverschuldet, um mögliche Früchte bringen kann.

d) Gedankenkreis „Abstraktion" – oder: „Das barocke Fest"

THESE. Liturgie muß dem Logos (Wahrheit) und dem Ethos (Wegfindung) verpflichtet sein. Das beinhaltet auch: Anstrengung, Lauterkeit, Engagement und gewisse edle Nüchternheit der Form. Gottesdienst hat also Hintergründe und Zielvorstellungen. Kurz gesagt: Er ist theologisch und anthropologisch eingebunden. Zusammen mit anderen kirchlichen Aktivitäten sieht auch er es als Aufgabe an, zur Schaffung der Gemeinde Jesu vor dem Aspekt des Transzendenten mitzuwirken, der Bildung des eschatologischen Volkes zu dienen. Alle Einzelaktivitäten (auch liturgische Vollzüge und Elemente) erhalten von dort Sinn und Verpflichtung.

ANTITHESE. Aber: Gottesdienst als Kreisen um sich selbst oder als „zweckfreie Beschäftigung", blutleere Liturgie, Verlust des „Bodenkontaktes", Verschulung, ständige Imperative, Fehlen echter Gefühls- und Gemütswerte (gepflegtes Wort, Musik,

Kunst) führt zum „Auszug der Gemeinde aus der Liturgie". Wichtig ist auch Bemühen um „Beheimatetsein" im Gottesdienst. Hinsichtlich der Details wäre zu sagen: nicht nur das Wort, auch Elemente des Schauens, Berührens, Schmeckens und Riechens sind nötig.

e) Gedankenkreis Ökumene — oder: „Regionale Liturgie"

THESE. Liturgie jeder christlichen Bekenntnisgemeinschaft muß im Grunde ökumenisch sein. Das betrifft sowohl die Grundlage als auch ein Maß an Wiedererkennungsteilen hinsichtlich Strukturen und Einzelelementen (in denen das Gemeinsame griffig wird). Die Christenheit ist ja im Grunde „eine". Und außerdem für heute: die Welt ist „kleiner" geworden. Fragen der Sprache (ehedem Weltsprache Latein als Kultsprache; wie kann man heute diese Frage lösen?), Aspekte der Sprachqualität (Hochsprache, Umgangssprache), die Fragen musikalisch-gesanglicher Art gehören hierher. Ferner der Bereich von Gesten und Handlungen bzw. die Dramaturgie des Gottesdienstes überhaupt. Dazu gesellt sich das komplexe Feld moderner Medien. Inwieweit sich die Liturgiereform diesen Aspekten in erforderlichem Maße gestellt hat, bedarf mancher Fragezeichen.

ANTITHESE. Dennoch: Mittelafrika ist nicht Skandinavien, Südindien nicht Nordamerika. Mit anderen Worten: Regionale Liturgie im differenzierten Sinne ist notwendiges Substrat christlichen Gottesdienstes. Das besagt: Eigentümliche Geisteshaltungen der Völker, bestimmte ethische Imperative sowie Akzente eigener Vitalität — kurz gesagt: Der konkrete zeitliche und räumliche Kairos. Gerade diese Elemente sind Ausdruck der Vielfalt des Geistes — des „einen Geistes in unterschiedlichen Zeichen und Zungen". Die Liturgiereform hat sich diesen Fakten geöffnet. Ob genug, ist eine weitere akute Frage.

II. Konsequenzen für die praktische Theologie

Aus den Details der Vorbereitung der Liturgiereform, aus den grundsätzlichen Beschlüssen und Ordnungen sowie deren Auswirkungen kann man, unbeschadet mancher offener Wünsche, einige summarische Folgerungen gerade für die Theorie und Praxis des Gottesdienstes, für die Praktische Theologie, aber auch für die Theologie überhaupt ableiten[7].

1. Es ist ein theoretisches und empirisches Faktum, daß Liturgie ein zentrales Geschehen der Kirche darstellt. Wie etwa Gottesdienstbesuch insgesamt, Zustimmung, Ablehnung und Mitarbeit zeigen, haben wir es dabei ferner mit einem sensiblen Seismographen zu tun, der über kirchliche Schwingungen unterschiedlicher Art in vortrefflichem Maße Kunde gibt.

2. Gottesdienst ist, insgesamt gesehen — wie eh und je — Liturgie im Wandel. Die Phasen liturgischen Wellenschlages mannigfacher Art, in der Vergangenheit beispielsweise Entfaltungsfreude (Barock) oder Vorliebe für nüchterne Gestaltung (vgl. Aufklärung) bzw. in der jüngeren Zeit: Reformfreude um 1963 oder einsetzender traditionalistischer Trend seit 1970, vollziehen sich heute in schnellerer zeitlicher Abfolge als früher und sind sehr unterschiedlich geschichtet.

3. Gottesdienstliche Formulare usw. waren auch früher schon von mancherlei Faktoren innerer und äußerer Prägung abhängig (vgl. Liturgie in kontroversen Phasen der

[7] Nach der Liturgiekonstitution (1963) erschienene besonders wichtige Dokumente: 1. Instruktion zur Durchführung (1964); 2. Instruktion zur Durchführung (1967); 3. Instruktion zur Durchführung (1970). Die dritte Instruktion ist in starkem Maße von Vorsicht und Warnung geprägt. — Zur Beurteilung der Liturgiereform vgl. auch (mit weiterer Literatur): *H. Reifenberg*, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform? Bibel und Liturgie 47 (1974), 209 bis 230. *Ders.*, Liturgiereform am Ende? Ein kirchlicher Entwicklungsprozeß zwischen freier Fahrt und Warnsignalen; TThZ 84 (1975), 297—311.

Konzilien und entsprechender Auswirkungen, z. B. Arianismus und Folgen für den Gottesdienst; Fragen der Realpräsenz und Fronleichnam; Liturgie lutherischer und calvinistischer Prägung). Und sie versuchten ebenfalls, wenn auch in unterschiedlicher Weise, immer dem Menschen zu dienen. Im letzten Drittel des 20. Jhs., einer Phase, in der dem Menschen viele Bindungen früherer Zeit fehlen, muß Gottesdienst jedoch in viel erheblicherem Maße so gestaltet werden, daß man — abgewandelt — auch sagen kann: Die Liturgie ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Gottesdienstes willen — was die echte theologische Komponente der Liturgie keineswegs ausschließt. Und außerdem: Gottesdienst der Gegenwart muß um des Menschen von heute willen da sein.

4. Um das leisten zu können, ist eine maßgebliche Hilfe noch bewußter einzusetzen: die theologische Wissenschaft. Und zwar, dialektisch verstanden: als Teil, aber auch als Gegenüber zur Kirche.

Das besagt im Detail hinsichtlich der Theologie insgesamt: Liturgie wurde erfreulicherweise wieder aufgewertet — man vergleiche als Gegenteil die Unterbewertung des Gottesdienstlichen zu manchen Zeiten. Weit mehr als es schon geschehen ist, erscheint es jedoch nötig, das Phänomen des Gottesdienstlichen im Bezugsfeld *aller* theologischer Einzelwissenschaften und umgekehrt deren Anliegen in der Liturgik bewußt zu machen (Schlagwort: Liturgie als gefeierter Glaube).

Hinsichtlich der Kirche ist zu sagen: In und neben allem — nötigen und unnötigen — Aufwand für Aktivitäten unterschiedlicher Art darf Gottesdienst nicht als Stiefkind betrachtet werden. Er ist ja einerseits von der Zahl der Beteiligten her einer der effektivsten und anderseits, von Inhalt und Aufgaben her gesehen, einer der dichtesten Vollzüge. Die Konsequenzen daraus gehen in besonderem Maße die Praktische Theologie an. Denn auch hier stehen oft die Felder von Verkündigung, Gottesdienst und Lebenshilfe noch nicht genug beisammen — von einer umfassenden Durchdringung vielfach noch gar nicht zu sprechen.

Was die Liturgik als Fach betrifft, ist zu sagen, daß in Verbindung mit dem II. Vatikanum beachtenswerte Wege zu einer sowohl echt-christlichen als auch echtzeitgemäß geprägten Theorie des Gottesdienstes gefunden wurden. Als Beispiel sei etwa das Phänomen „Gottesdienst als ‚feiernde' Versammlung" genannt[8]. Aufgabe der Gottesdienstwissenschaft ist es dabei, sowohl eine gute, tragfähige und praktizierbare Theorie der Liturgie zu erarbeiten und darzubieten, als auch zu lebendiger Gestaltung anzuleiten, den Vollzug zu begleiten sowie nachfolgend zu überprüfen. Letzteres besagt einerseits auch: sich nicht zu schade dünken, bei der Konzeption guter agendarischer Liturgie (im engeren und weiteren Sinne) — d. h. von Modellen usw. — mitzuwirken. Das besagt anderseits: Im Kampf gegen restaurative Tendenzen, die eine erneute Einengung liturgischer Freiräume fordern, nicht nachlassen und auch liturgisch stets nach neuen Ufern Ausschau halten.

In der Praxis erfordert das freilich einen gesunden Sinn für das Mögliche, ohne dabei mutige Experimente auszuschließen. Es erfordert ferner edle Nüchternheit (nicht blutleere Abstraktion) und zugleich echte Volkstümlichkeit (was nicht heißt Gottesdienst als Folklore, als barock aufgeputzter Katafalk oder pseudoromantische Schwärmerei). Auf beiden Bereichen ist immer wieder und auch heute erneut „Gefahr im Anzug"[9].

---

[8] Von daher kann man Liturgie umschreiben: Versammlung im Namen Jesu zur Verwirklichung von Koinonia (Teilhabe und Teilnahme), die sich der Form nach (phänomenologisch betrachtet) vollzieht als „Feiern mit betont geistlichem Charakter".

[9] Vgl. dazu nüchterne Wortgottesdienste in Form von Aneinanderreihung von Sprechtexten usw. Demgegenüber Trend zu „volkstümlichen" Formen fragwürdiger Prägung, die sich kaum der wiedergefundenen liturgischen Neuordnung einfügen (Auferstehungsfeier am Karsamstag um 15.00 Uhr, zudem mit blassem „Verkündigungscharakter").

C) Ergebnis – Perspektiven

Überblicken wir unser Arbeitsfeld, zeigt sich, daß schon die Betrachtung des Wechselspiels der 15jährigen Geschichte der Liturgiereform an sich ein beachtenswertes Lehrstück abgibt (vgl. Teil A). Dies noch mehr, wenn wir uns nach den für den Vollzug beachtenswerten Konsequenzen gezielt erkundigen (vgl. Teil B). Als Resümee alles dessen, was wir anzuvisieren hätten bzw. als Ziel praktisch-theologischer Liturgiewissenschaft in Forschung, Lehre und Studium möge die Adaptation eines Spruches gelten, den *G. Gründgens* († 1963), ein großer Theatermann, für sein Metier prägte[10]. Er würde so lauten: Liturgie verantwortlich feiern kann nicht allein heißen, eine kühne Vorstellung von ihr zu haben, sondern beinhaltet die Verpflichtung, diese Vorstellung aus ihrem Geist zu gewinnen, sie den hauptsächlichen Mitträgern zu übermitteln und vor allem (auch) für die Beteiligten (Mitfeiernden) verständlich zu realisieren.

---

[10] Vgl. dazu *Reifenberg*, Liturgiereform am Ende?, 306.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Mehr Sorge für die „Menschen unterwegs"

Die Menschen unterwegs sind für die Kirche eine ständig wachsende Herausforderung zu noch intensiverem seelsorglichem Einsatz. Ein kürzlich veröffentlichtes Dokument über „Die Kirche und die Mobilität der Menschen" bekräftigt ausdrücklich die Notwendigkeit einer stärkeren kirchlichen Präsenz bei der Betreuung der Menschen unterwegs; die Kirche sei ja „Anwalt der Menschlichkeit" und deshalb auch verpflichtet, die Grundrechte des Menschen zu verteidigen und jede Art von Diskriminierung anzuprangern.

Als Ziel aller seelsorglichen Bemühungen hebt das Dokument die „Rettung des Menschen", d. h. „seine wahre und tatsächliche Befreiung" hervor. Es bekräftigt das Recht des Menschen, „ein Heimatland zu haben, sich innerhalb des eigenen Landes frei bewegen und ins Ausland auswandern zu können, um sich dort aus legitimen Gründen mit der Familie niederzulassen", sowie auch das Recht, das dem Menschen das ihm eigene ethnische, kulturelle und sprachliche Gut bewahrt und weiterentwickeln hilft und ebenso das unaufhebbare Recht aller auf freie Religionsausübung und menschenwürdige Behandlung in allen Lebenssituationen.

Die Kirche müsse auf die Mobilität der modernen Welt mit pastoraler Beweglichkeit antworten. Weiter wird betont: „Es gilt, den Menschen an dem Ort, wo er mehr oder weniger lange bleibt, einzuholen und auf die besonderen seelsorglichen Probleme einzugehen, die aus dieser seiner Situation entstehen." Die Heimat- und die Aufnahmekirche stünden deshalb vor ganz spezifischen Aufgaben: „Die Heimatkirche fühlt sich verpflichtet, ihre Gläubigen vorzubereiten und ihnen beizustehen, wenn sie sich aus irgend einem Grund irgendwo anders hinbegeben; anderseits öffnet sich die Aufnahmekirche in besonderer Weise gegenüber denen, die sich in ihrem Gebiet niederlassen." Ausdrücklich unterstreicht dieses Schreiben die Bedeutung der pastoralen Mitarbeit der Laien, die gerade durch die vielfältigen Erscheinungen der Mobilität heute unersetzlich geworden sei. Die Mobilität der Menschen stelle aber auch an das priesterliche Amt ständig neue Anforderungen.

Deshalb wird darauf hingewiesen, daß die theologische, juridische und pastorale Ausbildung der Priester auch auf die besonderen Probleme der Menschen unterwegs ausgerichtet sein müsse.
Ferner stellt das Dokument fest, daß die Mobilität der modernen Welt „zu einer gewissen Entwurzelung von der herkömmlichen Umgebung, zu größerer Einsamkeit und zur Isolierung im Anonymen führt". Dies könne Ausgangspunkt kultureller und sozialer Entfremdung sein. In bestimmten Situationen sei auch die Ausübung des Glaubens gefährdet. Der Bruch zwischen Glaube und Kultur werde in krasser Form deutlich, wenn „das Gleichgewicht zwischen dem neuen Lebensweg und dem christlichen Lebensweg von gestern" fehle. Unter diesen veränderten Bedingungen dürfe der Glaube nicht nur als Erbe bewahrt und behütet werden, sondern müsse als eine Wirklichkeit vertieft, entwickelt, verbreitet, vom Betreffenden aber auch persönlich bezeugt werden. Es sei dringend notwendig, daß sich die Pastoral an den Menschen unterwegs „ihren Situationen, ihrer geistigen Verfassung anpaßt, um in ihr den Glauben zu entdecken und ihn von daher aufzubauen".
Dieses in italienischer Sprache abgefaßte Dokument der Päpstlichen Kommission für die Seelsorge am Menschen unterwegs hat Papst Paul VI. am 4. Mai 1978 genehmigt und dessen Veröffentlichung angeordnet.
(„L'Osservatore Romano" Nr. 120 vom 26./27. Mai 1978.)

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Die Hauptereignisse im Leben der Kirche in der Welt von heute während der letzten Monate sind zweifellos der Tod Papst Pauls VI. am 6. August und die Wahl seines Nachfolgers. Hier ist weder der Ort für eine rückschauende Gesamtwürdigung des heimgegangenen Papstes und seines Wirkens noch für eine Vorausschau auf das kommende Pontifikat. Mit Sicherheit wird man indes sagen können, daß die Kontinuität gewahrt bleiben wird, was nicht heißt: Es wird nichts anders werden. Denn Kontinuität besagt ja gerade Dauer im Wechsel, weil nur das dauert, was sich verändert und eben dadurch es selber bleibt. Nur Totes wandelt sich nicht, die Kirche aber lebt.

Ein neuer Papst ist vor allem zunächst einmal Erbe. Er muß Begonnenes weiterführen, so wie Paul VI. das Zweite Vatikanische Konzil weiterführen mußte, das er selbst wohl kaum einberufen hätte. So muß auch sein Nachfolger nun bestehende Probleme zur Kenntnis nehmen und sie zu lösen versuchen, auf andere Weise und mit neuen Mitteln vielleicht, wie der Vorgänger sie bevorzugt hätte. Wie der amerikanische Präsident hat er Anrecht auf eine Schonfrist, während derer ihm Gelegenheit gegeben werden muß, sich in das Amt einzuüben, das einen jeden mehr oder weniger unvorbereitet trifft, es sei denn, er habe wie Pius XII. und Paul VI. das „métier du pape" gewissermaßen von der Pike auf erlernen dürfen, wobei die Frage erlaubt ist, ob das in jedem Fall als Glücksfall zu betrachten ist, weil dabei das innovatorische Element leicht zu kurz kommen kann.

Eine solche Schonfrist verdammt den Papst freilich nicht zu einer nur abwartenden Passivität, schon deshalb nicht, weil er kraft seines Amtes sich kein Zeichen der Unsicherheit erlauben darf. Das Leben der Gesamtkirche geht zwar auch ohne ständigen Antrieb durch den Papst weiter, aber eine Unzahl von Routineentscheidungen

personeller und administrativer Art kann nicht warten, zumal zweifellos ohnehin in letzter Zeit vieles hat aufgeschoben werden müssen; denn selbst die eiserne Pflichttreue und der unermüdliche Arbeitseifer Pauls VI. konnten auf die Dauer nicht mehr allen Anforderungen gewachsen sein. Man sollte nicht zu früh zu viel von dem Nachfolger erwarten, zumal nicht die Festlegung auf ein ausformuliertes Regierungsprogramm. Das ginge an der Eigenart und Einzigartigkeit dieses Amtes haarscharf vorbei. Genug, daß die Gläubigen ihm im Blick auf den Beistand des Hl. Geistes Vertrauen entgegenbringen und ihm dadurch vor allem die übermenschlich schwere Last tragen helfen.

Bei dem Versuch, über die innerkirchlichen Probleme hinaus einen panoramischen Blick auf die Kirche in der Welt von heute, also im Herbst 1978, zu tun — wie es der neue Papst vom vatikanischen Hügel her auch wird machen müssen —, ergibt sich etwa folgendes Bild:

Italien, noch immer geographischer Mittelpunkt der römischen Kirche, bietet gegenwärtig sowohl Anlaß zu Hoffnungen wie zu Befürchtungen. Der neue Staatspräsident Sandro Pertini, ein Sozialist alten Schlages und im Gegensatz zu seinem christlich-demokratischen Vorgänger Leone frei von jedem Korruptionsverdacht, hat das Lob, das Paul VI. ihm anläßlich seiner Wahl gespendet hatte, durch einen privaten Besuch im Vatikan quittiert. Die Regierung Andreotti hält sich nun schon — ein italienisches Wunder! — bereits zwei Jahre, der Druck der Kommunisten auf die Vollverwirklichung des „historischen Kompromisses" scheint schwächer geworden zu sein, die Wirtschaftslage hat sich gebessert. Doch sinkt das sittlich-religiöse Niveau offenkundig weiter ab, bei Priester- und Ordensnachwuchs sieht es schlecht aus, die Abtreibung ist unter kirchlichem Protest entkriminalisiert, was nicht gleichbedeutend ist mit legalisiert, aber doch weithin so mißverstanden wird, und die Volkskirche verliert unter Intellektuellen, in der Jugend und in der Arbeiterschaft mehr und mehr an Boden. Auch im Land des Papstes wird sich die Christenheit als Minderheit verstehen und als solche sich zu bewähren lernen müssen.

Das westliche Europa macht allenthalben einen langsamen Wandel durch. *Portugal* steht immer wieder am Rande von Regierungs- und Staatskrisen, obwohl ihm die Eingliederung der nach Hunderttausenden zählenden Angolaflüchtlinge geglückt zu sein scheint. Daß dem Kommunismus der Griff nach der Macht — bisher — nicht gelungen ist, mag auch der Haltung der Kirche, besonders im Norden des Landes, zu verdanken sein, ohne daß man viel von direkter Einmischung und Einflußnahme gemerkt hätte.

Anders in *Spanien.* Hier hat die Kirche, nach scharfen inneren Auseinandersetzungen, aktiv auf den Entwurf einer neuen Verfassung einwirken können, ohne sich jedoch Privilegien sichern zu wollen. Auch ist sie in diesem Lande als eine eher unsichtbare, jedoch höchst wichtige Klammer der Einheit des Volkes und Staates anzusehen, dessen Zusammenhalt durch eine allzu forsch betriebene, ausufernde Regionalisierung in der Tat bedroht scheint.

In *Frankreich* ist ein Wahlsieg der zugleich vereinigten und arg zerstrittenen Linken entgegen manchen Vorhersagen vermieden worden. Aber es steht zu vermuten, daß ein Großteil der Gläubigen und des Klerus durchaus links steht, vor allem die in der J.O.C. organisierte Arbeiterjugend. Die Bischöfe können nicht viel mehr tun, als immer wieder vor allzu einseitig „horizontalem" Engagement zu warnen. Dennoch ist der religiöse Elan in Frankreich beachtlich und bringt stets neue Blüten hervor, denen freilich nicht stets reife Früchte folgen. Die Spannweite innerhalb der religiösen Positionen ist erstaunlich: Auf der einen Seite Mons. Lefebvre mit seinem Anhang, auf der anderen Seite etwa der jüngst einem Unfalltod erlegene Bischof Riobé von Orléans, der sich seit dem Konzil in immer neuen

Ansätzen zum Anwalt höchst fortschrittlicher Ideen gemacht hatte, nicht zuletzt in Fragen des priesterlichen Zölibats.

Über *Holland* hat sich seit langem ein Nebel gesenkt, was die Berichterstattung angeht, die ja eine Zeitlang mit stets neuen Sensationen aufzuwarten pflegte. Es scheint jedoch, daß dort ein Defacto-Schisma besteht zwischen der (auch in sich uneinigen) offiziellen Kirche und großen Gruppen von Gläubigen, die in nunmehr auch national zusammengeschlossenen Basisgemeinden den neuen Typ einer „katholischen Freikirche" entworfen haben.

In *England* gehen vor allem die ökumenischen Bemühungen voran, nicht zuletzt dank des Einsatzes von Kardinal Hume. So tritt er offen für die Überprüfung des Entscheides Leos XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen ein, während der bedeutende katholische Theologe Hastings bereits unumwunden die gegenseitige Anerkennung der Ämter beider Kirchen fordert. Jedoch fehlt es auch nicht an Rückschlägen und Hindernissen. Kardinal Hume steht nicht an, die Ordination von Frauen in Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft als ein solches Hindernis deutlich namhaft zu machen, und sein Weihbischof Christopher Butler warnt vor der Scheinlösung verbaler Übereinkunft bei Fortbestehen ungeklärter trennender Glaubensfragen.

Schweden, das in der Person von Mons. Brandenburg aus der Diözese Osnabrück jetzt einen deutschen Oberhirten hat, und *Dänemark* arbeiten an Gesetzen zur Trennung von Staat und — evangelischer — Kirche, eine Neuregelung, die nicht ohne Rückwirkung auf die katholische Minderheitskirche und auf das ökumenische Gespräch bleiben wird.

In der Bundesrepublik *Deutschland* sind in letzter Zeit keine besonderen Probleme aufgetaucht. Man hofft von dem im September in Freiburg stattfindenden Katholikentag einen neuen Antrieb des religiös-kirchlichen Lebens, das — deutlich ablesbar an dem zahlenmäßig schwachen Priester- und Ordensnachwuchs sowie an der sinkenden Geburtenzahl — gefährlich zu stagnieren scheint. Der Traum von der „Äquidistanz" der Kirche zu den beiden großen Parteien SPD und CDU scheint ausgeträumt. Jedoch vermeiden die Bischöfe tunlichst direkte politische Stellungnahmen.

Ähnlich ist die Lage in *Österreich,* das ganz besonders unter Priestermangel leidet, obwohl der christliche Glaube im Volk, vor allem auf dem Lande, noch fest verwurzelt ist. Wie in Italien, ist es aber auch in Österreich nicht gelungen, in der Ehegesetzgebung sowie in der Frage der Abtreibung die Grundsätze der Kirche zur Geltung zu bringen. Es steht zu hoffen, daß die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen über „Werte — Rechte — Normen" im ganzen deutschen Sprachraum die Sensibilität für diese wichtigen Fragen neu geweckt haben.

Erscheint der Westen als immer noch einigermaßen solide, wenn auch nicht recht manövrierfähige Masse, so liegen die eigentlichen Sorgen für Papst und Kirche im *europäischen Osten.* Freilich gibt es da Schattierungen und Unterschiede. So hat sich in der *DDR* das Verhältnis Staat — Kirche, aus welchen Gründen auch immer, sichtlich gebessert. Es kam zu Gesprächen zwischen dem Staats- und Regierungschef Honecker und Vertretern der (evangelischen) Kirche und im Gefolge davon zur ungehinderten Abhaltung evangelischer Kirchentage. Die zahlenmäßig weit schwächere katholische Kirche gewann Anteil an diesem neuerschlossenen Freiheitsraum. Beide Kirchen fühlten sich so sehr ermutigt, daß sie es wagen konnten, gegen die Einführung des Zwangsschulfachs „Wehrkunde" zu protestieren, und zwar im Namen der auch in der DDR deklamatorisch betonten Erziehung zum Frieden, — ein Protest, der in jeder Hinsicht folgenlos bleiben sollte: Weder geschah den Kirchen Übles noch wurde das Übel selbst etwa ausgeräumt.

Die Lage der Kirche in *Polen* ist weiterhin für ein Ostblockland einzigartig. Zwar

sind die Gläubigen auch hier mancherlei Schikanen und Beschränkungen ausgesetzt, das offizielle Klima setzt den Glauben harten Bewährungsproben aus, die Bischöfe erheben oft vergeblich ihre Stimme, etwa um das Recht auf öffentliche Meinungsäußerung in den Medien zu erkämpfen oder um die Rolle des Christentums im Schulunterricht betonen zu können. Auch ist es gelungen, die organisierte katholische Intelligenz zu spalten. Aber Glaube und Kirche leben im Lande mit erstaunlicher Kraft.

In *Ungarn* konnte Rom vier neue Bischöfe einsetzen, die Beziehungen sind im engen Rahmen des ausgehandelten „modus vivendi" korrekt, die Zukunftsaussichten freilich düster.

Hingegen ist die Lage der Kirche in der *Tschechoslowakei* immer noch unverändert schwierig. Im Juni geführte Verhandlungen zwischen dem römischen „Sondernuntius" Erzbischof Poggi und der Prager Regierung sind gescheitert. Es gelang nicht, die Ernennung des Apostolischen Administrators Julius Gabris zum Erzbischof des neuerrichteten Erzstuhls im slowakischen Tyrnau durchzusetzen. Ebensowenig will die Regierung auf die totale Kontrolle der Priesterseminare und die Ernennung regimehöriger Professoren verzichten.

Das Pulverfaß *„Naher Osten"* ist weiterhin hochexplosiv. Nicht einmal im Libanon ist es dem Hl. Stuhl gelungen, zwischen den verfeindeten Christen — geschweige denn zwischen Christen und Moslems — zu vermitteln. Einstweilen bleibt es *Israel* überlassen, die bedrohten Christen im Süden des Landes zu schützen!

Auch das treu-katholische *Malta,* halb zu Europa, halb zum Nahen Osten gehörig, entzieht sich unter seinem sozialistischen Regierungschef Don Mintoff dem kirchlichen Einfluß und lehnt sich aus durchsichtigen finanziellen Interessen an Libyen an, wie denn überhaupt der Islam allenthalben im Vormarsch ist, weniger durch religiöse Strahlkraft als durch auf Öl und Geld gestützte Aggressivität.

Afrika, der Kontinent neokolonialer Kriege und Kriegsgefahren, ist zugleich ein zukünftiges Kräftereservoir des Christentums. Allerdings gilt es zunächst, den alten Bestand zu wahren. So sind die zahlreichen Katholiken im ehemals portugiesischen Mosambik und vor allem Angola dem Einfluß eines immer resoluter auftretenden Staatsmarxismus ausgesetzt. Die Bischöfe von Angola haben Anfang 1978 ihre Sorgen sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. In anderen Ländern Schwarz-Afrikas liegen die Dinge ähnlich. Da und dort wurden und werden Bischöfe und Priester eingekerkert oder vertrieben, oft aus persönlichen Gründen oder aus Stammesrivalität. Schlimm ist es freilich, daß die von Weißen und „Christen" regierten Länder Rhodesien und Südafrika es — mit umgekehrtem Vorzeichen — nicht besser machen. Das hat freilich nirgends die Bischöfe gehindert, sich tapfer für die Menschenrechte in Wort und Tat und Leiden einzusetzen.

Ostasien wirft ebenfalls große Probleme auf. So kommen aus *Vietnam* die widersprechendsten Nachrichten über das kirchliche Leben. Nach den einen entfaltet es sich organisch und friedlich im Rahmen des Sozialismus, nach anderen herrschen Unterdrückung und Verfolgung. Aus *Kambodscha* gibt es kaum noch etwas zu berichten; dort hat die Kirche offiziell aufgehört zu existieren. Hingegen erscheint in *China* seit kurzem die Religion gelegentlich wieder in der Öffentlichkeit. So nahm auch der (von Rom anerkannte) Erzbischof von Mukden am 24. Februar an einem offiziellen Akt teil, — schwer zu sagen, was das zu bedeuten hat. —

Am stärksten gefordert ist und bleibt die katholische Kirche in *Lateinamerika.* Immer wieder sind dort die Bischöfe zu Stellungnahmen in Sachen Menschenrechte aufgerufen. Immer wieder machen kleine Länder wie Nikaragua oder San Salvador blutige Schlagzeilen. Aber auch in Argentinien, Brasilien, Chile und Bolivien, in Kolumbien, Ekuador und Peru muß die Kirche ihre Stimme erheben gegen Folterungen, unaufgeklärte Morde, Verschleppungen, Enteignungen, ungerechte Gesetze.

Sie tut es mit Mut, Klugheit und Vorsicht. Anläßlich der Konferenz des Episkopats Lateinamerikas (CELAM) Mitte Oktober in *Puebla-Mexiko* wird die „Stunde der Wahrheit" schlagen. Zehn Jahre nach „Medellín" — Kolumbien, wo die lateinamerikanische Kirche mit *einer* Stimme zugunsten einer sozialen Zuständereform gesprochen hatte, wird es gelten, dieses Engagement zu bekräftigen oder zu korrigieren. Indessen hat die „Theologie der Befreiung" erhellend und polarisierend zugleich gewirkt. Starke Gegenkräfte gegen den Kurs von Medellín sind seit langem am Werk, die nationalen Episkopate haben bereits sehr unterschiedliche Positionen bezogen, die römische Kurie wird sehr stark präsent sein, wenn auch wohl etwas verunsichert durch den inzwischen eingetretenen Wechsel im Pontifikat, die politischen Spannungen in den einzelnen Ländern spiegeln sich auch in den Episkopaten wieder, Mexiko als Gastgeberland mit seiner antiklerikalen Vergangenheit und Gegenwart hat ebenfalls einen in zwei Lager gespaltenen Klerus. Puebla wird in jedem Fall für die Zukunft der Kirche Lateinamerikas einen Markstein setzen, so oder so. Und da der lateinamerikanische Subkontinent fast 50 Prozent aller Katholiken umfaßt, wird das Ergebnis von Puebla für die Gesamtkirche höchst folgenreich werden.

Auf zwei Dinge ist noch hinzuweisen: Vom 10. bis 13. April fand in Chantilly unter dem Motto „Damit sie eins seien und die Welt glaube" das erste europäisch-ökumenische Treffen zwischen Repräsentanten aller großen christlichen Glaubensgemeinschaften statt, durch die etwa 300 Millionen Christen vertreten waren. Ein erster Tatbeweis für großräumiges Denken, wenn auch greifbare und handfeste Ergebnisse einstweilen ausbleiben mußten. Die Atmosphäre brüderlicher Nähe und echten Miteinanders aber war wesentlich und zukunftsweisend.

Das andere ist die mutige, wenn auch zunächst blockierte Initiative des brasilianischen Episkopats unter Federführung von Mons. Padin OSB, der im Einklang mit den Episkopaten der USA, Kanadas, Frankreichs, asiatischer Länder und mit Beratung durch repräsentative Juristen und Vertreter der Ökumene seit 1973 an dem Projekt einer Weltkonferenz zum Studium eines Gesellschaftsmodells ohne ungerechte Herrschaftsformen arbeitet. Es wird zu diesem Kongreß (einstweilen) nicht kommen. Die römische Kurie scheint in der Aktivität nationaler Episkopate im Weltmaßstab eine Kompetenzüberschreitung zu sehen, die Regierungen fördern ein solches Projekt aus politischen Gründen keineswegs, und so wird man sich zunächst auf die Veröffentlichung bisher erarbeiteter Dokumente beschränken. Es ist kein Zufall, daß die Idee einer „Konscientisierung" auf internationaler Ebene gerade in Brasilien entstanden ist, da in diesem Lande die Kirche, nicht zur Freude der Regierung, seit langem diesen Bewußtmachungs- und Selbstwerdungsprozeß unter den landlosen Massen mit Erfolg gefördert hat. Die Aufgabe, einmal in ihrer Wichtigkeit erkannt, bleibt — vielleicht mit anderen Mitteln — in der Zukunft jedenfalls zu leisten.

Dem Leser mag dieser sehr unvollständige und skizzenhafte Panoramablick zugleich interessant und verwirrend scheinen. Er versetze sich aber einmal in die Lage, in allen diesen und anderen Fragen zum Handeln und Entscheiden aufgerufen zu sein, und es wird ihm möglich werden, mit dem neuen Papst zu fühlen, der ja tatsächlich in dieser Lage ist, — Gott helfe ihm!

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.

BAIER WALTER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der VITA CHRISTI des Ludolf von Sachsen.* Bd. 1—3 (614.) (Analecta Cartusiana, hg. v. James Hogg, 44) Inst. f. engl. Sprache u. Literatur, Universität Salzburg 1977. Kart. lam.

BALYK BORYS J., *Innocentius Joannes Wynnyckyj.* Episcopus Peremysliensis, Samborensis, Sanocensis (1680—1700) (XXIII u. 382.) Analecta OSBM ser. II. sec. I, Romae 1978.

BECKER JÜRGEN, *Emmanuel Levinas.* Anstöße für eine Moraltheologie unserer Zeit. (143.) (Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 96) Lang, Frankfurt/M. 1977. Kart.

BEINERT WOLFGANG, *Wenn Gott zu Wort kommt.* Einführung in die Theologie. (Theologie, Br. 96) Lang, Frankfurt/M. 1977. Kart. burg 1978. Kart. lam. DM 22.50.

BIALAS MARTIN, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz* (1694—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten. (544.) Pattloch, Aschaffenburg 1978. Kln. geb. DM 34.—.

BRAUN EDMUND / RADEMACHER HANS, *Wissenschaftstheoretisches Lexikon.* (713.) Styria, Graz 1978. Ln. S 620.—, DM 88.—.

EGENTER RICHARD, *Miteinander umgehen.* Pluralismus in der Kirche — Auftrag und Chance. (134.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 12.80.

ENNE FRANZ, *Die Aufhebung der Kartause Aggsbach.* (XIX u. 167 S., 16 Abb.) (Analecta Cartusiana, hg. v. James Hogg, 49) Inst. f. engl. Sprache u. Literatur, Universität Salzburg 1977. Kart.

FELDKÄMPER LUDGER, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas.* (Veröff. d. Missionspriesterseminares St. Augustin, Bd. 29) (371.), Steyler-V., St. Augustin 1978. Kart.

FRIESENECKER JOSEF, *Die religiösen Kleindenkmäler in der Pfarre und Gemeinde Sankt Oswald b. Freistadt.* (SD aus den „OÖ. Heimatblättern", 32. Jg., 1978, Heft 1/2) (31 S., 10 Abb., 1 Karte) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Kart. lam. S 25.—.

FRIES HEINRICH u. a., *Möglichkeiten des Redens über Gott.* (104.) (Patmos-Ppb) Düsseldorf 1978. DM 16.80.

GOTTLOB BERND, *Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland.* Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. (Abh. z. Sozialethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 16) (430.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 38.—.

GRUBER ELMAR, *Der Rosenkranz.* Stationen des Glaubens. (61.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 7.80.

HÖSLINGER NORBERT, *Beten lernen aus der Bibel.* (88.) (Reihe b Nr. 3) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1978. Kart. lam. S 66.—, DM 9.60, sfr 8.80.

HOFFSÜMMER WILLI, *Starthilfen für dich.* Geschichten durchs Kirchenjahr mit Klaus und Monika. (119 S., 30 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 14.80.

HORSTMANN AXEL, *Materialien für griechische Sprachkurse an theologischen Ausbildungsstätten.* Kurzgrammatik und Lehrbuch. (Forum Linguisticum, Vol. 16) (116.) Lang, Frankfurt/M., Kart.

INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN - MÄHREN - SCHLESIEN, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien,* Bd. V. (454 S., 1 Faltkarte) Selbstverlag, Königstein/Taunus 1978. Kart.

KARRER LEO, *Der Glaube in Kurzformeln.* Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. (XIII u. 297.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 39.—.

KASPER WALTER, *Zukunft aus dem Glauben.* (112.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. DM 9.80.

KOSMALA HANS, *Studies, Essays and Reviews.* Vol. II: New Testament. (X u. 231.); Vol. III: Jews and Judaism. (X u. 229.) Brill, Leiden 1978. Ln. je 60.— guilders.

KRÄMER HELMUT, *Griechischer Kursus.* Einführung in die griechische Sprache auf der Grundlage der Sprache Platos unter Einbeziehung des NT für Hochschulkurse sowie fakultative Kurse an Gymnasien. II. (240.) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 18.—.

KRAUS HANS-JOACHIM, *Psalmen.* 1. Teilband: Psalmen 1—59 (VII u. 584.); 2. Teilband: Psalmen 60—150 (587.) (Bibl. Kommentar AT, hg. v. Hermann/Wolff, Bd. XV/1 u. 2) 5. grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Ln. DM 188.— (SP 177.—).

LANGGÄRTNER GEORG, *Jesus Christus ist der Herr.* Gebete, Hymnen, Meditationen aus Liturgien des Ostens und des Westens. (224.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 24.80.

LEINWEBER WINFRIED, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert.* (MBTh 44) (VIII u. 591.) Aschendorff, Münster 1978. Kart. lam. DM 48.—.

LEMKE HELGA, *Theologie und Praxis annehmender Seelsorge.* (Urban-TB 635) (159.) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 12.—.

LIES LOTHAR, *Wort und Eucharistie bei Origenes.* Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. (Innsbr. theol. Studien, Bd. 1) (363.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 480.—, DM 68.—.

LOTZ JOHANNES B., *Transzendentale Erfahrung.* (288.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 36.—.

LÜDICKE KLAUS, *Psychisch bedingte Eheunfähigkeit.* Begriffe - Abgrenzungen - Kriterien. (221.) (Europ. Hochschulschriften, Theologie, Bd. 105) Lang, Frankfurt/M. 1978. Kart.

MAGYAR ARNOLD, *Güssing.* Ein Beitrag zur Kultur- und Religionsgeschichte des Südburgenlandes bis zur Gegenreformation. (174.) Franziskanerkloster, Graz 1976. Kart. lam. S 120.—.

MAIER JOHANN, *Die Tempelrolle vom Toten Meer.* (128.) (Uni-TB 829) Reinhardt, München 1978. Kart. DM 15.80.

MANDORFER ALFONS, *1200 Jahre Kremsmünster.* Das Stiftsjubiläum 1977 im Rückblick. (SD a. d. 121. Jahresbericht d. Öffentl. Gymnasiums d. Benediktiner in Kremsmünster) (68 S., 9 Bildtafeln) Komm. V. Welsermühl, Wels 1978.

MERKS KARL-WILHELM, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie.* (364.) (Moraltheol. Studien, hg. v. B. Schüller, Bd. 5) Patmos, Düsseldorf 1978. Brosch. DM 38.—.

MÜLLER-SCHWEFE HANS-RUD., *Sprachgrenzen.* Das sogenannte Obszöne, Blasphemische und Revolutionäre bei G. Grass und H. Böll. (214.) Pfeiffer/Claudius, München 1978. Ppb DM 24.—.

NYSSEN WILHELM, *Frühchristliches Byzanz.* (Sophia, Quellen östl. Theologie, Bd. 2) (166 S., 16 Farbtafeln, 4 Bildtafeln) Paulinus-V., Trier 1978. Ln. DM 39.80.

PESCH OTTO HERMANN, *Das Gesetz.* (Deutsche Thomasausgabe, Bd. 13: I—II, 90—105) (19. u. 832.) Styria, Graz / Kehrle, Heidelberg 1977. Ln. S 570.—, DM 78.— (SP S 470.—, DM 65.—).

PESCHKE C. HENRY, *Christian Ethics,* Vol. II. A Presentation of Special Moral Theology in the Light of Vatican II. (XV u. 627.) C. Goodliffe Neale, Alcester, England 1978.

PICHLER I. / HEINZ D. / UHL E., *Paramente.* Meßkleider aus 4 Jh. (57.) (Schlägler Ausstellungskatalog 5) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Kart. lam. S 20.—.

PRIMETSHOFER BRUNO, *Ordensrecht.* Auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. (399.) (rombach-hochschul-ppb) Freiburg 1978. DM 29.—.

RAHNER K. / IMHOF P. / LOOSE H. N., *Ignatius von Loyola.* (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 29.50.

REICH WILHELM, *Christusmord.* (398.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. sfr 36.—, DM 39.—.

REIFENBERG HERMANN, *Fundamentalliturgie.* Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen - Gestalt - Vollzug. Bd. I (Schriften d. Pius-Parsch-Inst. Klosterneuburg 3) (298.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1978. Kart. lam.

SCHINDLER HERBERT, *Der Schnitzaltar,* Meisterwerke und Meister in Süddeutschland, Österreich und Südtirol. (356 S., 8 Farb-, 64 Schwarz-weiß-Tafeln) Pustet, Regensburg 1978. Ln. DM 56.—.

SCHLIER HEINRICH, *Grundzüge einer paulinischen Theologie.* (223.) Herder, Freiburg 1978. Kln. DM 36.—.

SCHOON SIMON / KREMERS HEINZ, *Nes Ammim.* Ein christliches Experiment in Israel (197.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Kart. DM 10.—.

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Ein Jahr in Gottes Werkstatt.* Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen (145 S., 10 Abb.) Grünewald. Mainz 1978. Kart. lam. DM 15.80.

SPORKEN PAUL, *Jesus — Mensch für andere Menschen.* (90.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 8.80.

STOCK ALEX, *Textentfaltungen.* Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte. (174.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 25.—.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. II, Lfg. 5: *Analogie - Anselm, Register* (643—799, 16 Bildtafeln) de Gruyter, Berlin 1978. Kart. DM 38.— (SP).

TRUMMER PETER, *Die Paulustradition der* Pastoralbriefe. (Beitr. z. bibl. Exeg. u. Theol. BET, Bd. 8) (279.) Lang, Frankfurt/M. 1978. Kart.

WEBER WILHELM, *Person in Gesellschaft.* Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967—1976. (468.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 38.—.

WIEDENHOFER SIEGFRIED, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon.* Teil I: Text (VI u. 501.); Teil II: Anmerkungen und Literaturverzeichnis (440.) Lang, Frankfurt/M. 1976. Kart.

ZULEHNER P. / BAUMGARTNER I. / MÜHLECK K., *Ehe bauen.* Arbeitshilfen für die Ehevorbereitung. (Offene Gemeinde,

Bd. 30) (197.) Lahn-V., Limburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.
ZULEHNER PAUL M., *Helft den Menschen leben.* Für ein neues Klima in der Pastoral. (96.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 9.80.
ZULEHNER PAUL M., *Wie kommen wir aus der Krise?* Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen. (146.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. DM....

HERAUSGEBER

CANCIK HUBERT, *Rausch - Ekstase - Mystik.* Grenzformen religiöser Erfahrung. (184.) (Patmos-Ppb) Düsseldorf 1978. DM 26.—.
DUNNE TH. A. / LAPORTE J.-M., *Trinification of the world.* (FS f. F. E. Crowe) (329.) Regis college press, Toronto, Canada 1978. Kart.
ELISABETH VON DER LIETH, *Wissensvermittlung ohne Erziehung?* Zur Schulmisere. (79.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978. DM 11.80.
ERNST W. / FEIEREIS K. / HÜBNER S. / REINDL J., *Theologisches Jahrbuch 1977/78.* (498.) St.-Benno-V., Leipzig. Ln.
FICHTL FRIEDEMANN, *Bilder zum Kirchenjahr.* Serie 6: Sonntage im Jahreskreis, Lesejahr A. (48 S., 12 Dias) Benziger, Zürich 1978. Vorbestellpreis DM 25.—, ab 1. 1. 79 DM 28.—.
HEIGERT HANS, *Jugend ohne Normen?* Eine Generation auf der Suche. (71.) (Patmos-Ppb) Düsseldorf 1978. DM 9.80.
LANGER ALBRECHT, *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert.* (Beitr. z. Katholizismusforschung, hg. v. A. Rauscher, Reihe B: Abhandlungen) (200.) Schöningh, Paderborn 1978. Snolin DM 22.—.
MAY H. / STEINWEDE D., *Vorlesebücher Religion.* Serie 1: Freiheit - Verantwortung, Serie 2: Mensch - Mitmensch - Gott. (je 16 S. u. 12 Dias) Benziger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1978. Je Mappe DM 25.—.
RATZINGER JOSEPH, *Dienst an der Einheit.* Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes. (179.) (Patmos-Ppb) Düsseldorf 1978. DM 19.80.
SCHNACKENBURG R. / ERNST J. / WANKE J., *Die Kirche des Anfangs.* (FS f. H. Schürmann) (667.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 98.—.
WEISS ANTON, *Katechesen zum Gotteslob.* Bd. 2: für das 9.—12. Schuljahr. (190.) Styria, Graz 1978. Kart. S 198.—, DM 27.—.
WOLLGAST SIEGFRIED, *Valentin Weigel.* Ausgewählte Werke. (Texte zur Philosophie und Religionsgeschichte) (592.) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Ln. DM 48.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

ADAM G. / KAISER O. / KÜMMEL W. G., *Einführung in die exegetischen Methoden.* (128.) 5. neuerarb. Aufl. Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1975. Kart. DM 9.50.

Das praxisorientierte Methodenbuch scheint seine Brauchbarkeit zur Genüge unter Beweis gestellt zu haben. Da es sich jedoch um eine Neuauflage der Einführung in die atl und ntl Exegese sowie die wissenschaftliche Arbeitsweise überhaupt handelt, sind die Veränderungen kritisch zu prüfen. Der Exeget kann sich dabei auf den atl Beitrag von *O. Kaiser* beschränken. Während dieser neu konzipiert und fast auf das Doppelte angewachsen ist, ist der ntl Teil von *W. G. Kümmel* fast zur Gänze gleich geblieben. Schon in dieser Durchführung des gemeinsamen Arbeitsvorhabens deutet sich an, was eine eingehendere Auseinandersetzung offenkundig macht: es fehlt ein einheitliches theoretisches wie praktisch durchgeführtes Methodenkonzept. Entgegen der im Vorwort angegebenen Intention, keine umfassenden Bibliographien zu bieten, hat Kaiser in zahlreichen Anmerkungen an sich wertvolle vollständige Literaturangaben zu verschiedenen Bereichen der historisch-kritischen Methodik geliefert. Sie dürfte freilich für „den noch völlig Unerfahrenen", der eingeführt werden soll, zum Gutteil unbrauchbar, eventuell sogar verwirrend sein. Vor allem aber bildet die Darstellung der Methodologie selbst ein streckenweise zu dichtes Summarium (hinter dem zweifellos eine reiche exegetische Praxis steht), das aber nicht zuletzt wegen fehlender Beispiele zu abstrakt bleibt und in seinen höchstens angedeuteten Implikationen wohl nur dem Fachmann durchschaubar sein dürfte. Für diesen sind freilich so manche der Neuansätze Kaisers beachtenswert. Das gilt vor allem im Blick auf die linguistische, literatur- und wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahre. Kaiser skizziert zunächst die Aufgabe der Exegese innerhalb des theol. Zusammenhangs, beschreibt dann den atl Text und die Textkritik und behandelt anschließend relativ breit die Literarkritik (samt Redaktionskritik), Stil, Gattungskritik und Gattungsgeschichte. In der Einzelexegese (der Wort- und Stofferklärung) werden semantische, überlieferungs-, traditions- und religionsgeschichtliche, historische und sachspezifische Fragestellungen erläutert und dabei auch die biblischen Hilfswissenschaften umrissen. Bemerkungen zur Gesamtexegese runden den Auslegungsprozeß ab. Die wichtigste Überlegung angesichts einer Neuauflage dieser Einführung dürfte im Blick auf ihr genus anzustellen sein. In der vorliegenden Form kann sie die im Vorwort erklärte Absicht, „dem Studienanfänger eine erste Hilfe" zu bieten, wohl nur mangelhaft erfüllen.

Wien *Georg Braulik*

HAACKER KLAUS u. a., *Biblische Theologie heute.* Einführung - Beispiele - Kontroversen. (Bibl. theol. Studien 1) (124.) Neukir-

chener-V., Neukirchen-Vluyn 1977. Kart. DM 18.—.

Mit diesem Band wird die neue Reihe *„Biblisch-theologische Studien"* (BThSt) eröffnet, die die bisherigen *„Biblischen Studien"* fortsetzen will. Es sollen zentrale atl und ntl Texte, Themen und Forschungsprobleme, insbesondere die Korrelation vom AT und NT behandelt werden. Der 1. Bd. wendet sich den Problemen der Biblischen Theologie als solcher zu. Kl. *Haacker:* Die Fragestellung der BiblTheol als exegetische Aufgabe; P. *Stuhlmacher:* Zum Thema: BiblTheol des NT; H.-J. *Kraus:* Theologie als Traditionsbildung? H. H. *Schmid:* Unterwegs zu einer neuen BiblTheol? H.-J. *Kraus:* Probleme und Perspektiven der BiblTheol.

Die einzelnen Beiträge informieren nicht bloß umfassend über den jetzigen Stand der bibeltheol. Forschung, sie weisen vielmehr die möglichen und notwendigen Schritte für die Zukunft auf. Gerade hierin liegt das An- und Aufregende dieses Buches. So wird gegenüber einer zu großen Aufsplitterung in verschiedene Theologien die Gesamtschau postuliert. NT-Leitbegriffe sind nicht vom Hellenismus, sondern primär vom AT her abzuleiten. Hierfür als Modell die Untersuchung über den Begriff „Gerechtigkeit" (33 ff). Das Problem der Traditionsbildung weist über verschiedene Tradentenkreise zu den eigentlichen Trägern der Tradition, nämlich auf Synagoge und Kirche. Damit wird das wissenschaftliche Bemühen aus dem elfenbeinernen Turm herausgeholt und mit dem pastoralen Kerygma verbunden; denn „das weltbewegende und weltverändernde biblische Geschehen" drängt seiner Natur nach zur Verwirklichung im Heute. „Es ist ein ‚inklusives Geschehen', das es niemandem erlaubt, in Distanz zu verharren und wissenschaftliche Kontemplation oder irgendwelche Zuschauerhaltung zu pflegen" (124).

Die neue Reihe BThSt hat sich mit dem 1. Bd. derart klar und anregend profiliert, daß man nur wünschen kann: Vivant sequentes!

Graz *Claus Schedl*

GOLLWITZER HELMUT, *Das Hohelied der Liebe.* (62.) (Kaiser Traktate 29) München 1978. Kart. lam. DM 6.50.

G. präsentiert den aus Arbeiten für den 17. Deutschen Evang. Kirchentag 1977 in Berlin erwachsenen Versuch, das Hohelied Salomos mit dem Hohelied der Liebe 1 Kor 13 in Beziehung zu setzen. Stellt er im Gefolge der Hoheliedexegese von Gerleman an die Kirchen die provokant zugespitzte Frage: „Wie haltet ihr es mit dem Recht der illegalen, durch nichts anderes als nur durch sich selbst legitimierten Liebe?" (27; vgl. auch 25. 56f), so weiß er auch um die Notwendigkeit der Agape Gottes nach 1 Kor 13 gegenüber der Gefahr selbstsüchtiger Absolutsetzung von Sexus und Eros (47). Bedenkenswert als Fazit sein Rat für Aufgabe und Verhalten der Kirchen: „das Wichtigste ist, *aufmerksam* zu sein, wie wir einander *helfen* können. Und in Fällen der Liebe jeden Fall besonders nehmen, einander an die Agape-Frage erinnern, die in *jeder* Zweierbeziehung präsent ist, und unsere Legalisierungen anbieten als Hilfe zum dauerhaften, ganzheitlichen und der Mitwelt dienenden Leben der Liebe" (56f). Wie immer man zur Hoheliedinterpretation stehen mag: eine herausfordernde und engagierte Stellungnahme zu einem brennenden Problem.

Graz *Johannes Marböck*

KECK FRIDOLIN, *Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20, 45—21, 36.* Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung. (forschung zur bibel, hg. v. R. Schnackenburg / J. Schreiner 25) (353.) KBW Stuttgart 1977. Kart. DM 46.—.

K. nennt den untersuchten lk Abschnitt etwas ungewohnt die „öffentliche Abschiedsrede Jesu". Neu daran ist sowohl die Abgrenzung des Stoffes wie seine Charakteristik, und genau in diesen zwei Punkten wird K. wohl nicht unbedingt volle Zustimmung finden. Nach einem einleitenden Abschnitt, in dem K. die ganze Komposition in formaler Hinsicht mit den Reden der Apg vergleicht, bespricht Vf. im 1. und 2. Kap. den Kontext (19, 28—21, 38), die Einheit und Struktur der Rede. Im 3. Kap. werden die paränetischen Stücke von 20, 45 bis 21, 9 behandelt; daran schließt sich im 4. Kap. die Untersuchung des zentralen Teils der lk Komposition (21, 10—28). Eine Analyse der „abschließenden Versicherungen und Mahnungen" (Lk 21, 29—36) (Kap. 5), die Kennzeichnung der Form als Abschiedsrede (Kap. 6) und eine überblicksweise Zusammenfassung der Ergebnisse runden die Untersuchung ab. Ein Autorenregister, Schriftstellenverzeichnis und eine Liste der behandelten griechischen Ausdrücke, die gerade bei der Unsumme von herangezogenem Material äußerst wertvoll gewesen wären, vermißt man leider. In methodischer Hinsicht geht K. in den maßgeblichen Hauptabschnitten so vor, daß er zuerst eine ausführliche und ausgezeichnete Sachkenntnis verratende literar- und stilkritische Analyse des Textes vorlegt und anschließend die inhaltliche Deutung bringt. Von Nachteil ist, daß er dabei blockartig arbeitet, dh. eine Reihe von Unterabschnitten literarkritisch überprüft und erst dann die Deutungen anfügt; bei unmittelbarer Folge des exegetischen Teils auf den quellenkritischen würde man den Zusammenhang leichter bewahren. Mit dem Blick auf quellenkritische Hypothesen geht aus dem minutiösen Vergleich hervor, daß Lk außer Mk keine weitere zusammenhängende Quelle verwendet hat. Alles über Mk Hinausgehende und Unterscheidende ist ausschließliche und bewußte lk

Redaktion, die den Stoff neu gliedert und auch inhaltlich neue Akzente setzt. K. kommt zu dem Ergebnis, daß Lk in den VV. 16—19 das Schema vom Leiden des Gerechten verwendet und in 12f. 20—24. 25—27. 28 die Erfahrungen der Kirche nach dem deuteronomistischen Geschichtsbild darstellt. Dieses für das religiöse Denken Israels kaum leugbare Schema besagt, daß die nationalen Katastrophen von 722 und 587 als Strafe Gottes für Ungehorsam und Abfall Israels verstanden werden. Diese beiden, seinen Lesern vertrauten Glaubensformen benützt der Evangelist, um die Erfahrungen seiner Kirche zu interpretieren und das Bewußtsein der Christen, das neue Israel zu sein, zu stärken. In den erbitterten Verfolgungen der Jünger durch die Synagoge wiederholt sich das Geschick der Propheten, wird *ihr* Glaube als gerecht erkannt und werden die Angriffe der Synagoge als gottfeindlich entlarvt. Damit versucht der Evangelist die Probleme zu bewältigen, die die Zerstörung des Tempels und die Vernichtung der Stadt Jerusalem für Juden und Christen gebracht haben. So wie in der Vergangenheit die Zerstörung des Tempels Strafe war für den Unglauben, so wurde Jerusalem im Jahr 70 vernichtet als *Antwort* Gottes auf die Halsstarrigkeit der Juden gegenüber der *christlichen Verkündigung*. Die Juden sind im Unrecht, wenn sie die Christen vor ihre Gerichte zerren und als Irrlehrer und Feinde des Glaubens und des Volkes verketzern. Die Katastrophe von 70 als Antwort auf die Ablehnung der christlichen Mission macht offenkundig, daß die Kirche das *neue Israel*, die so anstößig erachtete gesetzesfreie Heidenmission von Gott gewollt und die Christen trotz aller Verketzerung auf dem rechten Weg sind. Aber noch eine weitere entscheidende Aussage gewinnt Lk den Ereignissen ab: So sicher, wie die von Jesus den Jüngern vorausgesagten Verfolgungen eingetreten sind, werden sich auch die positiven, noch ausstehenden Verheißungen erfüllen. Man kann K. bestätigen, daß er mit seiner Dissertation sehr zentrale Züge der lk Theologie ans Tageslicht gebracht hat und daß er sie exakt methodisch *aus* dem Text gewinnt. Ohne Zweifel kann man sein Buch jedem ernsthaften Theologen empfehlen, er wird es mit großem Gewinn lesen. Es ist von geringerem Belang, daß die zu Beginn erwähnten Punkte einer stärkeren Begründung bedürften und man in Einzelheiten anderer Meinung sein kann. Im allgemeinen ist die Arbeit sehr solide und bringt das Evangelium des Lk dem Leser ein gutes Stück näher.

Linz *Albert Fuchs*

CARAGOUNIS CHRYS C., *The Ephesian Mysterion*. Meaning and Content. (Coniectanea Biblica New Testament, series 8) (200.) CWK Gleerup, Lund 1977. Kart.

Diese Dissertation (Uppsala 1977) behandelt ein nicht leichtes Thema in einer noch schwierigeren und komplizierteren Sprache. Das 1. Kap. erörtert den Begriff von Mysterion, seine Reichweite und seine Anwendung, wobei im einzelnen die Eleusinischen Mysterien, der Sprachgebrauch in der Philosophie, im Profanbereich, in der Septuaginta, in den Apokryphen, im NT und bei den frühen Kirchenvätern untersucht werden. Kap. 2 geht auf unterscheidende Eigenheiten des Epheserbriefes ein wie Stoffgliederung, Vokabular und literarische Gattung. In den beiden nächsten Kapiteln fragt C. nach den größeren semantischen Einheiten in Eph 1—3 und analysiert näher 1, 3—10 und 3, 1—13. Im Blick auf den Hintergrund des *mysterion*-Begriffs im Eph stellt sich Dan als einzig befriedigende und umfassende Quelle des Denkschemas heraus. Hier wie dort ist damit ein einheitlicher eschatologischer Plan Gottes von kosmischen Ausmaßen gemeint bzw. die Ereignisse, die zu dessen Verwirklichung führen. Inhaltlich geht es dabei im Eph konkret um die *anakephalaiosis*, in der Christus die zentrale Rolle spielt. Die verbreitete Auffassung, *mysterion* bezeichne einen im AT noch verborgenen Plan, der durch die christliche Offenbarung allen kundgemacht würde, wird vom Autor somit nicht bestätigt. Zu wünschen wäre dem Buch eine leichtere Faßlichkeit der Darstellung und vor allem eine gründliche Umgestaltung der Fußnoten, deren ungewöhnliche Abkürzungen eine Benützung unnötig erschweren. Eigenwillig ist auch die Gestaltung der Bibliographie; eine Übernahme des international Üblichen wäre für die Arbeit nur vorteilhaft gewesen.

Linz *Albert Fuchs*

LESTAPIS S. DE, *L'Énigme des Pastorales de Saint Paul*. (462.) Éditeurs J. Gabalda, Paris 1976. Kart.

Hinter dem provokanten Titel steht folgender Lösungsversuch des Rätsels der Pastoralbriefe (= Past): Sie sind — allerdings unter Zuhilfenahme der Sekretärshypothese in der Person des Lukas — authentisch paulinisch, jedoch entstammen sie nicht, wie früher häufig (auch von der Bibelkommission) vertreten, der seit Eusebius angenommenen zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels (159), sondern bereits der Zeit zwischen 58 und 61 (167, passim). Der Weg, auf dem L. seine These zu erhärten sucht, geht einerseits über die persönlichen Notizen der Past, die er — teilweise allerdings recht gewaltsam (vgl. 124—128) — mit den Angaben der Apg in Verbindung zu bringen sucht, andererseits mittels Überlegungen zur theologischen Entwicklung des Paulus: Um gegenüber den (ebenfalls authentischen) Gefangenschaftsbriefen keinen theologischen Rückschritt zur mehr pragmatischen Haltung

der Past konstatieren zu müssen, sind die Past nach Ansicht L. noch *vor* den Gefangenschaftsbriefen zu datieren, in denen dann das paulinische Denken seine mystische Tiefe und krönenden Abschluß erfährt (315). Mit dieser These meint L. das Rätsel der Past in Richtung der Echtheit aufzulösen, und in der Tat wird die Authentizität der Past aus verschiedenen Lagern und mit verschiedenen Argumenten noch immer verteidigt, in jüngerer Zeit z. B. wieder von C. Spicq und B. Reicke, von letzterem übrigens auf einem ähnlichen Weg wie bei L. (vgl. B. Reicke, Chronologie der Past: ThLZ 101 (1976) 81–94). Auf die Gesamtheit der exegetischen Urteilsfindung hin gesehen, ist es ja durchaus begrüßenswert und notwendig, daß sich auch weiterhin skeptische Stimmen gegen die „kritischen" Lösungsversuche melden. Was man aber diesem speziellen Diskussionsbeitrag ankreiden muß, ist die Tatsache, daß er die Argumente und auch die positiven Interpretationsmöglichkeiten der gegnerischen Position zu wenig kennt und so nur allzuleicht den Schluß zieht, das Gegenteil einer Echtheitsverteidigung könne nur „deuterokanonisch" heißen (vgl. 12ff, 34, 177). Ich bestreite diese Alternative und ihre Voraussetzungen und darf zur weiteren Begründung auf meine Arbeit „Die Paulustradition der Pastoralbriefe" (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 8), Frankfurt 1978, verweisen. Doch soviel in Kürze: Die Verteidigung der Echtheit hat ja nicht nur positive, sondern auch negative Konsequenzen für die Paulustradition, und umgekehrt ist die Wertung der Past als paulinischer Pseudepigrapha zwar nicht unproblematisch, aber durchaus möglich und auf einige Strecken hin sogar positiver als die Verteidigung der Authentizität.

Was die Arbeitsweise L. betrifft, wird selbst ein wohlmeinender Kritiker schwere Mängel nicht übersehen können: Die einschlägigen Arbeiten von E. Pax (1955), N. Brox (1969) und viele andere sind nicht einmal erwähnt; selbst Wichtiges, was die eigene Meinung stützen könnte, blieb ungelesen; die Schreibweise deutscher Namen ist oft über das Tolerierbare hinaus entstellt (vgl. 451ff), und auch der Umgang mit der französischen Literatur läßt Wünsche in Richtung Genauigkeit offen (vgl. 68 Anm. 30: Die Quelle der Argumentation im Kommentar bei Spicq 199 Anm. 3 ist nicht G. Holtz, sondern O. Roller!) u. a. m. Ohne der Weisheit letzten Schluß für mich gepachtet zu haben, möchte ich aber dennoch bezweifeln, ob eine dermaßen erarbeitete These einen echten Beitrag in Richtung einer Lösung des anstehenden Problems bieten kann.

Graz *Peter Trummer*

FERRARI D'OCCHIEPPO KONRADIN, *Der Stern der Weisen.* Geschichte oder Legende? 2. erw. Aufl. (171 S., 11 Bildtafeln) Herold, Wien 1977. Pappband S 128.–, DM 21.80.

In der 1. Aufl. schrieb Vf.: „Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf daher vermutet werden, daß Christi wahres Geburtsdatum innerhalb der ersten Hälfte, Nisannu bis Ululu, des Jahres 305 der Tempelära (= April bis September 747 ab urbe condita oder „7 vor Chr.") anzunehmen ist. Es scheint mir zwecklos, sich durch irgend eine künstliche Konstruktion unsicherer Argumente ein vermeintlich bestimmtes Resultat verschaffen zu wollen" (79). Aber der Forschungsdrang ließ Vf. nicht ruhen. Daher die 2. Aufl., die bis Seite 136 mit der ersten übereinstimmt; dann folgen die neuen Ausführungen über *„Ägyptische Überlieferungen"* (137–163): 1) Man erblickte zwei Sterne — 2) Ein Geburtsdatum Jesu — 3) Das Datum der Kreuzigung Jesu — 4) Die Namen der Magier.

Die auf Grund von babylonischen Keilschrifttafeln neu durchgeführten Berechnungen für Früh- und Spätaufgang der Planeten Jupiter und Saturn, so wie vor allem für den Stillstand beider am 12. Nov. 7. v. Chr. können als gesicherte astronomische Daten gelten, die bei der Deutung des Sternes von Bethlehem auch von den Fachexegeten nicht mehr beiseite gelassen werden dürfen. Im neuen Anhang wendet Vf. seinen Blick von den babylonischen zu den ägyptisch-christlichen Quellen, die über Datierungen des Lebens Jesu Auskunft geben. Clemens Alexandrinus bringt in seinem Werk „Stromata" (= Teppichgewebe) verschiedene Angaben zu Jahr, Monat und Tag der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu. Diese Angaben wirken auf einen, der im antiken Kalenderwesen nicht bewandert ist, wie ein Labyrinth, wenn nicht wie ein Tohuwabohu. Da mußte wohl ein Astronom darüber kommen, um hier Klarheit zu schaffen. Abgesehen vom altägyptischen Sothis-Sirius-Jahr gab es zu Zeit der Griechen- und Römerherrschaft in Ägypten zwei Kalendersysteme, und zwar das ägyptische (365 Tage) und das alexandrinische (durch Schalttage korrigiert); dazu kam noch für das römische Reichsgebiet die Zählung nach den Regierungsjahren der Kaiser. Clemens Alexandrinus bringt nun alle drei Datierungsarten. Um im Wirrwarr seinen Standpunkt klar zu fixieren, steckt er folgenden Rahmen: „Vom Beginn der Alleinherrschaft des Augustus bis zum Tod des Commodus 222 Jahre". Nun wird das Geburtsjahr Jesu ebenfalls bei Clemens auf das 28. Jahr des Augustus datiert. Mit Hilfe weiterer Angaben über das Leben Jesu käme man durch schematische Kalenderrechnung auf den 6. Jan. 752 a. u. c. (julianisch) = 11. Tybi im Jahre 28 des Augustus (= 1. v. Chr) als den Geburtstag Jesu. Damit könnte Clemens Alexandrinus als der erste Zeuge für die Datierung der Geburt Jesu am Epiphanie-Fest beansprucht werden.

Nun aber weist Vf. hier einen Rechenfehler nach; denn der genannte 11. Tybi wird in bezug auf das Datum der Taufe Jesu mit dem 15. Tybi gleichgesetzt, also dasselbe Ereignis nach verschiedenen Kalendern datiert. Die genaue Rückrechnung ergibt, daß das Zusammenfallen beider Datierungen nicht für das Jahr 752 a. u. c., sondern nur für die Jahre zwischen 745 und 748 a. u. c. gilt. In bezug auf das Geburtsjahr Jesu (747 a. u. c. = 7 v. Chr.) stimmen also die babylonischen und ägyptischen Angaben überein. Soweit dürfte ein zuverlässiger Ariadnefaden durch das Labyrinth gefunden sein. Wenn dann aber mit Zuhilfenahme des *jüdischen Kalenders* als genauer *Geburtstag* Mittwoch der 12. August 747 a. u. c. (7. v. Chr.) errechnet wird, dürften sich Zweifel anmelden, weil die angeführten Gründe kaum überzeugen dürften. Dagegen dürften die Berechnungen über den *Todestag Jesu* am Freitag 7. April 783 a. u. c. (30 n. Chr.) Anklang finden. Denn dieses Datum stimmt wieder genau mit den Angaben bei Clemens Alexandrinus überein, wonach Jesus am 25. Pharmouthi des 16. Jahres des Tiberius starb.

Die Aufarbeitung und Aufschlüsselung des schwierigen antiken Datenmaterials konnte wohl nur einem Astronom gelingen. Als Ergebnis kann man verbuchen, daß sowohl nach babylonischen als auch ägyptischen Quellen das Geburtsjahr Jesu auf 7 v. Chr., das Todesjahr nach ägyptischen Quellen genau auf den 7. IV. 30 n. Chr. angesetzt werden kann. Die aus diesen Daten weiter abgeleiteten Konkretisierungen bezeichnet Vf. aber als seine persönliche Vermutung, die manche Leser wohl nicht überzeugen dürften. Aber Mut zu Hypothesen ist doch Zeichen der Wissenschaftlichkeit; und Vf. bringt mehr als bloße Hypothesen. Die astronomischen Berechnungen sind von einem Bibliker schwer nachzuvollziehen. Wenn aber der Astronom Tatsachenmaterial vorlegen kann, wodurch eine genauere Datierung des Lebens Jesu möglich wird, gebührt ihm für seine mühevolle Arbeit Anerkennung und Dank.

Graz *Claus Schedl*

KIRCHENGESCHICHTE

ZINNHOBLER RUDOLF, *Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz.* (Linzer phil.-theol. Reihe, Bd. 8) (188.) OÖ. Landesverlag, Linz 1977. Kart. lam. S 140.—, DM 21.—.

1985 wird das Bistum Linz 200 Jahre seines Bestandes feiern. Dieser Sammelband ist eine erste Jubiläumsausgabe. Seine 16, z. T. erstmals gedruckten Aufsätze spannen den Bogen von den Anfängen des Christentums im Lande bis zur Kirchengeschichte der NS-Zeit. Dem historischen Überblick auf die kirchliche Entwicklung des Landes (9—17) folgen eine Zusammenfassung der Forschungen über die Stätten der Florianverehrung in Oberösterreich (18—21) und ein Literaturbericht über den hl. Severin in Auseinandersetzung mit der Arbeit F. Lotters über Severinus von Noricum (22—25). Die Beiträge „Lorch und die Passauer Bistumsorganisation" (26—42), „Das Petruspatrozinium im Mühlviertel" (43—48), „Die Anfänge der pfarrlichen Organisation" (49—57) mit dem Untertitel „Ein Diskussionsbeitrag" (der aber auf gesichertem geschichtlichem Fundament steht) sowie „Zur Rechtsgeschichte der Stiftspfarren Mondsee und St. Wolfgang" (58 bis 80) stammen aus dem engeren Forschungsgebiet des Autors, wie die reichlichen Anmerkungen zeigen. Es folgt eine Abhandlung über „Mittelalterliche Urkundenfälschung mit besonderer Berücksichtigung des oberösterreichischen Raumes" (81—97), in der Z. die Urkundenfälscher im Bischofsornat und Mönchshabit weitgehend von sittlicher Makel befreien will. Von der Thematik her schien es nicht zwingend, diesen mit viel wissenschaftlichem Eros und mit Akribie erstellten Beitrag in den Sammelband aufzunehmen.

In die Reformationszeit führen 2 Beiträge: „Reformation, Gegenreformation und katholische Erneuerung der Stadt Wels" (98 bis 103) und „Die österreichische Zelebration — Zur Interpretation einer interessanten Formulierung aus der Reformationszeit" (104 bis 106). Beim 1. Beitrag kann Z. durch Beibringung neuer Quellen ein interessantes Stück Geschichte der Stadt Wels erhellen. Der Titel des 2. läßt aufhorchen. Daß sich dahinter die Agende des David Chyträus verberge, erscheint durchaus vertretbar, jedoch nicht erwiesen (was Z. auch nicht behauptet). Da aber von „österreichischer Zelebration" (hier im Gegensatz zur katholischen) nicht mehr bekannt ist, als die Spendung der Eucharistie „unter beiderlei Gestalten" (sub utraque) (105), läßt sich die These aufstellen, daß den Protestanten tatsächlich auch nicht mehr an Entgegenkommen geboten wurde. Eine weitere (lutherische) Änderung der Meßfeier im Sinn einer Agende muß nicht notwendig gefordert werden.

Vorbehaltlos ist zuzustimmen, wenn Z. in seiner Untersuchung „Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 — ein Glaubenskrieg" (107—117) zum Schluß kommt, daß es sich bei diesem Krieg um eine Verzahnung von Motiven handelt, „die sich uns Heutigen als ein Amalgam aus patriotischer Gesinnung, konfessioneller Überzeugung und nicht zuletzt sozialer Unterdrückung darstellt" (117). Seine Feststellung, daß „es beim einfachen Menschen fast zwangsläufig zu Verwechslungen zwischen religiösen und sozialen Gesichtspunkten kommen mußte", weil „sowohl die bayerische Besatzung als auch viele Grundherrschaften (z. B. die Klöster) unter einem katholisch-konfessionellem Vorzeichen

standen" (116), ließe sich ohne weiteres auch auf diese selbst ausdehnen. Damals haben weder die Theologen noch die Prälaten zwischen beiden Bereichen (Reichen) fein säuberlich unterschieden. Eine Bemerkung am Rande: M. Luther müßte bei einer Neuauflage des Bandes nach der Weimarer Ausgabe zitiert werden.

Die folgende Studie „Der Welser Pfarrkonkursstreit von 1751 bis 1753" (118—126) ist ein weiterer Mosaikstein im Entwicklungsbild zur Diözese Linz. Als eine interessante Episode oberösterreichischer Kirchengeschichte liest sich die Lukubration „Das ‚Collegium Laureacense' — das erste Priesterseminar im Lande ob der Enns" (127—138). Als ein Gustostückerl lokaler Kirchengeschichtsschreibung entpuppt sich dem Leser der Beitrag „Die geistlichen Präsentationsrechte in der Diözese Linz im 20. Jahrhundert" (139 bis 156). Was sich alles unter einen Hut bringen läßt, wenn man den Gesichtspunkt „Unabhängigkeit des Bischofs in der Besetzung seiner Pfarreien" anwendet, wirkt atemberaubend. Z. kann das Ergebnis seiner Untersuchung zusammenfassen: „Erst durch das kirchliche Gesetzbuch von 1918, die nationalsozialistische Gesetzgebung und das II. Vatikanum wurde auch in unserer Diözese den diesbezüglichen kirchlichen Grundsätzen, die im wesentlichen noch in die Zeit des Investiturstreites zurückreichen, zum Sieg verholfen ..." (156).

Mit der NS-Zeit befassen sich die zwei letzten Beiträge: „Die Jugendwallfahrt nach Maria Scharten am 14. Mai 1939" (157—165) sowie „Die Religiöse Woche in der Vorstadtpfarre Wels im Jahre 1942" (166—176). Beide künden vom ungebrochenen religiösen Glaubensleben in schwerer Zeit. — Ein chronologisches Verzeichnis der Publikationen des Autors beschließt den Band (177—184), dessen 1. Aufl. rasch vergriffen war und der bereits in Neuauflage vorliegt.

Zusammenfassend sei gesagt, daß dieses Buch jedem für die Geschichte Interessierten sehr zu empfehlen ist. Z. versteht es, diffizile wissenschaftliche Untersuchungen flüssig und leicht leserlich darzustellen. Damit vermag er nicht nur die Equipe eingefleischter Fachleute, sondern auch einen breiten Interessentenkreis anzusprechen. Auf die geplanten weiteren Publikationen zum Diözesanjubiläum von Linz können sich die jubilierenden Oberösterreicher und auch die zünftigen Historiker freuen.

Graz *Maximilian Liebmann*

LUŽA RADOMIR, *Österreich und die großdeutsche Idee in der NS-Zeit.* (Forschungen zur Geschichte des Donauraumes, Bd. 2) (368.) Böhlaus, Wien 1977. Ln. S 654.—, DM 92.—.

Die zusammenfassende Geschichte Österreichs zur Zeit des Nationalsozialismus ist noch nicht geschrieben, jedoch wurden in jüngster Zeit einige bedeutsame Beiträge hiezu vorgelegt. Es sei auf die Bücher von *F. L. Carsten* (Faschismus in Österreich, München 1977) und *N. Schausberger* (Der Griff nach Österreich, Wien 1978) verwiesen, die die Vorgeschichte bzw. den Anschluß behandeln. *R. Luža* widmet sich dem Prozeß der Eingliederung ins Reich von 1938 bis 1945. Der Titel des Buches ist daher nicht ganz präzise gewählt. Das gute Einleitungskapitel behandelt die Geschichte der deutschnationalen Strömungen in Österreich von 1918—1938. Der im wesentlichen chronologisch gegliederte Hauptteil schildert den Versuch der Gleichschaltung Österreichs mit seinen Schwierigkeiten und Erfolgen in allen Facetten (Wirtschaft, Kultur, Verwaltung etc.). Schließlich wird noch auf das Erwachen eines neuen Österreichbewußtseins eingegangen.

Neben einigen Mängeln in sprachlicher Hinsicht fallen auch solche sachlicher Natur auf. So wird z. B. das Abstimmungsergebnis von 1938 (99,08 Prozent Jastimmen für Hitler) sicherlich überbewertet (55), war doch der Charakter einer freien Wahl kaum gewährleistet. Auch die globale Feststellung, die Österreicher hätten in „der Mehrzahl" den Anschluß bis zur Katastrophe von Stalingrad begrüßt (103), wird in dieser Form nicht zu halten sein. Die Zahlen über die Parteizugehörigkeit in den einzelnen Gauen (84 und 257f), die denen bei Carsten (a. a. O., 284) nicht völlig entsprechen, wird man noch überprüfen müssen. Das Kap. über „Staat und Kirche" (121—126) ist recht kurz geraten, was mit dem Vorhandensein entsprechender Literatur begründet wird (13); für Gesamtösterreich wurde dieses Thema bisher eher stiefmütterlich behandelt. Daß Hitler persönlich die Zustimmung zur Beschlagnahme des Stiftes St. Florian gab (277f. Anm. 94), wird von den Quellen nicht bestätigt.

Abgesehen von diesen Hinweisen sei dankbar vermerkt, daß mit diesem Buch ein wichtiger Aspekt der Geschichte der NS-Ära in Österreich aufgrund eingehenden Quellenstudiums eine erste Behandlung erfahren hat. Der umfangreiche und aufschlußreiche Anmerkungsteil (229—318) wurde vom Text der Arbeit getrennt, was seine Benützung erschwert und dazu verleitet, ihn zu übergehen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PRIEN HANS-JÜRGEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* (1302 S., 1 Karte) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Ln. DM 145.—.

Eine firmenleitende Tätigkeit in El Salvador (1958—1961), die P. die Landeskenntnis Zentralamerikas und Mexikos vermittelte, Ein-

blick in die Entwicklungsproblematik dieser Länder und das Studium der indianischen Kulturen Mesoamerikas ermöglichte; die pastorale Tätigkeit (nach dem Studium der evang. Theologie) in einer deutschen Auslandsgemeinde in San Salvador; schließlich die Berufung auf einen Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Theol. Fakultät der evang. luth. Kirche in São Leopoldo (Brasilien) waren die Voraussetzungen für dieses einzigartige und umfassende Standardwerk, das die dramatische und tragische Geschichte des lateinamerikanischen (= latam.) Christentums und seiner Kirchen vor uns aufrollt. Diese Geschichte ist nur „im Spannungsfeld der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen der verschiedenen Epochen" (17) zu verstehen. Vf. (z. Z. Pfarrer in Hamburg) kann sich dabei freilich auf einige gute, vor allem kath., Vor- und Teilbearbeitungen stützen (29f).

P. gliedert die gewaltige Stoffmasse — man muß bedenken, daß die Entwicklung in den einzelnen Ländern und Staaten sehr verschieden verlief — in 5 große Blöcke: die völkischen, kulturellen und religiösen Ausgangspunkte Lateinamerikas (33—77), die Entwicklung des latam. Christentums im Zeichen des Modells der „Christenheit" (79—326), die Krise der latam. „Christenheit" im Zeitalter von Aufklärung und politischer Emanzipation (327-399), Kirche und Gesellschaft zwischen Restauration und Säkularisation. Infragestellung und Abbau des traditionellen Modells der latam. „Christenheit" durch die Kräfte von Liberalismus und Protestantismus (401—884), das Christentum im Zeitalter des Ökumenismus und der Krise der oligarchischen Nationalstaaten im Entwicklungskonflikt (885—1178). P. hat zugleich ein ökumenisches Werk geschaffen, das (soweit Rez. das beurteilen kann) auch bei heiklen Kapiteln ein durchaus ausgewogenes Urteil verrät: etwa in den Berichten über das Verhältnis der Konfessionen zueinander, über den mexikanischen Kirchenkampf (1920—1935) oder über das Verhalten des kath. Episkopates angesichts der kubanischen Revolution.

Daß man dieses Buch als Christ nur mit tiefer Beschämung lesen kann, überrascht den nicht, der nur einige dieser Länder etwas eingehender besucht hat. Auf weite Strecken ist es eine Geschichte der versäumten Gelegenheiten, die offenbart, wohin ein starres Festhalten am Status quo, ein sich Verweigern gegenüber neuen Erfahrungen und vor allem eine zu enge Bindung zwischen Kirche und staatlicher Macht führen und wie blind auch Christen werden gegenüber den Armen, Geschundenen und Unterdrückten, die Jesus bevorzugte. Noch 1904 schickte der Bischof von Puno Mönche aus, die den Indianern den Schulbesuch ausreden sollten: „Gott habe nie beabsichtigt, sie zur Schule gehen und Wissen erwerben zu lassen. Ihre Aufgabe sei es, sich um ihre Schafe und ihre Ernten zu kümmern, und wenn sie darauf beharrten, die Schule zu besuchen, würden ihre Ernten vernichtet und ihre Herden durch Krankheiten umkommen" (625). Gegen die Sozialenzyklika Pius XI. (1931) ging die Opposition mancher latam. Bischöfe so weit, daß sie Gebete zur Aufklärung des Papstes anordneten, und noch ein Jahrzehnt vor dem II. Vatikanum wurde ein Sekretär der christlichen Gewerkschaften auf Veranlassung des Ortsbischofs als kommunistischer Agent des Landes verwiesen, weil er in einem Vortrag die päpstlichen Sozialenzykliken zitiert hatte (537 f).

Bei einem solchen Werk wird man in Einzelheiten gewiß auch zu anderen Einschätzungen und Beurteilungen kommen können. Auch einige Wünsche werden fast notwendigerweise offen bleiben. Man hätte gleich anfangs nicht nur „die völkischen, kulturellen und religiösen Ausgangspunkte", sondern auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen ausführlicher behandeln müssen und die Ausführungen über „die Ausbildung der Inquisition in den amerikanischen Kolonien", ihre Verfahrensweisen und das Tribunal der Santa Cruzada vorziehen können (für letzteres fehlt jegliche Zeitangabe). Etwas mehr hätte man gerne über die Tätigkeit der Basisgemeinden unter den Ärmsten, den Campesinos und in den großstädtischen Favelas erfahren, über die wenig berichtet wird. Stichproben zeigen, daß das Literaturverzeichnis, das Personen- und Sachregister (unter „Basisgemeinde" fehlt die wichtigste Angabe: 1109—1116) wie das Abkürzungsverzeichnis (LNDR) nicht vollständig sind. Auch manche Anmerkung läßt sich nur schwer verifizieren.

Am meisten hat Rez. ein zusammenfassendes Schlußkapitel vermißt; das Werk endet völlig abrupt. Hier wäre auch die Möglichkeit gewesen, auf einige Probleme, die man nur verstreut und in verschiedenen Zusammenhängen im Werk findet und die doch für die ganze Situation und auch ihre christliche Bewältigung oder Nichtbewältigung von größter Bedeutung sind, noch einmal zusammenfassend hinzuweisen. Hierher gehörten auch soziale, wirtschaftliche und politische Probleme, die sonst einfach zu kurz kommen: das Problem der Landreform im Amazonasgebiet; die Frage, warum sich die Idee eines demokratischen Sozialismus bisher nicht durchsetzen konnte; das Problem des Analphabetismus, mit dem ja wohl auch die Lethargie, der Fatalismus des Volkes und die weithin arevolutionäre Situation zusammenhängen, was freilich alles von einem „patriarchalen" Christentum noch gefördert wird; das Problem der großstädtischen Elendsviertel, das wieder mit der Landflucht bzw. Landvertreibung zusammenhängt, u. ä. Vf., Verlag und alle, die die Drucklegung

ermöglicht haben, verdienen unseren Dank. Wer sich über die Kirchen Lateinamerikas informieren will, wird an diesem Werk nicht vorübergehen können.

Wien *Ferdinand Klostermann*

NIGG W. / LOOSE H. N., *Thomas Morus.* Der Heilige des Gewissens. (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1978. Snolin DM 29.50.

Der Schweizer Hagiograph und evang. Christ sieht seine Beschäftigung mit Heiligengestalten der ungeteilten Christenheit als Beitrag zur Überwindung der von ihm mit Entschiedenheit als unevangelisch gebrandmarkten Kirchenspaltung. Daß er sich dabei zum 500jährigen Geburtsjubiläum (7. Februar 1478) ausgerechnet den Vf. der streitbaren „Responsio ad Martinum Lutherum" (1523) gewählt hat, zeigt einerseits, wie überkonfessionell die Strahlungskraft dieses „Märtyrers des päpstlichen Primats" bis heute geblieben ist, und andererseits wie sehr konfessionell gebundene Historiker auch in der Lage sind, der traditionell gegnerischen Position mit Einfühlungskraft und Respekt zu begegnen, ohne die eigene geistliche Herkunft zu verleugnen.

N. geht von der glaubensmäßigen Voraussetzung aus, daß „jedes Schisma eine Sünde" (43) ist. Von daher gibt er der Religionspolitik Heinrichs VIII. und der stillen Opposition seines Kanzlers einen theol. Stellenwert ersten Ranges. Nach seiner Meinung (die ich auch teile) sei Heinrich VIII. als „ein schwarzer Alptraum, wie eine undurchsichtige Finsternis über England" gelegen, „nicht anders als Hitlers Terror über Deutschland und Stalins Tyrannis über Rußland" (35). Etwas metahistorisch, aber in der geschichtstheologischen Tradition des atl Prophetismus spricht er dem Geschlecht der Tudors in Heinrich und Elisabeth jede Existenzberechtigung ab und sieht das Ende der Dynastie als geschichtliches Gericht über ihre Sünden. Man müßte hier nur gerechterweise auch die Frage stellen, ob nicht eine analoge Verwilderung der Sitten für das erste halbe Jh auch der deutschen Reformation zu konstatieren ist. Philipp von Hessen hat sich nicht zufällig mit König Heinrich ganz gut verstanden. Bei einem streng wissenschaftlichen Buch könnte man auf diese hagiographischen Töne verzichten, so berechtigt sie ansonsten sein mögen. Ich rechne dem Hagiographen hoch an, daß er trotz allem den König nicht zu einem Monstrum macht. Er versucht immer wieder umfassend zu motivieren, wie es Geschäft eines rechten Historikers sein muß. Für einen Protestanten zeigt N. eine ungewöhnliche Sympathie für den „christlichen Humanismus" (15), wie er sich in Morus und seinen Freunden verkörpert. Sogar Erasmus kommt besser weg als bei den meisten kath. Kirchenhistorikern (14). Eigentlich kommt er als lebenslanger Gesinnungsgenosse des Heiligen sogar sehr gut weg. Nur die Mär vom Bekennertum, „zu dem Erasmus (anders als Morus) nie fähig gewesen" (14) sei, wird auch hier weitertradiert. Dabei sollte man sich doch etwas mehr vor Augen halten, daß auch Morus zwar ein Martys, aber kein Hurramärtyrer war. Dazu war er zu gesund veranlagt, und wohl auch Erasmus. Man müßte überprüfen, ob Mores „Responsio" (1523) wirklich „plump" (15) ist. Ich verstand sie als apologetische Schrift, die nicht mit subtiler Argumentation, sondern mit den Mitteln der Rhetorik den Protestantismus bekämpfen wollte. Daher wundert man sich, bei More den Grobianismus Luthers vorzufinden, allerdings in etwas zivilisierterer Form, aber immerhin. N. meint, More sei dem Anliegen des jungen Luther „nicht gerecht" (15) geworden. Im wesentlichen macht jedoch (meines Wissens) More ähnlich wie Karl V. und dann Erasmus (und andere literarische Gegner) Luther nur einen Vorwurf, daß er es wagt, mit einer 1500jährigen Tradition zu brechen. Die Causa Lutheri bleibt also auch für More in erster Linie eine fundamentaltheologische Angelegenheit.

Äußerlich ist die Biographie zugleich als faszinierendes Bilderbuch (mit 48 Tafeln von H. N. Loose) gestaltet und bringt einen eindrucksvollen Quellenanhang vor allem mit Texten aus der Vita des Thomas Stapleton (1588).

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

ROTZETTER ANTON. *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche.* Eine pastoraltheologische Interpretation d. grundlegenden franziskanischen Texte. (315.) TAU-V., Schwyz/Schweiz 1977. Brosch.

Diese Dissertation (Freiburg/Schweiz) hat keine historische, sondern eine pastoraltheologische Zielsetzung; darum macht R. abschließend Reformvorschläge für Lebensform und Apostolat der „Franziskanischen Bewegung" in Kirche und Welt unserer Zeit (270—300). Diese Bewegung ist aber nicht konkretisiert in einem monolithischen Orden, sondern existiert im 1. Orden der Minderbrüder, im 2. Orden der Klarissen und im 3. Orden. Das Verhältnis dieser 3 Orden zueinander, ihre Einheit und Vielheit reflektiert der 1. Teil der Studie (22—92). Im analytischen Hauptteil (94—242) werden die Schriften des hl. Franziskus und die der frühen Franziskaner daraufhin befragt, wie sie ihre Gemeinschaft gesehen und welche Bedeutung sie ihrer Lebensform für die Kirche beigemessen haben.

R. greift Fragen auf, die heute grundsätzlich alle Orden angehen: Die eigene Spiritualität, das besondere Betätigungsfeld in der Kirche, die zeitgemäße Anpassung. Seine Arbeitsmethode ist ein gut ausgereiftes Modell, das

anderen Orden bei ihren Forschungen hilfreich sein kann. Ob allerdings der Zentralbegriff „Funktion", der das Eigenleben des Ordens und seine pastoralen Aufgaben einfangen will, der geeignetste Arbeitsbegriff ist, um dem Anliegen der Studie gerecht zu werden? Von Kap. zu Kap. erfährt er manchen Bedeutungswandel, erleichtert die Lektüre des Buches nicht und ist inhaltlich wenig ergiebig.

Der Ertrag der Studie konzentriert sich auf die erarbeiteten „Kurzformeln" des franziskanischen Lebens und Seins (243–268), deren R. mehrere vorstellt, ohne sich auf eine festzulegen, obwohl im ganzen Buch das komplementäre Begriffspaar Armut (kenosis) und Friede, im Sinne von Grundlage und Ziel, durchscheint. Berücksichtigt man den einheitsstiftenden Aspekt des Friedens (im Sinne von Christus faciens utraque unum), dann läßt sich sehr wohl die Kurzformel „Armut schafft Frieden" als Grundformel der franziskanischen Bewegung vertreten. Die Ordenserforschung sollte sich dieser Frage konsequenter zuwenden, nicht zuletzt wegen der Reformvorschläge.

R. hat damit ein Buch vorgelegt, das — wenn auch ein wenig zähflüssig zu lesen — doch Freude bereitet und vom methodischen Ansatz her für alle mit Ordensfragen beschäftigten Forscher unentbehrlich sein sollte.

Münster *Ludger Thier*

VASARI EMILIO, *Der verbannte Kardinal.* (251 S., 16 Bildtafeln) Herold, Wien 1977. Ln. S 220.—, DM/sfr 34.—.

Der Autor, ein Journalist, verbrachte seine Jugend in nächster Nähe der Wirkungsstätte des ungarischen Kirchenfürsten, lebte in letzter Zeit im Westen und kannte das Leben des Kardinals aus persönlicher Erfahrung. V. genoß die Sympathie und den relativ freien Zugang zum verbannten Kardinal, durfte ihn als erster Journalist in der freien Welt ausführlich interviewen, begleitete ihn fallweise auf seinen Weltreisen. Sein Buch ist somit eine Information aus erster Hand. Es atmet den Hauch einer wohltuenden Frische und der Unmittelbarkeit und liest sich wie ein Roman. Nach einer kurzen skizzenhaften Darstellung der Hintergründe, die zur Verhaftung des Kardinals führten, beleuchtet V. ausführlich die heiklen Verhandlungen, die zur Beendigung seiner 23jährigen Gefangenschaft führten, jedoch zum „allerschwersten Kreuz" seines Lebens werden sollten. Einem modernen Völkerapostel Paulus gleich bereist der 80jährige Greis 4 Kontinente, wo er nicht nur von seinen Ungarn, sondern von aller Welt als Zeuge des Glaubens umjubelt wird. Sein Siegeszug wird nicht gestoppt, ja in ein noch helleres Licht gerückt durch die Entscheidung des Vatikans, den Bekennerkardinal seiner Würde als Fürstprimas zu entheben. Die komplizierten kirchenpolitischen Hintergründe dieser umstrittenen Maßnahme werden vom Autor meisterhaft analysiert. Es gelingt ihm auch, das im Osten wie im Westen vielfach verdrehte Bild des „unnachgiebigen und starren" Kardinals zu korrigieren und Mindszenty als den gradlinigen und unbeirrbar gerechten „Mann mit Rückgrat" glaubhaft herauszustellen, der seine Stirn dem Nationalsozialismus ebenso wie dem Kommunismus und der Ungerechtigkeit aller Art bot. Man spürt auf Schritt und Tritt etwas von jener Ausstrahlungskraft und Heiligkeit, die dieser große Mann des 20. Jh während seines Lebens um sich verbreitete. Das Buch, dessen deutsche Übersetzung hie und da etwas ungenau ist, stellt eine willkommene Ergänzung der im Jahre 1974 erschienenen „Erinnerungen" Kardinal Mindszentys dar.

Linz *Vinzenz Balogh*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

STROLZ WALTER (Hg.), *Religiöse Grunderfahrungen.* Quellen und Gestalten. (Veröff. d. Stiftung Oratio Dominica) (208.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 29.—.

Dieser Sammelband enthält die Referate eines Kolloquiums im Verlagshaus Herder (1976). Als Leiter des Kolloquiums hatte Hg. die Frage nach „Religiösen Grunderfahrungen" gestellt, um die Vermutung zu prüfen, daß diese „mit der Geschöpflichkeit des Menschen" gegeben sind (8). Doch tritt in den ersten 4 Beiträgen das Thema „Erfahrung" zurück gegenüber der Nachzeichnung historischer Zusammenhänge. Die Referate von *H.-P. Müller* „Zum alttestamentlichen Gebrauch mythischer Rede" (67–93) und *D. Zeller* „Weisheitliche Überlieferung in der Predigt Jesu" (34–109) erläutern an gut gewählten Beispielen den religionshistorischen Befund, daß Elemente außerbiblischer Herkunft (z. B. der Mythos und die Weisheitslehre) innerhalb biblischer Kontexte eine unersetzliche Funktion erfüllen. Die Beiträge von *U. Mann* „Einheit und Ganzheit der Religion — Problem und Idee" (11–51) und *S. Lauer* „Etwas von Göttern und Menschen im Latein-Unterricht" (52–66) kommen von diesem Befund aus zu entgegengesetzten Deutungen. Mann will allen Elementen, die im biblischen Kontext eine Funktion haben, und damit auch allen vorbiblischen Kontexten, aus denen diese Elemente stammen, „den Rang einer wirklichen Offenbarungshaltigkeit" zuerkennen und folgert daraus, daß Offenbarung sich „über die Phase der primitiven Kultur bis in die Schicht des tierischen Substrats zurückverfolgen" läßt (33). Lauer dagegegen ist der Überzeugung, daß zwar vorbiblische Elemente in den Kontext des biblischen Glaubens eingehen können, dieser aber sich keineswegs bruchlos in den Zusammenhang allgemeiner Religiosität einfügt. „Böte man dem Gott der Bibel den Par-

thenon zur Wohnung, ER würde den Tempel sprengen" (65).
Das Problem der „Erfahrung" ist in diesem Zusammenhang primär die Frage, wie sich Elemente (z. B. außerbiblischer Religiosität) zu den Strukturen (z. B. christlichen Glaubens) verhalten. Dieses Problem beherrscht die Beiträge von *J. Goldbrunner* „Quellen religiöser Erfahrung — Zum Verhältnis zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben" (142—154) und *H. R. Schlette* „Zur Metamorphose religiöser Erfahrung — Philosophische Erwägungen" (155—181). Goldbrunner versteht die Archetypen C. G. Jungs als „bildgewordene Organe" für religiöse Erfahrungen und spricht davon, daß diese, um zur Erfassung der biblischen Botschaft tauglich zu werden, „durch einen Prozeß der Brechung oder Konversion hindurchmüssen" (152). So kommt es (seiner Überzeugung nach) beim Verständnis der Glaubensbotschaft nicht nur auf die Vermittlung neuer *Inhalte* an, sondern vor allem auf einen Gestaltwandel der Erfahrungs*fähigkeit*. Schlette fordert einen solchen Gestaltwandel („Metamorphose") nicht darum, weil ohne ihn bestimmte Inhalte der biblischen Verkündigung unverständlich bleiben müßten, sondern deshalb, weil die Erfahrung des Bösen in der Welt nur noch eine einzige Form religiöser Hoffnung übrig läßt: den Verzicht „auf ein inhaltlich Erhofftes" und das Vertrauen „auf ein Anderes, das schlechterdings unbekannt ist" (176). *G. Baumanns* Beitrag „Dichtungen eines Glaubens und der Glaube der Dichtung — Religiöse Grunderfahrungen in der Dichtung des 20. Jahrhunderts" (182—207) legt eine solche qualitative Vielfalt von Texten vor, daß es zweifelhaft erscheinen muß, ob man mit Schlette von einer „einzigen" heute noch verantwortbaren religiösen Grunderfahrung (170) sprechen kann. *H. Schipperges* schließlich in seinem Beitrag „Kosmische Grunderfahrungen mittelalterlicher Heilkunde" (112—141) stellt die fremdartige Möglichkeit mittelalterlicher Welterfahrung so eindrucksvoll vor Augen, daß der Leser davor gewarnt wird, die Erfahrungsfähigkeit vergangener Epochen einseitig an dem, was „heute möglich ist", zu messen und als bloße Folge von Naivität zu beurteilen.
Zusammenfassend läßt sich sagen: Religionshistorisch unstrittige Befunde, wie sie z. B. in den Beiträgen von H.-P. Müller und Dieter Zeller dargestellt werden, bleiben in religionsphilosophischer und theologischer Hinsicht zweideutig, wie die gegensätzlichen Deutungen der gleichen Befunde bei U. Mann und S. Lauer beweisen. Entscheidend zur Behebung dieser Zweideutigkeit ist die Untersuchung des Verhältnisses von Elementen (z. B. außerbiblischer Überlieferung) und Kontext-Strukturen (z. B. der biblischen Verkündigung). Dabei läßt sich die geschichtliche Wechselwirkung von Element und Struktur gerade an der religiösen Erfahrung exemplarisch studieren. Doch genügt es nicht, mit Goldbrunner oder Schlette die Notwendigkeit von „Konversionen" bzw. „Metamorphosen" der religiösen Erfahrungsfähigkeit zu fordern oder auch zu konstatieren, solange nicht durch eine allgemeine Theorie der Erfahrung geklärt ist, worauf die Möglichkeit eines solchen Gestaltwandels beruht und an welcher Grenze sie endet. Weil eine solche Theorie offenbar nicht zur Verfügung steht, werden vor allem im Beitrag von H. Schlette Notwendigkeiten behauptet und Ausschließlichkeiten beansprucht, die sich angesichts der Breite der Erfahrungszeugnisse als unbegründet erweisen. Dies zeigt sich für die religiöse Erfahrung des Mittelalters am Beitrag von H. Schipperges, für die religiöse Erfahrung der Gegenwart am Beitrag von G. Baumann. Die von den Veranstaltern aufgeworfene Frage nach „religiösen Grunderfahrungen" und nach ihrer Einordnung in allgemeine Erfahrungsstrukturen bleibt also gestellt.

Bochum *Richard Schaeffler*

DUMOULIN HEINRICH, *Begegnung mit dem Buddhismus.* Eine Einführung. (Herder-Bücherei, Bd. 642) (173.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 6.90.

D., im Rheinland geboren, seit 1935 Universitätslehrer (em. 1976) in Japan, stellt seine Einführung in die Begegnung mit dem Buddhismus sowohl vom theoretischen als auch praktischen Standpunkt aus dar. Nach einer geschichtlichen Einführung über die Begegnung des Westens mit dem fernöstlichen Denken gestern und heute, untersucht D. folgende Fragenkomplexe aus buddhistischer und christlicher Sicht: Leiden, Vergänglichkeit, Kontingenz; Nicht-Ich und Selbst; Transzendenzerfahrung; existentielle Spiritualität und Sittlichkeit; sympathetisches Mitleiden und Liebe; Erkenntnis und Glaube im Erlösungsweg; buddhistische Meditation; der Buddhismus und das Personale; der personale Charakter der transzendenten Wirklichkeit.

Der Leser wird von dem Büchlein zum wirklichen Mitdenken herausgefordert und wird manchmal innerlich auch gegen den Autor Stellung nehmen. Wenn er es aber bis zum Ende durchstudiert, dann wird er immer mehr davon überzeugt, daß das zwischenreligiöse Gespräch zwischen Buddhismus und Christen nicht nur zum Rückblick auf Vergangenes einlädt, sondern auch Anlaß wird zur Hinwendung in die Zukunft. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten unserer Zeit, daß alle Religionen sich in verstärktem Maße ihrer Zukunftsverantwortung bewußt werden. Es scheint, daß die Religionen bei der Emporformung des Neuen und Zukünftigen einen unabdingbaren Beitrag zu leisten haben, indem sie sich aus dem Urgrund nähren

und auf den Urgrund hinzeigen. Im zwischenreligiösen Gespräch öffnet sich der Horizont einer neuen Zukunft; vielleicht ist das Miteinandersprechen aller religiöser Menschen eine der großen Hoffnungen der Menschheit.
Für den in westlichen Denkkategorien großgewordenen Menschen stellt dieses Buch eine echte Verständnishilfe in bezug auf das östliche Denken dar.

Wien *Anton Vorbichler*

DOGMATIK

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

Nachdem Th. im 1. Bd. seiner Dogmatik (1968) „Die Beziehungen der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit" ausführlich dargestellt hatte, bringt er im 2. Bd. die Gotteslehre und die Christologie. Der 3. Bd. wird die Lehre vom Hl. Geist enthalten. Der Inhalt des vorzustellenden Buches wird in zwei Teilen gebracht; 1. T. Der Ursprung der Offenbarung: Gott der Vater. In 3 Schritten wird entfaltet, was der christliche Sinn der Rede von Gott ist. Offenbarung wird bestimmt als Selbsterschließung Gottes, als Hinweis auf die Gottesfrage überhaupt und schließlich als geschichtssetzendes Wort. 2. T. Die Form der Offenbarung: Gott der Sohn. Die grundsätzlichen Überlegungen über den Zusammenhang, in dem die Bedeutung Jesu für das Gottesverhältnis erscheint, sind sehr ausführlich geraten, doch wird das aufgewogen durch die breite Darstellung der Bedeutung selbst. Das systematische Prinzip, das Th. dafür anwendet, ist die überlieferte Lehre von den Ämtern: Christus als Prophet, als Priester und als König ist die gnädige Selbstgabe Gottes an die Welt.

Th. schreibt selbst über sein Werk: „Ich habe das Gefühl, nur von Studien zu den Schwerpunkten eines soldhen Systems (der Theologie) sprechen zu dürfen" (VII). Wer das Buch liest, wird diesem Urteil zustimmen, die Beschränkung aber keineswegs als Mangel empfinden, weil diese Theologie durchaus ihre Arbeit an den Begriffen so weit treibt, daß im Fragment das Ganze erscheint. Was wir hier lesen können und als positiv annehmen, ist die lebendige Darstellung der Wahrheit des Christentums, nicht nur in ihren fundamentalen Stücken, sondern auch in der Ansicht, die ihr zukommt: gemeint ist die trinitarische Gestalt dieser Theologie. Was schon den 1. Bd. ausgezeichnet hat, ist auch dem 2. zuteil geworden: die gründliche Aufmerksamkeit auf den Geist der Zeit, wie er in der Philosophie und in der Literatur spricht. Natürlich steht die protestantische Überlieferung im Vordergrund und man könnte sich schon denken, daß die kath. Theologen diesseits und jenseits des Grabens der Reformation mehr beachtet würden; aber ich meine doch eine ökumenische Richtung dieser Theologie gespürt zu haben, weil sie sich von der Sache anziehen und nicht so sehr von der konfessionellen „Eigenart" hat stempeln lassen. Durch die Sprache zieht ein freier Atem, der Leser wird nicht mit künstlichen Jargons gefoltert, er darf in einem deutschen Buch lesen und muß es nicht erst wieder übersetzen.
Es seien auch einige Stellen genannt, an denen ich ein Fragezeichen an den Rand gemacht habe. Ich bezweifle, ob die Korrelationstheorie Tillichs ausreichend erfaßt und entsprechend kritisiert ist (23—28); auch für Tillich bleibt die Freiheit Gottes unableitbar, gerade dort, wo sie sich Entsprechung schafft. Wenn die eigentliche Theologie abgehoben werden soll gegen das Übel der Metaphysik, dann müßte der Begriff dieser schärfer gefaßt werden, als es im Buch geschieht (139—149). In allen theol. Büchern ist davon zu lesen, daß man fort muß von der überlieferten Metaphysik, aber es ist kaum in einem zu sehen, daß man anderswo angekommen ist. Im Zusammenhang der Trinitätslehre macht Th. eine Bemerkung über die Theologie der Revolution (173); sie ist mir zu kurz und ohne Proportion. Es wäre von großer Aktualität gewesen, die politische Bedeutung der Beziehung zu Gott zu erörtern, und dafür liegt in allen christlichen Konfessionen genug Erfahrung bereit. Die großen Deduktionen Gottes auf die Schlachtfelder und auf die Szene der gesellschaftlichen Interessen finden nicht heute zum ersten Male statt und sind nicht nur links üblich. In dem Exkurs über die Jungfrauengeburt (502—513) sind Hinweise enthalten, die auch für die kath. Theologie Anstoß geben können, die Rangordnung des Satzes: *Geboren von der Jungfrau Maria* innerhalb des Bekenntnisses neu zu bedenken. „Der Glaubens-‚Gedanke' des Natus ex virgine kann ohne Gefährdung der Substanz unseres Glaubens so lange entbehrt werden, wie der Glaubens-‚Grund' des Conceptus de Spiritu Sancto unangetastet bleibt" (513).

Linz *Gottfried Bachl*

DEUSER HERMANN, Sören Kierkegaard. *Die paradoxe Dialektik des politischen Christen.* Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 13) (255.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Paperback DM 26.50.
D. bietet in seinem Buch eine sehr gründliche und aufschlußreiche Untersuchung zur Theologie Kierkegaards. Er hat dafür den Aspekt des Politischen gewählt und dabei sicher einen Blickpunkt gefunden, an dem der Gedanke des dänischen Denkers in großer Schärfe erscheinen kann. D. stellt im 1. Teil

den Begriff des Paradoxes dar, an den Kierkegaard sein theol. Denken gebunden hat. Im 2. Teil untersucht er den Begriff der Dialektik bei Hegel und stellt die Entwürfe vergleichend gegeneinander. Dabei gelingt ihm eine vorzügliche Kennzeichnung der Absichten Kierkegaards. Der 3. Teil enthält die Analyse der christlichen Reden aus den Jahren 1847 und 1848. „Kierkegaards Reden lassen indirekt politische Funktionen erkennen, die gegenüber dem subjektiven Paradox nicht selbständig werden können, aber unumgänglich sind, solange im Paradox gerade frei von weltlich schlechten, unmenschlichen Einflüssen und Abhängigkeiten gedacht und gehandelt werden soll" (238). Wäre es D. gelungen, auch dem Begriff der Politik eine solche Aufmerksamkeit zuzuwenden, hätte seine Arbeit noch größere Klarheit gewonnen. So aber wird, was politisch heißt, mehr als gut ist, vorausgesetzt. Trotzdem wird jeder das Buch mit Nutzen lesen, der eine gute Einübung in das Denken Kierkegaards sucht.

Linz *Gottfried Bachl*

FEINER JOHANNES / LÖHRER MAGNUS, *Mysterium Salutis*, Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. (925.) Benziger, Zürich 1976. Ln. DM/sfr 95.—.

Der V. Bd. enthält die Theologie des christlichen Weges und der Vollendung. Im 1. Teil ist das Thema: Der Weg des erlösten Menschen in der Zwischenzeit (17—550); darin behandelt *F. Böckle* die fundamentalen Fragen der christlichen Ethik, *R. Schulte* Umkehr und Taufe; das 3. Kap. über die Entfaltung des christlichen Lebens wird von *B. Häring* und *S. Regli* gestaltet; es geht um die religiöse Grundhaltung, Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit, Zucht und Maß (Häring), um das Sakrament der Firmung im Zusammenhang des christlichen Lebens (Regli); *H. Vorgrimler* bringt unter dem Titel: „Der Kampf des Christen mit der Sünde" die Theologie der Buße (mit einem Abschnitt über Ablaß und Fegfeuer); schließlich bringt *K. Rahner* Reflexionen über das christliche Sterben und *J. Feiner* schließt den 1. Abschnitt mit einer ausführlichen Theologie der Krankensalbung. Im 2. Teil geht es um die „Vollendung der Heilsgeschichte" (553—890). *Chr. Schütz* bietet eine allgemeine Grundlegung der Eschatologie (samt einem historischen Überblick), *H. Groß* (AT) und *K. H. Schelkle* (NT) stellen die biblische Lehre von den Letzten Dingen dar, *W. Breuning* unternimmt deren systematische Entfaltung.

Damit ist dieses bedeutende Sammelwerk der systematischen Theologie abgeschlossen; in 7 ziemlich schweren und leider nicht gut gebundenen Bänden ist eine Summe der gegenwärtigen kath. Theologie des deutschen Sprachraums zu finden. Aus einem Guß ist sie nicht, das ließen weder die Zeit, noch auch die Vielfalt der Verfasser zu; sie ist aber auch mehr als eine bloße Anhäufung von kleinen Büchern; Mysterium Salutis bietet dazwischen eine lose Anordnung um ein Zentrum, das wie in kaum einer anderen Dogmatik Jesus Christus ist. Mitten im Genuß der Vielfalt entsteht freilich die Sehnsucht, es möge einer kommen und dieser Sammlung die Theorie geben. Inzwischen ist man froh, die Studenten auf ein Handbuch hinweisen zu können und ein verläßliches Nachschlagewerk zur Hand zu haben. Dafür gebührt den Herausgebern Respekt und Dank.

Linz *Gottfried Bachl*

WIEDERKEHR DIETRICH, *Glaube an Erlösung*. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute. (theologisches seminar) (141.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 16.80.

In der längst bewährten Reihe *Theologisches Seminar* bietet W. eine kurze Einführung in die christliche Lehre von der Erlösung. Der Untertitel führt insofern ein wenig in die Irre, als nicht alle Konzepte gebracht und nicht alle gebrachten in der Ausführlichkeit dargestellt werden, die ihrer historischen Wirkung entsprechen würde. So geht W. nicht ein auf die griechische Idee der Erziehung des Menschen durch Gott, die immerhin in der Vätertheologie und noch in der Aufklärung (bei Lessing und Kant) eine große Rolle gespielt hat. Anselms Lehre von der Satisfaktion hat im Westen Theologie und Frömmigkeit in einem Maße beherrscht, daß ihre Bestreitung für viele dem Umsturz eines Dogmas gleichkommt. Die Gedanken der Stellvertretung und des Opfers gehören so eng zur überlieferten Gestalt der Erlösungslehre, daß sie in einer Einführung ausgiebiger erörtert und kritisiert werden müßten, als dies hier geschieht. Das Buch legt den Ton auf die neuzeitliche Idee der Solidarität und auf die politische Dimension des Heiles, und in der Darstellung dieser Zusammenhänge wie im Hinweis auf die biblischen Grundlagen dafür bietet es auch die wertvollste erste Information zur Sache.

Linz *Gottfried Bachl*

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

Wer Tillich noch nicht kennt und nach einer verläßlichen Hinführung sucht, dem kann dieses Buch sehr empfohlen werden; aber auch der Kenner Tillichs bekommt nichts Überflüssiges zu lesen. Die Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der Anordnung wie der Darstellung, die Hinweise auf die Zusam-

menhänge, in denen die Theologie Tillichs zu begreifen ist, die kritische Befragung lassen sie in einem frischen Licht erscheinen. Es ist R. zu danken, daß er sich vor allem mit Tillich selber befaßt und sekundären Fragen weniger Aufmerksamkeit schenkt; diese wären: wo steht diese Arbeit in der Tillich-Forschung; was sagen alle möglichen Tillich-Exegeten zu der und jener These? ... Man merkt, daß R. die Literatur kennt und um ihre Fragestellung weiß. Seine Analyse nimmt Bedacht darauf, erspart aber dem Leser weithin die orgiastische Pedanterie der Fußnoten, die in so vielen Dissertationen den Schein des wissenschaftlichen Ernstes erzeugt. Das Thema wird in 4 Teilen entwickelt: im 1. wird der Begriff des Heiligen dargestellt, im 2. die Gegenwart des Heiligen im Zwielicht der Geschichte: Jesus als der Christus, im 3. die fragmentarische Vollendung der Heilsgeschichte durch die Gegenwart des göttlichen Geistes, im 4. werden schließlich die gewonnenen Kriterien für eine Beurteilung der Säkularisierung zusammengefaßt und in einem kritischen Rückblick gewürdigt.

Linz *Gottfried Bachl*

BARTH HANS-MARTIN, *Taschen-Tutor Dogmatik.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 26.80.

Auf dem letzten Blatt dieser Lern-Kartei heißt es: „Der Taschen-Tutor ist ein neuartiges, auf lernpsychologischen Erkenntnissen aufbauendes didaktisches Instrument für die Einzel- und Gruppenarbeit ... Der Taschen-Tutor enthält je nach Funktion farblich unterschiedene
— Übersichtskarten mit einführenden Informationen und Lernzielen,
— Aufgabenkarten mit detaillierten Anweisungen zur Erarbeitung des Stoffes und zur systematischen Wiederholung,
— ein Frageprogramm, das Teilgebiete strukturiert und systematisch erschließt,
— dem Frageprogramm entsprechende Materialkarten,
— Literaturhinweise.
Ziel des Taschen-Tutors Dogmatik ist es,
— den umfangreichen Stoff der systematischen Theologie zu erschließen,
— klassische Problem-Implikationen und Argumentationsfiguren bewußt und vertraut zu machen,
— eigene theologische Fragen zu klären und
— zu einem souveränen Umgang mit den Grundfiguren theologischer Argumentation in Unterricht, Predigt, Vortrag, Diskussion, Gutachten- und Ausschußarbeit zu führen."
Kein Zweifel — ein gutes Hilfsmittel für das Studium, allerdings so wenig wie das vorzüglichste Buch ein Ersatz für den Eros, lernen zu wollen und für die Mühe, es wirklich zu tun. Auch kath. Theologen werden mit großem Nutzen davon Gebrauch machen.

Linz *Gottfried Bachl*

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

Der 12. Bd. enthält Artikel und Vorträge des Vf. vor allem aus der Zeit von 1972—74. Dazu kommen 2 geschichtliche Untersuchungen über die „geistlichen Sinne" bei Origenes und im Mittelalter aus den 30er Jahren, also aus Rahners theologischer Frühzeit. Die Fülle der Themen unter dem Titel „Theologie aus Erfahrung des Geistes" kann in etwa so umschrieben werden: Glauben heute, der Mensch vor Gott oder im Geiste, die bleibende und universelle Heilsbedeutung Jesu Christi, Christsein in der Kirche.
Es ist ein Vorzug des Autors, daß er immer von grundsätzlichen Ausführungen zu sehr konkreten und auch spirituellen Aussagen kommt. Immer wieder kommen dabei seine Grundgedanken von der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf Gott zum Tragen. Im einzelnen sind natürlich in einem solchen Sammelband Ausführungen zu verzeichnen, „zu denen sich der Verfasser überdies auch hier und da schon früher geäußert hat" (Vorwort).
Wer zu einem Band der vielfältigen Schriften Rahners greift, weiß, daß ihm eine bestimmte theologische Sprache eigen ist, in die man sich einlesen muß.

Wels *Eduard Röthlin*

SCHEELE PAUL-WERNER, *Alles in Christus.* Theologische Beiträge I. (214.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Kart. lam. DM 24.—.

Vf. ist Weihbischof in Paderborn, war vorher Fundamentaltheologe in Bochum und dann Dogmatiker in Würzburg. Seine Art, Theologie zu betreiben, ist nicht primär die spekulative Deduktion, sondern meist eine Antwort auf provokante Fragen der Gegenwart. Seine Antworten verschärfen aber nicht den Gegensatz, sondern gehen dem Problem an die Wurzel, hellen es motivisch auf, laden zum Mitdenken ein, zeigen Ambivalenzen auf und vergessen nicht die spirituelle Dimension der Theologie; so sind dann die Ergebnisse und Aussagen einleuchtend und einladend. Sch. ist vom Naturell her Ireniker und Ökumeniker, ein sehr synthetisch denkender Kopf. Daher auch seine Offenheit für Fragen der reformatorischen Kirche und des Judentums.
Zum 25jährigen Priesterjubiläum des Bischofs zusammengestellt, bringt dieser Bd. in Sammelwerken verstreute wie noch unveröffentlichte Arbeiten. Der Themenkreis ist auf den ersten Blick weit gespannt: Theologie des Wortes und Geschichtlichkeit des Dogmas, Aspekte der Schöpfungslehre und der biblischen Mariologie, dann aber vor allem christologische Probleme. Doch bei genauem Hinsehen passen sie alle unter den Titel des Buches: Es geht immer irgendwie

um die theologische Deutung der Inkarnation und Erlösung Christi, seine Prä- und Proexistenz, die Mitte aller christlichen Verkündigung, wie es besonders im letzten Aufsatz „Alles in Christus vereinen" zum Ausdruck kommt. Das Buch ist Zeugnis des reflexen Glaubens und der engagierten Glaubensverkündigung eines Bischofs und Theologen.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

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.

Konzil und Liturgiereform haben Kult und sakramentale Handlungen neu gestaltet, Geste und Wort besser verständlich gemacht. Aber jeder an der Unterweisung Beteiligte weiß, wie schwer es dennoch ist, den Sinn der Sakramente dem heutigen Menschen zu erschließen, besonders dann, wenn man solche Handlungen nur sachhaft oder deduktiv-theologisch auslegt: Sakramente sind „Gnadenmittel", „Zeichenhandlungen, von Christus eingesetzt, welche die Gnade vermitteln, die sie bezeichnen". Es ist unverkennbar, daß dabei die anthropologische Begründung, der Nachweis des Sitzes im Leben, für ein Sakrament zu dürftig ist. Das Konzil hat nun die Sakramente neu bestimmt als „Handlungen, in denen Gott den Menschen begegnet"; Christus ist das Ursakrament, die Kirche Ort letzter und endgültiger Gottesbegegnung; die Feier der einzelnen Sakramente entfaltet das Wesen der Kirche „in die konkrete Situation des menschlichen Lebens hinein". So sind die Offenbarungs- und Heilsereignisse in Christus mit den Grundvollzügen der Kirche eng zusammenzusehen; Sakramente sind nicht länger isolierte Symbolhandlungen, denen Gott — geradezu positivistisch — seine Gnaden beigibt.

Der Bochumer Religionsphilosoph R. Sch. fragt im 1. Aufsatz grundsätzlich nach Sinn und Berechtigung kultischen Handelns des heutigen Menschen. Er zeigt zunächst die Merkmale des Kults und des kultischen Weltverständnisses auf: kultisches Handeln ist die fundamentale Alternative zum heute weithin vorherrschenden weltimmanenten philosophisch-naturwissenschaftlichen Verständnis der Weltwirklichkeit. Man kann Kult heute nicht dadurch legitimieren, daß man den Nachweis erbringt, er füge sich dieser anderen Deutung widerspruchsfrei ein. Im Gegenteil: man verdünnt so das Kultsymbol zur Allegorese, wie es tatsächlich oftmals in falscher Irenik geschieht. Im Kult wird die göttliche Urbildhandlung und Stiftung jeweils anamnetisch gefeiert; die Tat der Gottheit „im Anfang" ereignet sich in ihr aufs neue. Die Wirkung solcher Anamnese ist der Bestand aller Weltwirklichkeit überhaupt. Sch. stellt damit der philosophischen Kritik an Religion und Kult die kultisch-religiöse Kritik an der Philosophie entgegen und zeigt die Aporien auf, die heute offenbar sind. Die Differenz der Verstehensweise, der Konflikt der Wirklichkeitsdeutungen ist in aller Deutlichkeit herausgearbeitet. Kirche kann nichts für die Welt tun, als die göttlichen Gnadenwirkungen zeichenhaft gegenwärtig setzen und so Raum schaffen für die mögliche Ankunft Gottes; sie verzichtet dabei auf jegliche Eigenmacht, bewahrt sich aber zugleich davor, die Welt einfach zu lassen, wie sie ist. Kult ist nicht Praxis der Leistung, sondern Praxis der Hoffnung, die sich von Gott her beschenken läßt.

Der Münsteraner Dogmatiker P. H. setzt bei der neuen, anthropologisch angemesseneren Sicht der Sakramente durch Konzil und deutsche Pastoralsynode an, versucht aber dann einen ganz neuen Ansatz: Sakrament — Figur des Lebens. Er geht dabei vom soziologischen Modell der kommunikativen Handlung aus und wendet diese auf die Sakramentsfeier an. Methodisch geht er so vor, daß er zunächst in 6 Thesen den Begriff selbst klärt und erarbeitet und dann in einem zweiten Schritt das Wesen der Sakramente auf dieser Grundlage neu bedenkt. Es ist selbstverständlich, daß er sich streng bemüht, die Ergebnisse der patristischen und mittelalterlichen theologischen Erkenntnisse nicht zu verschleudern. Der Weg scheint mir gangbar, wenn er zunächst auch nur für die sacramenta majora Taufe und Eucharistie beschrieben ist. Sein Beitrag in diesem Band ist ein Ansatz; es ist zu erwarten, daß er in einiger Zeit einen ganzen Traktat von den Sakramenten vorlegen wird. Für die Liturgie dürfte dieser von allergrößter Bedeutung sein.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

DIECKMANN BERNHARD, *„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis. (Beitr. z. ökum. Theol., hg. v. H. Fries, Bd. 17) (285.) Schöningh, Paderborn 1977. Kart. DM 38.—.

Die Dissertation ist angeregt durch die Frage nach der „Verantwortung des Glaubens für die Welt" (35). Von dorther fragt sie, „wie Bultmann die Aufgabe des Christen zur Weltgestaltung interpretiert; aber sie wird damit sofort zurückgewiesen auf das Verständnis von Heil und In-der-Welt-Sein des Menschen bei Bultmann, denn so selbstverständlich es auch für diesen ist, daß der Christ zur Weltgestaltung verpflichtet ist, ebenso selbstverständlich ist es für ihn, daß dies kein eigentlich theologisches Thema ist" (36). „Die Untersuchung will zeigen, wie sich in Bultmanns Verständnis von ‚Welt' und ‚Entweltlichung' seine theologisch-soteriolo-

gischen und seine ontologischen Interessen treffen" (39). Ein 1. Teil untersucht „Die ontologische Struktur der Existenz: ihre Problematik in Weltzuwendung und Geschichtlichkeit". Kurz in Schlagworten: „Weltgestaltung durch Objektivieren: die Selbstbehauptung des Menschen"; „Die Geschichtlichkeit der Existenz: Eigentlichkeit in Hingabe". Der 2. Teil behandelt „Die ontische Wirklichkeit der glaubenden Existenz: Existieren zwischen Selbstbehauptung in der ‚Welt' und Selbstpreisgabe in der ‚Entweltlichung' ". Die Kritik an Bultmanns Position folgt im: „Schluß": Zur „Selbstbehauptung" als Bezugspunkt der Theologie Bultmanns (255—281). Als Literaturverzeichnis sind beigegeben eine Auswahl von Bultmanns Veröffentlichungen, sowie eine Ergänzung zur Bibliographie (in chronologischer Reihenfolge) und aus der Sekundärliteratur die tatsächlich verwendeten Beiträge.

Die Arbeit ist gründlich erstellt. Schon auf Grund des Gegenstandes erfordert sie intensive Aufmerksamkeit. Die Herausarbeitung des Untersuchungsthemas erfordert eine Zusammenschau vieler Einzelaussagen Bultmanns, die, soweit ich sehe, sehr extensiv belegt (wenn auch keineswegs immer zitiert) werden. Meines Erachtens hilft die Arbeit zu korrektem Verständnis Bultmanns und zur Einsicht in Bedingtheiten seines „Systems".

Salzburg *Wolfgang Beilner*

BONINO JOSÉ MÍGUEZ, *Theologie im Kontext der Befreiung.* (Theologie der Ökumene, hg. v. H. W. Gensichen, Bd. 15.) (158.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. lam. DM 24.—.

Der entschlossene Übergang in neue soziokulturelle Räume brachte für die Theologie immer schon gleichermaßen Chancen und Gefahren mit sich. Nicht anders ergeht es der lateinamerikanischen Theologie, die sich in der Zuwendung zu ihrem eigenen Kairos der importierten europäischen Haut entledigt. Der Vorgang hat freilich auch erhebliche Konsequenzen für die europäische Theologie. Was hier fürs erste not tut, das sind einmal authentische Informationen, die etwaigen Pauschalverdächtigungen den Boden entziehen, das sind zum anderen kritische Dialoge, aus denen eventuell beide Seiten lernen können. Beides bietet in hohem Maße das Buch des argentinischen Theologen, der u. a. auch methodistischer Beobachter auf dem II. Vatikanum war. Der 1. Teil (15—78) schildert informativ die Geschichte der Theologie der Befreiung auf dem Hintergrund der politischen und sozialen Entwicklung Lateinamerikas (angefangen vom iberischen Kolonialismus seit dem 16. Jh., über den angelsächsischen Neokolonialismus des 19. Jh., bis zur Entwicklungseuphorie in den 50er Jahren und deren Ablösung durch revolutionäre Bewegungen in den 60er Jahren dieses Jh.). Der 2. Teil (79—150) diskutiert systematisch einige neuralgische Grundprobleme der Theologie der Befreiung: das neue hermeneutische Modell mit seiner Theorie-Praxis-Dialektik (79—94), das Verhältnis von marxistischer Gesellschaftsanalyse und christlich-biblischer Anthropologie und Soteriologie — um das Stichwort „Klassenkampf" gruppiert — (95—115), das Problem von revolutionärer Praxis und Reich-Gottes-Gedanken (116—133) und schließlich das Verhältnis zwischen revolutionären Bewegungen und Gruppen und dem, was christlich Kirche bedeutet (134—150).

Der Vorzug dieses Buches liegt darin, daß es seinen dezidierten Standort (Option für die Theologie der Befreiung und für die Bewegung „Christen für den Sozialismus") weder harmonisierend verschleiert noch militant-polemisch verabsolutiert, sondern in einen relativ offenen und auch selbstkritischen Dialog mit der europäischen Theologie hineinstellt, konfessionelle Einseitigkeiten meidet und bei all dem auch noch verständlich und anschaulich bleibt, so daß man es als Einführung in die Theologie der Befreiung wie auch als interessanten Gesprächsbeitrag dieser theologischen Richtung bestens empfehlen kann.

Regensburg *Siegfried Wiedenhofer*

MORALTHEOLOGIE

GINTERS RUDOLF, *Die Ausdruckshandlung.* Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. (Moraltheologische Studien, hg. v. B. Schüller, Bd. 4) (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 25.80.

Rez. gesteht, daß er das Buch mit großer Sympathie gelesen hat, aber über seinen Schluß etwas unglücklich ist. G. legt hier seine phil. Dissertation vor, zu der er durch zahlreiche Diskussionen mit Bruno Schüller angeregt wurde. Es geht um die heute viel erörterte Frage, wie sittliche Normen begründet werden können. Nach der traditionellen *teleologischen* Theorie ist ein Tun (Unterlassen) dann als sittlich richtig zu bezeichnen, wenn es mehr Gutes oder weniger Übel zur Folge hat als jede mögliche Handlungsalternative; nach der *deontologischen* Theorie sind wenigstens manche Handlungen nicht (allein) auf Grund der durch sie bewirkten Werte oder Unwerte richtig oder falsch, sondern auf Grund irgendwelcher anderer Kriterien. G. beschäftigt sich mit der *teleologischen* Theorie; ihr Fehler sei es, so zu tun, als ob für den Menschen die einzige mögliche Weise, sich zu Wert oder Übel handelnd zu verhalten, darin bestünde, daß er diese wirkend ins Dasein bringe, sie daran hindere, existent zu werden, sie erhalten oder vernichten kann. Der Mensch habe noch eine zweite, ethisch äußerst bedeutsame Möglichkeit, sich zu Wert oder Übel zu verhalten, nämlich durch den Vollzug von *Ausdrucks-*

handlungen, derer primärer Sinn es sei, eine innere Einstellung zum Ausdruck zu bringen. Zum Unterschied von Wirkhandlungen, die Werte oder Übel unmittelbar oder mittelbar verwirklichen, haben *Ausdruckshandlungen* ihre Eigentümlichkeit darin, daß sie (ihrer natürlichen Beschaffenheit nach oder infolge institutioneller Bestimmung) innere Einstellungen (affektive Stellungnahmen zu Werten oder Übeln) verleiblichen, ohne etwas bewirken zu müssen.

Obwohl viele Ausdruckshandlungen zugleich auch Wirkhandlungen sind, erschöpft sich der Sinn der Ausdruckshandlungen nicht darin, daß sie als Verleiblichung bestimmter affektiver Einstellungen Wirkhandlungen mitermöglichen. Es gibt zahlreiche Werte (Unwerte), zu denen man sich prinzipiell oder unter den gegebenen Umständen gar nicht wirkend verhalten kann (Gott; die sittliche Würde des Menschen; Werte oder Unwerte, die über das jeweilige Können des Menschen hinausgehen), zu denen die *Stellungnahme in Ausdruckshandlungen* dennoch als angemessen erscheint (zu Gott durch das Gebet; zur sittlichen Würde des Menschen z. B. durch Rehabilitierung eines Verstorbenen). Dort, wo ein Mensch die Existenz von Werten (Unwerten) beeinflussen kann, ist er nach seinen Möglichkeiten zu Wirkhandlungen verpflichtet. Wenn es sich um Werte (Unwerte) handelt, auf die man keinen Einfluß ausüben kann, können unter entsprechenden Voraussetzungen dennoch *Ausdruckshandlungen sinnvoll* (sittlich gerechtfertigt; sittlich verpflichtend?) sein. Wenn als sittliche Grundnorm nicht eine unmittelbare Handlungsanweisung, sondern die Pflicht zur *rechten Stellungnahme zu Werten und Unwerten* angesehen werden muß, liegt die *sittliche Rechtfertigung von Ausdruckshandlungen* (die Pflicht dazu?) darin, daß sie verpflichtende affektive Stellungnahmen zu Werten (Unwerten) verleiblichen (da doch beim Menschen Seelisches und Leibliches notwendig aufeinander bezogen sind) und daß sie so der affektiven Stellungnahme ihre Vollgestalt geben und sie zum Vollzugshöhepunkt führen; das letzte Kriterium für ihre Richtigkeit bilden die Werte (Unwerte), zu denen der Mensch affektiv Stellung nimmt. Zu Werten (Unwerten) kann und soll sich der Mensch nicht nur durch handelndes Bewirken richtig verhalten sondern auch durch Ausdruckshandlungen. „Auch solche Handlungen sind Taten der Liebe, zwar nicht solche der wirkenden, wohl aber der sich ausdrückenden Liebe" (99).

Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen dort, wo sich G. mit dem Konflikt beschäftigt, in den ein Mensch gerät, wenn er sich zum *Ausdruck einer inneren Werteinstellung* verpflichtet sieht und erkennt, daß darauf hin *üble Folgen* (für ihn oder andere) eintreten werden. Zur sittlichen Beurteilung einer solchen Handlung ist sowohl auf ihre Ausdrucksqualität wie auch auf ihre Folgen zu achten. Welche üble Folgen für sich oder für andere und in welchem Maß darf man um des Ausdruckes einer inneren Werteinstellung willen wagen? G. steuert zu den noch nicht erarbeiteten Regeln zur Lösung Elemente bei: Man darf üble Folgen eher für sich als für andere in Kauf nehmen; umso größere Übel, je höher der auszudrückende Wert ist, je intensiver man zu ihm steht, je mehr man auf Grund der eigenen institutionellen Stellung gehalten ist, größere Übel in Kauf zu nehmen. Begreiflicherweise kann man mit Hilfe solcher Abwägung nur Wahrscheinlichkeitsurteile erreichen. Heikler wird die Sache, wenn man die Frage umgekehrt stellt: Darf man *zur Vermeidung übler Folgen* für sich oder andere *auf das Bekenntnis seiner sittlichen Überzeugung* (auch seines Glaubens) *verzichten?*

G. scheint nicht genügend zu unterscheiden zwischen dem Verzicht durch Zurückhalten des Ausdruckes und dem Verzicht durch ein Tun, das der eigenen sittlichen Überzeugung widerspricht. Unschwer kann man ihm zugeben, daß man im ersten Sinn auf den Ausdruck verzichten darf, wenn man durch ihn schwerwiegende Übel heraufbeschwören würde; diese Übel begründen eine (moralische) Unmöglichkeit des Ausdruckes, die sein Unterlassen rechtfertigt. Anders scheint es jedoch mit dem Verzicht auf den Ausdruck zu stehen, wenn darunter die *bewußte Tat im Gegensatz zur eigenen sittlichen Überzeugung* verstanden wird (man ist z. B. überzeugt, daß die absichtliche Tötung eines schuldlosen Menschen sittlich schlecht ist, läßt sich aber doch dazu bewegen, um böse Folgen für andere aufzuhalten, etwa die Tötung einer größeren Zahl Schuldloser, die durch Verweigerung der Tötung des einen ausgelöst würde). Gewiß darf man Konflikte, in die verantwortungsbewußte Menschen geraten können, nicht auf die leichte Schulter nehmen. Dennoch kann sich der Rezensent des Unbehagens nicht erwehren, wenn er am Ende des Buches der Auffassung begegnet, eine Verleugnung der eigenen sittlichen Überzeugung sei auf Grund der üblen Folgen, die ein überzeugungstreuer Ausdruck hätte, sittlich richtig; ja zur Vermeidung übler Folgen dürfe man für geboten halten, was sonst verboten sei, und dafür verboten, was sonst geboten sei. Zur Begründung gibt G. zu bedenken, man müsse zwischen der sittlichen Überzeugung und ihrer Verleiblichung im Ausdruck unterscheiden; beide seien nicht völlig identisch; unter Umständen dürfe man daher etwas, was der eigenen Überzeugung widerspricht, tun, ohne dadurch die Überzeugung selbst aufzugeben und die sittliche Würde zu verlieren. Bedeutet es nicht doch eine Schmälerung der sittlichen Persönlichkeit, wenn ihre sittliche Überzeugung nicht ihre Vollgestalt und ihren Vollzugshöhepunkt im Ausdruck erhält?

Mehr noch, bedeutet es nicht eine Spaltung der sittlichen Persönlichkeit und eine Verletzung ihrer Würde, wenn Außen und Innen einander widersprechen?

Wien *Karl Hörmann*

ZIEGLER JOSEF GEORG (Hg.), *Organverpflanzung.* Medizinische, rechtliche und ethische Probleme. (132.) Patmos, Düsseldorf 1977. Paperback DM 14.80.

Die Verpflanzung von Organen wurde in den letzten Jahren medizinisch-technisch erstaunlich vervollkommnet. Auf die Art ist es möglich geworden, Menschen, die sonst dem sicheren Tod geweiht gewesen wären, ein kürzeres oder längeres Weiterleben zu ermöglichen. Man hat nicht nur ersetzbare Teile des Organismus und eines von Doppelorganen von Weiterlebenden auf Lebende, sondern auch nur einmal vorhandene lebenswichtige Organe von eben Gestorbenen auf Lebende, die damit gerettet werden, zu übertragen gelernt. Die ganze Welt war am Schicksal derer interessiert, die mit einem übertragenen Herzen weiterlebten. Freilich sind solche Unternehmungen nicht problemlos. Nicht nur medizinische Schwierigkeiten gilt es zu bewältigen. Die Organverpflanzung hat vielmehr gesamtmenschliche Bedeutung, muß daher auch ethisch und rechtlich beurteilt werden. Dieser Aufgabe hat sich ein Symposion in der Katholischen Akademie Schwerte (1976) unterzogen. Dieser Sammelband enthält die Referate:

W. Klinner berichtet über die Herzplantation und die (medizinischen, rechtlichen und ethischen) Probleme, die der transferierende Arzt damit hat. Im besonderen geht es darum, wie gesichert werden kann, daß nicht einem Sterbenden schon vor seinem Tod das zu transferierende Herz entnommen wird und daß der Wille des Verstorbenen und seiner Angehörigen geachtet wird. *E. Samson* befaßt sich ausführlich mit der rechtlichen Sicherung dieser Anliegen. Für *W. Heinemann* als Sprecher der „Interessengemeinschaft Organspende e. V.", also unter dem Gesichtspunkt derer, denen durch Organverpflanzung geholfen werden soll, geht es darum, wie eine genügend große Zahl von Transplantaten verfügbar gemacht werden kann und in welcher Weise das Recht und die Kirchen dazu helfen können.

Der längste Beitrag stammt von *J. G. Ziegler*, der die medizinischen Fakten, im besonderen hinsichtlich der Nierentransplantation und der Übertragung des Herzens und anderer Organe, gerafft darstellt und daran ethische Überlegungen und juristische Folgerungen schließt. Als Grundlagen der ethischen Beurteilung nimmt er die unantastbare Menschenwürde (die vor allem bei Entnahme eines menschlichen Organes zu achten ist) und das Hauptgebot der Liebe, das zur Hilfe an den Mitmenschen in seiner Not drängt. Bei der Entnahme von lebenswichtigen Transplantaten bekennt er sich zum Tutiorismus, d. h. fordert er, daß der Tod (die endgültige totale Schädigung der Großhirnrinde) des Spenders völlig sicher festgestellt sein muß. In Grenzfällen (der irreparablen partiellen Schädigung der Großhirnfunktion) hält er es für vertretbar, daß Arzt und Angehörige den Patienten zwar weiterhin in üblicher Weise versorgen, aber keine außergewöhnlichen Mittel aufwenden. Auf dem Juristen sieht Ziegler die schwere Aufgabe liegen, die neuen medizinischen Fakten und die ethischen Prinzipien in praktikable Rechtssätze zu fassen. Nach längeren Überlegungen über das Verhältnis von Ethik und Recht (der Ethik gehe es um die Richtigkeit ethischer Prinzipien, der staatlichen Gesetzgebung um die Sozialverträglichkeit juristischer Regelungen) wendet er sich drei (in der BRD) vorliegenden Gesetzentwürfen für die Vornahme einer Transplantation zu. Diese befassen sich nicht mit der Organspende durch einen Lebenden, sondern mit der Übertragung von Leichenteilen. Die springenden Punkte dabei sind die Wahrung der Ehrfurcht vor dem verstorbenen Organspender und dessen Angehörigen und die Festsetzung des Todeszeitpunktes. In der ersten Frage bevorzugt Ziegler das Informationsmodell: Wenn der Verstorbene keine Verfügung getroffen habe, solle einer aus dem Kreis der nächsten Angehörigen von der beabsichtigten Übertragung verständigt werden; die Entnahme sei zulässig, wenn er nicht widerspreche. Die gesetzlichen Bestimmungen über die Festsetzung des Todeszeitpunktes sollten auf den Kortikaltod ausgerichtet werden.

Ziegler hat in dieser Untersuchung dankenswerterweise sehr gründliche Arbeit geleistet. Er legt nicht nur die Probleme in allen zu beachtenden Aspekten vor, sondern holt dort, wo es notwendig ist, auch weit aus, um der sittlichen Beurteilung tragfähige Grundlagen zu sichern. Gerade dadurch empfiehlt sich seine Studie allen, die sich mit dem Problem der Transplantation auseinanderzusetzen haben. Daß im einen oder anderen Punkt weitere Diskussionen möglich sind, ergibt sich aus der Schwierigkeit der Materie. Zum Schluß werden die drei von Ziegler besprochenen Gesetzentwürfe im Wortlaut angeführt.

Wien *Karl Hörmann*

PASTORALTHEOLOGIE

WIENER J. / ERHARTER H., *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet.* Österreichische Pastoraltagung 1976. (167.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 130.—, DM 18.80.

Der Bd. bringt die Referate zum Thema der Wiener Pastoraltagung 1976, die einen außerordentlich guten Besuch aufzuweisen hatte (über 500 Teilnehmer, davon über 50

aus Polen, Jugoslawien, Ungarn, DDR, ČSSR, ja selbst aus Korea).
Das eindrucksvolle Eröffnungsreferat hielt K. Rahner, „Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge". R. Kleiner informierte über „Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde", W. Zauner über „die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter", Bischof Alois Wagner über „Schwerpunkte heutiger Pfarrseelsorge", Bischof Florian Kuntner über „Unterschiedliches und Gemeinsames in der Pfarrseelsorge". Dankenswerterweise wurden auch die Ergebnisse des die Tagung vorbereitenden Symposions über „Pfarrseelsorge" mitverarbeitet; vor allem wurde P. Zulehners Referat „Zur Situation der Pfarrseelsorge" in einer Zusammenfassung aufgenommen. Wertvoll sind auch die vorgestellten 5 Modelle: Landpfarre, Arbeiterpfarre, Stadtpfarre, priesterlose Pfarre, Tourismuspfarre mit den dokumentierten entsprechenden Arbeitskreisen. Dazu kamen noch Arbeitskreise „Pfarren in kleinen Städten", „Pfarren in neuen Siedlungsgebieten", „Pfarren mit großen sozialen Unterschieden".
Erstaunlicherweise spielte das Hauptproblem der städtischen Pastoral, das sind die von der Kirche mehr oder weniger Distanzierten, die in Wien-Stadt zwischen 70 und 90 % (letzteres gerade in den größten Pfarren) zählen, auf der Tagung nicht mehr Rolle, wiewohl es in Zulehners Referat schon in der Vorbereitung der Tagung deutlich genug auf dem Tisch lag. Doch dazu bedürfte es einer eigenen Tagung, denn es wird zunehmend ein Problem der gesamten Pastoral. Es wurde am deutlichsten in der Vorstellung der Arbeiterpfarre Wattens und im dazugehörigen Arbeitskreis und natürlich im Arbeitskreis „Stadtpfarrei" artikuliert.

In der an sich sehr sympathischen Vorstellung des Modells „priesterlose Pfarre" wurde zu wenig betont, daß diese eben kein „Modell", kein „Vorbild" ist und sein darf, weil hier einfach der eigentliche Sinn des ntl Priestertums verblaßt. Erst im Arbeitskreis wurde der einzig sinnvolle Ausweg aus der Krise angedeutet: nämlich die faktischen Gemeindeleiter „mit der vollen presbyteralen Funktion zu betrauen" (140). Die Kritik an der „josephinischen Pfarrstruktur" im 1. Absatz des Arbeitsberichtes (139) scheint mir in dieser Allgemeinheit nicht gerechtfertigt. Unsere Pfarren sind im großen und ganzen, zum Teil durch Jahrhunderte hindurch, gewachsene Einheiten, die man, abgesehen von überdimensionierten Großstadtpfarren und einigen wenigen Kleinstpfarren am Land, nicht ungestraft auflösen kann. Auch die josephinische Pfarregulierung war weithin ein pastoraler Segen und ist es (mit wenigen Ausnahmen und durch die Entwicklung notwendig gewordenen Korrekturen) heute noch. Im übrigen hebt die sehr wünschenswerte „Förderung der Selbstverantwortung der Gemeinde" (139) die Leitungsfunktion des Presbyters (konkret des Pfarrers) nicht auf, der im übrigen nicht nur der Gemeinde gegenüber steht, sondern auch selbst zu ihr gehört. Damit hängt auch die Notwendigkeit seiner Präsenz zusammen; darum sagt ja auch der Dogmatiker K. Lehmann: „Alle pastoralen Planungen dürfen nicht vergessen lassen, daß eine wirkliche Gemeindebildung ohne die stabile Präsenz eines Pfarrers als konkreter Bezugsperson faktisch und auf Dauer problematisch wird ... Nur wer dasselbe Leben teilt und am selben Ort wohnt, kann ein wirklich von den Menschen akzeptierter Seelsorger werden" (Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie: Internationale katholische Zeitschrift 6, 1977, 125).

Wien *Ferdinand Klostermann*

MARHOLD WOLFGANG u. a., *Religion als Beruf.* Bd. I: Identität der Theologen. (232.); Bd. II: Legitimation und Alternativen. (232.) (Urban-TB 625, 626) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam. DM je 14.—.

Wer die beiden Taschenbücher zur Hand nimmt, muß sich von vornherein bewußt sein, daß sich hinter dem Titel das umfangreiche Ergebnis einer ebenso umfangreichen religionssoziologischen Untersuchung verbirgt. Die Situation der evang. (vorwiegend) und kath. (Kontrollgruppe) Theologen wurde untersucht. Nach einer grundlegenden Einführung in Methode und Arbeitsweise finden sich im 1. Bd. die Themenkreise Herkunft, Studien, Einstellung zur Theologie, Pfarrerberuf, Christentum, Kirche und Gesellschaft. Der 2. Bd. beschäftigt sich mit den Konfliktfeldern religiöses Leben, theologisches Wissen, kirchliche Verwaltung und politische Praxis.

Die Untersuchung ist zweifellos mit großer Gründlichkeit und mit möglichst guter Absicherung durchgeführt worden. Die Vf. sind bestrebt, die Fakten sprechen zu lassen und nicht bereits bestehende Auffassungen herauszulesen.

Dabei ist unvermeidlich, daß die Lektüre für den Durchschnittsleser nicht gerade einfach ist. Dies ist schon durch das Schriftbild bedingt, da das umfangreiche Material in Klein- und Kleinstdruck dargeboten wird. Aber auch durch die soziologischen Fachausdrücke und Methoden und die verschiedenen Tabellen wird sich der nicht vorgebildete Leser nur mit Mühe durcharbeiten. Für ihn wäre eine entsprechende Zusammenfassung mit den hauptsächlichen Aussagen leichter verständlich, auch wenn er dabei in Kauf nehmen muß, daß jede Deutung mit den Fakten einer Untersuchung „umgeht" und sich dadurch notgedrungen von der strikten Objektivität weiter entfernt.

Linz *Josef Janda*

SALAS ANTONIO, *Catecismo biblico para adultos.* (XV u. 545.) Ed. „Biblia y Fe" Escuela biblica, Madrid ²1978. Kunstleinen.

Das Buch erinnert in Umfang und Zielsetzung („Glaubensverkündigung für Erwachsene" zu sein) stark an den Holländischen Katechismus. Der weitgespannte Bogen der Themen, die aufgelockerte Darbietung und Gliederung sowie das stete Bemühen, die Situation des heutigen Menschen zu erfassen und seine Schwierigkeiten zu verstehen: Das alles trug zweifellos dazu bei, daß der 1. Auflage in weniger als zwei Monaten eine 2. folgen konnte. Vf. ist als Direktor und Professor an der Escuela Biblica in Madrid und Autor von Schriften zu biblischen Themen bestens ausgerüstet, biblische Theologie in verständlicher Sprache zu vermitteln. Wenn als Vorwort der offizielle Dank des Erzbischofs von Madrid, Kardinal Tarancon, zu lesen ist, so sollte dies nicht zur Annahme verleiten, man werde im Buch nur traditionelle Lösungen vorfinden. Auf die oft in direkter Rede gestellten Fragen: „Ist der Mensch wirklich der König der Schöpfung?" (11); „Warum werden die Hl. Schriften heute so wenig gelesen?" (25); „Gibt es wirklich etwas nach dem Tod?" (135), wird häufig zunächst die „idea tradicional" mit allem Respekt, aber auch mit allen Einwänden dargelegt. Anschließend wird der modernen Bibeltheologie das Wort erteilt.

Besonders breiten Raum nehmen die Stichwörter „liberación" (Befreiung) (179—283) und „libertad" (Freiheit) (289—404) in verschiedenen religiösen und auch politischen Aspekten ein. Nach Jahrzehnten der Diktatur hat man eben den Gesichtspunkt der „Befreiung" umso mehr schätzen gelernt. Im Kap. V „Sociedad eclesial y sociedad politica" (409—512) mußten auch „heiße Eisen" der lateinamerikanischen Welt wie „Revolution", „Unterdrückung und Gerechtigkeit", „Ist Gewalt gegen das Evangelium?" mit Vorsicht behandelt werden. Bei aller Anklage gegen die Ungerechtigkeit wird Christi Lehre und Leben von der Liebe beherrscht (430).

Zur Problematik der kirchlichen Dienste werden beim Priester-Zölibat und bei der Frage „Priesterweihe an Frauen?" (491) die Zeitgebundenheit der bisherigen kirchlichen Entscheidungen sehr betont. Dies dürfte nicht unbedingt dem Ziel des Buches entsprechen, „die innerkirchlichen Spannungen . . . zu überwinden" (aus dem Vorwort des Kardinals). Ist die „desacralización" (Entsakralisierung) kirchlicher Dienste (493 ff) wirklich so positiv und gleichsam eine Vorbedingung für die Entstehung neuer kirchlicher Ämter? Manchmal scheinen die Begriffe „Entsakralisierung" und „Entmythologisierung" doch zu optimistisch und zu positiv beschrieben zu sein, wenn sie auch im Spanischen sicher einen anderen Klang haben als im Deutschen (353—362).

Wie der Holländische Katechismus wird auch dieser manche Frage gerade für den modernen Leser einleuchtend beantworten, aber besonders beim konservativen Leser auch Diskussion und Widerstand auslösen.

Kremsmünster *Robert Huber*

BERTSCH L. / RENTMEISTER K.-H. (Hg.), *Zielgruppen.* Brennpunkte kirchlichen Lebens (212). Knecht, Frankfurt/M. 1977. Snolin DM 25.—.

„Karl *Delahaye* zum 65. Geburtstag" haben 14 Kollegen und Freunde ihre Artikel gewidmet, die sich durchaus unter dem gewählten Sammelthema zusammenfassen lassen. Daß neben der allgemeinen Pfarrseelsorge funktionale Differenzierungen durch Sonderseelsorger und -Seelsorge notwendig sind, begründet zwingend die These von *H. Kaefer* „Differenzierungen im System Kirche" (35—48), daß Religion in einer entwickelten Gesellschaft nur dann relevant ist (bzw. wird oder bleibt), wenn sie als spezialisiertes Teilsystem ausdifferenziert ist. Damit freilich dann die pfarrliche Ortsseelsorge nicht „Rest-Seelsorge" wird, sind auch dort Wandlungen nötig. Teils sind solche durchaus als nötig anerkannt und wenigstens anfangsweise verwirklicht; etwa gegenüber den Kindern (*K. H. Rentmeister* 155—168), gegenüber den „Praktizierenden" (*W. Breuning* 93—107); neuerdings da und dort auch schon gegenüber den „Basisgruppen und -Gemeinden" (*F. Klostermann* 123—131); für deren seelsorgliche Bejahung und Förderung ist freilich deren Wille zur Gemeinschaft mit der größeren Ortskirche Voraussetzung. Die (relativ kurze) Geschichte der Intellektuellen-Seelsorge schildert *B. Hanßler* (169 bis 181) (weithin aus eigener Erfahrung); die nachkonziliare Revision der hier besonders wichtigen Verkündigungsaufgabe erfordert eine (gewiß nicht unkontrollierte, aber) freie geistige Initiativkraft, nicht zuletzt der jeweiligen Zentralen, die hier Ziele und „Programme" weithin bestimmen. Zielgruppenarbeit in den (neuen) Regionen der Bistümer, speziell bestimmt von der jeweiligen „Zone" mit einer eigenen pastoralen Struktur (über die die Synode Wichtiges gesagt hat) schildert *Ph. Boonen* (109—121). Gerade hier leuchten — vgl. gerade dazu auch die „bibeltheologischen Erwägungen" von *J. Kremer* (13—34) — über allen methodisch-didaktischen und werbepsychologischen die sozialethischen und spirituellen Begründungen auf. Im größeren Raum können Arbeitsgruppen und -Veranstaltungen mit verschiedener Intensität der Teilnahme, auch im Sinne von „Zubringerdiensten" verwirklicht werden.

Wie weit der Bogen des Stichwortes „Zielgruppe" gespannt ist, beweisen *P. M. Zulehners* Darlegungen zum „Wandel in den Grundtypen der Teilnahme" (Intensivseg-

ment, Auswahlchristen, „Nichtmitglieder") und den damit aufgegebenen Wandel in den pastoralen Grundaufgaben (77—107). Gewiß wäre es unsinnig, die Sorge um lebendige, aktive, glaubwürdige Gemeinden hintanzustellen gegenüber einer „Auswahlchristenpastoral"; aber genaues Studium der Fakten und sorgfältiges Planen können doch evtl. zu veränderten „Prioritäten" raten. Wie entscheidende Aufgaben der Zielgruppenpastoral die allgemeine Seelsorge verlebendigen und befruchten können (ja müssen), zeigt Bischof *Klaus Hemmerle* im Beitrag über „Grenzgänger der Transzendenz" (141—154). Gemeint sind speziell die Menschen, denen ihre Lebenssituation (Ältere, Kranke — Menschen, die mit dem Bewußtsein der „letzten Stunde" leben) den Blick öffnet über den Bereich des nur Funktionalen hinaus für den Sinn des Ganzen. Daß nicht auch wir diesen (und damit allen) Menschen gegenüber die Grenzen des Daseins verschweigen! Christentum ist Antwort auch auf die Fragen nach Tod und Auferstehung, aber auch auf die Sinnfrage dieses Erdenlebens. Die gesamte Seelsorge (gerade auch in der „normalen" Pfarrgemeinde) muß den Mut bewahren, gerade das zu sagen und vorzuleben, was „der Epoche fehlt". Der Mensch — mit allen seinen Aufgaben, Schwierigkeiten und Zielen — ist ja wirklich „Ziel und Norm des kirchlichen Heilsdienstes" (*G. Griesl*, 49—59). *G. Heinemann* schildert die Aufgaben und Versuche der Bereitung der kommenden Priester für diese pastoralen Dienste (183 bis 193). Ein gutes geistliches Wort (vorab an die Mitbrüder im kirchlichen Amte) sind die Überlegungen von *L. Bertsch* über „Entscheidungsfindung in Gemeinschaft als geistliches Geschehen" (195—209). Wie viel könnte die Seelsorge an Effizienz gewinnen durch bessere geistige und geistliche Kooperation! Auch damit könnte viel Resignation überwunden werden, über die *G. J. Botterweck* nach Kohelet (61—75) Beachtliches zu sagen hat. Erfreulich sind *B. Fischers* Darlegungen zur „Eucharistiefeier mit Zielgruppen" (133 bis 140). Manchmal ist es erst Ziel, daß sie überhaupt Eucharistie miteinander feiern wollen. Immer bietet die Feier in der kleineren Gruppe mehr Möglichkeiten der freien, gemeinsamen Gestaltung. Dabei muß freilich stets die Spannung zwischen „festen" und flüssigen Teilen der konkreten Feier beachtet (und ausgehalten) werden.

Die Mitarbeiter des Buches wollten den verdienten Bonner Pastoraltheologen — als ihren Kollegen oder Lehrer, als priesterlichen Freund und gelassenen Weggefährten — ehren. Das ist ihnen zweifellos gelungen. Zugleich haben sie der Seelsorge selbst damit einen Dienst geleistet.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

HÄMER ANDREAS, *Rehabilitation von unten.* Der Platz der Körperbehinderten im Aufgabenfeld der Kirche. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis d. Kirche, Nr. 28) (216.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 28.—.

Der 1. Teil des Buches (Erfahrungen — Überprüfung — Zusammenhänge) befaßt sich mit der gegenwärtigen Situation der kirchl. Behindertenarbeit in der BRD. Sie wird geschildert an Hand der Lebensbedingungen und -verhältnisse von Behinderten in Institutionen der ev. Diakonie. Das Ergebnis ist höchst unbefriedigend, es gipfelt in der Feststellung, daß die beiden Grundrechte des Behinderten, das Recht, gehört zu werden, und das Recht, erwachsen zu sein (allgemein gesprochen) nicht gewährleistet werden. Demnach auch die Stellung der Körperbehinderten in kirchlichen Heimen: Der Behinderte fühle sich von der evang. Kirche bevormundet, befürsorgt, beherrscht.

Im 2. Teil (Interpretation) wird der Begriff „Rehabilitation" juridisch, soziologisch und theologisch untersucht, seine Vorgeschichte wird dargelegt und gesagt, daß Rehabilitation eine genuine Arbeit der Kirche sein müsse. Mit Nachdruck wird der Gedanke verfolgt, daß bei dieser Arbeit die Kirche — nach einem Wort von Bonhoeffer — nicht lediglich eine „Kirche für die Menschen" (Behinderten), sondern eine „Kirche von Menschen" („Kirche von Behinderten") zu sein habe. Die Behinderten müßten auf allen Ebenen des kirchl. Lebens miteinbezogen sein und nicht lediglich Objekte kirchl. Fürsorge abgeben.

Aus dieser Grundforderung werden dann im 3. Teil die Folgerungen für die praktische Arbeit gezogen. Der Autor will diese als Denkanstöße verstanden wissen und gliedert sie in 3 Stufen. Auf der 1. Stufe fordert er die „Verbesserung des Bestehenden", auf der 2. die Durchsetzung (= Durchdringung) alles Bestehenden mit dem Geist des Evangeliums, aber auch mit all den neu aufgebrochenen Einsichten die heute Allgemeingut der Menschheit sind. Auf dieser 2. Stufe wird besonders die Kirche als *Gemeinde*, als *Basis*gemeinde, nach ihrer Möglichkeit und nach den Chancen für eine persongerechte Behindertenarbeit gefragt. Hier liegen die reifsten Aussagen des Buches. Auf der 3. Stufe fordert H. die „Veränderung des Bestehenden". Das abschließende Kapitel des 3. Teiles fordert eine „neue Sprachlehre des Glaubens", d. h. eine neue Weise der Verkündigung, die nicht „von oben herab" redet, sondern bei den Nöten des Behinderten einsetzt und auch die Auskunft zu Härte und Leid des Lebens nach der Erfahrung und der Sprache des Behinderten anbringt.

Was ist aus der Sicht des kath. Lesers zu den Aussagen dieses Buches zu bemerken? Das Werk ist ein mutiger, erster Versuch auf ev. Seite, die seelsorglich-soziale Seite der kirchl. Behindertenarbeit anzugehen, ihre Schwächen unverblümt darzutun, aber auch die Chan-

cen aufzuzeigen, die die Kirche (die immer dort sein müsse, wo die Benachteiligten und die Randgruppen der Gesellschaft leben) in der heutigen Welt hat. Gewiß wird der kritische Leser aus kath. Sicht manche Antwort aus dem Theologischen für unbefriedigend halten und vor allem wissen, daß das Revolutionäre im Sozialen nicht das einzige oder gar ausschlaggebende Moment in der Botschaft Jesu war. Er wird auch den landläufigen Modejargon erkennen, dem der Autor z. T. gleichfalls zum Opfer gefallen ist, wenn er z. B. nachsingt, daß die Kirche mit ihrer Botschaft vom Jenseits die Menschen vertröstet und von ihrer Aufgabe, die Probleme auf dieser Welt anzugehen, abgelenkt habe. Jedoch: trotz dieser und einiger weiterer Einseitigkeiten in der Interpretation der Stellung Jesu zu den Leidenden seiner Zeit ist zu wünschen, daß auch von kath. Seite mit gleichem Ernst die Stellung der Kirche zu den Behinderten in unseren Landen ehrlich überdacht werde, und daß ähnlich brauchbare, zukunftweisende Perspektiven eröffnet werden. Manches, und gerade das Beste, könnte ein kath. Autor von seinem evang. Kollegen direkt übernehmen.

Linz *Anton Gots*

HOMILETIK

GERKEN ALEXANDER, *Jesus unter uns.* Was geschieht in der Eucharistiefeier? (82.) Regensberg, Münster 1977. Kart. DM 9.—.

Das Büchlein ist aus Predigten über die Eucharistie entstanden, die der Dogmatiker an der Phil.-theol. Hochschule der Franziskaner in Münster 1977 gehalten hat. G. hatte 1973 eine „Theologie der Eucharistie" veröffentlicht, ist also Fachmann auf diesem Gebiet, was ohne Zweifel auch dieser kleinen Schrift zugute gekommen ist. Die 3 Kapitel befassen sich mit dem Thema „Mahl" im Leben und in der Verkündigung Jesu, vor allem aber mit seinem Letzten Mahl als dem Ursprung der Eucharistie (I), mit den Fragen nach dem Wie und Warum der eucharistischen Gegenwart (II) sowie mit dem Ziel der Eucharistie, das als Gemeinschaft mit Christus, mit dem Vater und als Gemeinschaft der Christen untereinander beschrieben wird (III).

Es ist dem Vf. recht gut gelungen, auf gut 70 Seiten das Wesentlichste über dieses zentrale Sakrament der Kirche zusammenzufassen. Vom Standpunkt des praktischen Seelsorgers ist dankbar anzumerken, daß in jedem Abschnitt versucht wird, den konkreten Bezug zum Leben des einzelnen Christen sowie der ganzen Gemeinde deutlich zu machen. Es geht nicht um eine „Eucharistie an sich", sondern um die „Eucharistie für uns". Der Seelsorger, der dieses Buch gründlich durcharbeitet, wird daraus viel für Verkündigung und liturgische Praxis gewinnen.

Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

KAMPHAUS FRANZ / ZERFASS ROLF, *Ethische Predigt und Alltagsverhalten.* (Gesellschaft und Theologie / Praxis d. Kirche Nr. 25) (156.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 16.50.

Die beiden namhaften Homiletiker legen das literarische Ergebnis der homiletischen Jahrestagung 1976 vor, die sich zur Aufgabe gemacht hatte, die in Mißkredit geratene Moralpredigt zu erneuern. Die Referate und Übungsmaterialien dieser Tagung (erweitert um Predigtbeispiele und Stellungnahmen von Predigthörern) werden einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht.

Im 1. Teil werden theoretische „Ansätze zu einer Grundlegung ethischer Rede" diskutiert: *Paul Zulehner* stellt den „soziokulturellen Kontext kirchlich-appellativer Rede" dar; *Erich Zenger* macht die „Struktur biblisch-appellativer Texte" klar; *Helmut Peukert* äußert sich „zur Pragmatik ethischer Rede". Im 2. Teil werden „Neue homiletische Verfahren" auf den Bereich der Moralpredigt angewendet. Unter der Überschrift „Textorientierte Arbeitsformen" analysiert *Alex Stock* das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf seine relevante Textstruktur hin; *Otmar Fuchs* analysiert die Wertungsstrukturen der ersten Seligpreisung in semantischer Sicht. Unter der Überschrift „Formen der Selbsterfahrung" folgen Berichte und Protokolle von zwei entsprechenden Arbeitsgruppen: *Ingo Neumann* reflektiert die homiletische Arbeit seiner Gruppe im Rahmen der Gestalttherapie, *Monika Schnatmann* und *Willi Born* mit Hilfe von Transaktionsanalyse. Die Tagungsteilnehmer haben sich die Sache also nicht zu einfach gemacht. Wer schnell ein paar Rezepte für die Predigtvorbereitung braucht, wird zu Anspruchsvolles vorfinden. Wer Wesentliches und Neues kennenlernen will, greift hier zum richtigen Buch. Der kurze 3. Teil bringt dann die angekündigten Predigtbeispiele, denen einige Höreräußerungen über Moralpredigt allgemein vorangestellt werden.

München *Winfried Blasig*

ARENS H. / RICHARDT F. / SCHULTE J., *Positiv predigen.* Homiletische Hilfen und Beispiele (119.) Claudius-V., München 1977. kart.

Die Arbeitsgruppe aus dem Franziskanerorden setzt die Reihe ihrer homiletischen Taschenbücher fort mit einem leicht lesbaren, praktischen, anschaulichen Werk. Und wieder gruppieren sich die vielfältigen Anregungen um ein kräftiges und aktuelles Thema: Positiv predigen. Nach wenigen Seiten theologischer und anthropologischer Grundlagenbetrachtung werden 12 „Wege zum positiven Predigen" gezeigt: positive Erlebnisse aufgreifen — negative Erlebnisse positiv predigen — den Verfremdungseffekt der überraschenden Wende (wie Jesus) gebrauchen

— Verständnis äußern — bestätigen — befreiend predigen usw. Alles wird mit Beispielen aus der homiletischen und nichthomiletischen Literatur anschaulich gemacht. Die Stärke eines solchen Buches liegt selbstverständlich weniger in der Gründlichkeit oder in der zwingenden Logik, eher im Aphoristischen, im Anstoß, in der Schiftung. Der mehr oder minder geplagte Prediger kann das hilfreiche Angebot auch noch am späten Abend wahrnehmen und sich unterhalten lassen. Er könnte nach jedem Kap. positiver zum Predigtamt stehen und dabei sogar in Sprechakttheorie und Transaktionsanalyse ein bißchen hineinschmecken.

München *Winfried Blasig*

EGENOLF HANS-ANDREAS, *Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945.* (Erfurter Theol. Schriften, Bd. 14) (XX u. 117.) St.-Benno-V., Leipzig 1977. Kart. lam. M 10.80.

In Art und Anlage einer Dissertation ähnlich, stellt das Buch zunächst „Tendenzen und Aspekte in der deutschsprachigen Predigtliteratur nach 1945" kurz und sachkundig vor. Auf diesem Hintergrund wird dann „Die kath. Weihnachtspredigt" von 1945 bis 1974 dargestellt, und zwar in 4 Abschnitten. Der 1. widmet sich einem thematisch geordneten Überblick. Man erfährt, wer was zu welchem Stichwort gesagt hat. Dabei beschränkt sich die Darstellung im Wesentlichen auf den in Publikationen vorliegenden Befund; nach zeitgeschichtlichen, soziologischen oder psychologischen Hintergründen wird kaum gefragt, eher schon nach theologie- und kirchengeschichtlichen, vor allem nach den Bezügen zu Vaticanum II. Ein 2. Abschnitt gilt drei großen Predigern der Epoche, R. Guardini, Th. Kampmann und K. Rahner. Hier wird, wer selbst zu predigen hat, nicht nur Überblick, sondern auch schöpferische Anregung finden. Der 3. Abschnitt des 2. Kap. beschäftigt sich mit den homiletischen Wirkungen der liturgischen Bewegung und der neuen Perikopenordnung, das Schlußkapitel vor allem mit den bekannten Predigthilfen von Dreher, Kahlefeld und Schreiner. Hier wie sonst könnte man sich über die Darstellung des Istzustandes hinaus die Suche nach Gründen und Motiven wünschen oder die Reflexion der Predigtsprache, die Vf. am Schlusse selbst vermißt. Aber auch ohne solches ist der Bericht passagenweise spannend und anregend genug zu lesen.

München *Winfried Blasig*

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS (Hg.), *Predigten zum Gotteslob.* Bd. 3: Gesänge zur Eucharistie und Christuslieder. (271.) Styria, Graz 1977. Kart. S 195.—, DM 27.—.

Dieser Band bietet 53 Textkommentare und ebenso viele Predigten zu den wichtigsten Eucharistiegesängen, Christusliedern und Litaneien des Gotteslobes. Die Hg. wie auch eine beachtliche Reihe international in Forschung und Lehre anerkannter Theologen und Professoren unterzogen sich der Mühe, in übersichtlicher, allgemein verständlicher und dabei gut benutzbarer Form Einführungen in die Texte, die jeweilige Entstehungsgeschichte und den formalen Aufbau der einzelnen Lieder zusammenzustellen. Im Anschluß an diese Textkommentare folgen Predigten, Nutzanwendungen sozusagen, die aus dem mehr sachlich und historisch ausgerichteten Kommentar abgeleitet werden. Bei wechselnden und manchmal unterschiedlichen Autoren zwischen Textkommentar und Predigt läßt sich ein gewisses Gefälle nicht vermeiden, was auch den Hg. nicht entgangen sein dürfte, letztlich aber die Eigenart dieses Buches nur unterstreicht: Kein Vortrags-, geschweige denn Vorlesebuch zu sein, sondern Information zu vermitteln, besonders aus der Liturgiegeschichte unserer Tage, und somit den Prediger in die Lage zu versetzen, die Inhalte, wie Ausbeute und Anwendung für seine Zuhörerschaft je und je verschieden, also persönlich vorzunehmen. Wichtig und verdienstvoll erscheint der Ansatzpunkt für dieses Buch, der im Lied nicht eine Zutat zur Liturgie, sondern einen Bestandteil derselben erblickt und diese wiederum als gelebte und lebendige Theologie versteht. Es wird also das Ziel der Hg. durchaus erreicht: ... „das Lied für die Spiritualität und für das Gotteslob des einzelnen und der Gemeinde zu erschließen".

Eibenstein *Joachim Angerer*

HOFINGER JOHANNES, *Wirksamer verkünden.* Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese (188.), Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin. S 98.—.

Das Buch greift ein sehr aktuelles Thema für die Kirche von heute auf. H. fragt zuerst nach den Ursachen des Mißerfolges von Katechese und Verkündigung und meint, daß wir sie nicht im fehlenden Kontakt mit dem modernen Menschen oder anderswo suchen sollen, sondern bei uns. Wir sollten uns in allem Ernst die Frage stellen: Welchen Anspruch stellt das Evangelium zuerst an uns selbst (an uns als Verkünder), damit wir und unsere Botschaft von den Menschen unserer Zeit auch angenommen werden können (8). Die Mehrzahl der Christen lebt in ihrem Alltag so, als wäre Jesus nie in diese Welt gekommen. Was ist der Grund dafür?

Um diese Frage zu beantworten, wird zuerst die Funktion und der Inhalt der Glaubensverkündigung untersucht, als ihr Ziel die Glaubensentscheidung angegeben und als Hauptanliegen die Bekehrung. Der Glaube muß als eine für den Menschen bedeutsame Botschaft vermittelt werden. Schon der apostolischen Predigt ging es darum, und daher waren ihre Zentralthemen die Liebe

Gottes, die Erlösung, Tod und Auferstehung Jesu, der Hl. Geist, die Kirche und die Vollendung. Alles war christus- und menschbezogen. Wichtig ist auch der Zusammenhang von Glaubensverkündigung und Sakramenten, wobei besonders der Verkündigungscharakter der Eucharistie herausgestellt wird. Weitere Themen sind dann noch: Die menschliche Entfaltung und Befreiung aus der Sicht der Glaubensverkündigung, Persönlichkeit und Eigenschaften des Verkünders, Möglichkeiten und Formen der Glaubensverkündigung, die Glaubensverkündigung und die katechetische Unterweisung der Kinder, Hindernisse und störende Einflüsse. Am Schluß wird auf die Notwendigkeit einer neuen Pfingsterfahrung hingewiesen, denn laue Christen und oberflächliche Priester können keine Glaubensverkündigung ausüben.

Linz *Siegfried Stahr*

SPIRITUALITÄT

METZ J. B. / RAHNER K., *Ermutigung zum* Gebet. (110.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 10.80.

J. B. Metz zeigt in seiner Predigt „Ermutigung zum Gebet" (9—39) den Beter in einer großen geschichtlichen Solidarität auf. Beten als Ja zu Gott in der Erfahrung des Widerspruchs spiegelt die ganze Lebensfülle: Leid, (An-)Klage, Aufschrei, Angst, Schuld, Vertrauen, Bitten usw. hin zu Gott, dessen Treue der Betende — wie Jesus — einklagt. B. sieht in einseitiger Positivität der Gebetssprache eine ernste Gefahr, die von Kleinglauben zeugt und die Unterdrückten in die Sprachlosigkeit abdrängt — ein Hinweis, der u. E. von einigen Bewegungen (Focolare, Charismatiker) zu bedenken ist. Klar wird auch die mit dem Gebet gegebene Verantwortung in der Praxis hervorgehoben. Wer hinter Gebet lebensferne, blutleere Andacht, weltfremde Ausrede vermutete, wird hier ermutigt, im Beten sein ganzes Leben in den Licht- und Schattenseiten auf Gott hin auszurichten, und er wird entdecken, daß Beten menschlich ist, weil es Widerstand ist gegen totale Verzweckung, herrschende Apathie und moderne Resignation.

K. Rahners Beitrag „Gebet zu den Heiligen" (41—110) bietet theol. Überlegungen zu einer in der Tradition von Kirche und Christentum tiefverwurzelten Gebetspraxis. Er nennt 2 Gründe, warum wir uns heute damit schwer tun; die auch unter Christen verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber den Toten und die Erfahrung des heutigen Menschen, der sich Gott als dem unbegreiflichen, namenlosen Geheimnis übergibt und alle sonstige überlieferte Christlichkeit als entbehrlich empfindet. Rahners Antwort setzt tief an: Aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wird „verständlich, in welcher absolut notwendigen Weise ein Mensch (und somit die Liebe zu ihm) eine Vermittlung zu Gott und zu seiner Liebe sein kann, ohne daß er dadurch ‚zwischen' Gott und den diesen Gott liebenden Menschen tritt, daß es eine Vermittlung zur Unmittelbarkeit geben kann und gibt und diese der andere ist, der geliebt wird" (73). Letztlich ist es die Gemeinschaft der Heiligen in und mit Jesus, die den Menschen der Unmittelbarkeit Gottes fähig macht; die Verehrung der Heiligen ist die Ausdrücklichkeit dieser Tatsache.

R. führt von hier aus zu einem Verständnis der Fürbitte der Heiligen im allgemeinen und der verschiedenen Bedeutsamkeit einzelner Heiliger für bestimmte Menschen (Patronate, Schutzpatrone). Die uns als Aufgabe gestellte Solidarität mit den Toten sollte vor allem unseren eigenen und den namenlos vergessenen gelten; sie wird von selbst zum Gebet und zum Gedächtnis der Heiligen werden. Das scheinbar Periphere des Gebetes zu den Heiligen (u. der damit verbundenen Fragen) wird hier meisterhaft aus dem Zentrum des Glaubens durchdacht und entworfen. Die Frömmigkeit wird in einem befreienden Sinn theologisch „eingeholt", aber auch eine klare Grenze gegen den Mißbrauch im Aberglauben gezogen (99f). Da sich wohl keiner mit den angeschnittenen Fragen leicht tut, ist dieses zum Beten ermutigende Buch jedem sehr zu empfehlen.

Linz *Walter Wimmer*

LOTZ JOHANNES B., *Wenn ihr heute Vater unser betet. Meditationen.* (125.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 12.80.

L. meditiert das zugleich unendlich einfache und reiche Gebet des Herrn von den Anliegen unserer Zeit her, möchte also zum „inneren Fühlen und Verkosten" dieses Schatzes heute anleiten. Die Grundanliegen Gottes erscheinen so als Antwort auf die menschlichen Grundnöte unserer Zeit. Der dreiteiligen Struktur folgend (Anrede, 3 Dein-Bitten, 4 Unser-Bitten), zeigt L. zunächst die Wichtigkeit der Offenbarung des Vaters gerade für unsere „vaterlose Gesellschaft" auf. Im Klima der Entsakralisierung und in der Versuchung, mit Wissenschaft und Technik ein rein menschliches Reich aufzubauen, haben die Bitten um Heiligung des Namens Gottes und um das Kommen seines Reiches neue befreiende Aktualität; aber ebenso die Bitte um das Geschehen seines Willens, denn die Vollendung liegt „nicht in einer verkrampften Selbstbehauptung, sondern im Einswerden der Selbstverfügung mit dem Verfügten" (73). Die Brotbitte verzahnt die Dein-Bitten mit den Unser-Bitten, weil sich in ihr das Himmlische und Irdische durchdringen, denn das tägliche Brot steht letztlich auch für den Gott und das eucharistische Brot. Die Bitte um Vergebung der Schuld hat angesichts der Schuldverflüchtigung nichts

an Bedeutung verloren. Versuchungen wie etwa die Abwesenheit Gottes machen das Gebet um die nötige Geduld in Stunden der Anfechtung zum Gebot der Stunde; auch die Erlösung vom „Geheimnis der Bosheit" in deren vielen Gesichtern bleibt letztlich Gottes Geschenk, dem zu Recht Lob und Dank zuteil wird.

Das Vaterunser muß die Schule alles Betens bleiben; so ist L. für dessen Erschließung für unsere Zeit aufrichtig zu danken. Wohltuend zeigt er auf, daß die Menschenanliegen erst durch die Einbettung in die Gottesanliegen voll zur Entfaltung kommen. Im mehrfachen „unser" hebt er den stellvertretenden Charakter dieses Gebetes hervor und zeigt, daß die Bitten menschliches Bemühen nicht ausschalten, sondern erst recht freisetzen. So sehr die Sprache der Meditationen theologisch bereichernd ist, wünschte man sich gelegentlich mehr Übersetzung in den alltäglichen Sprachgebrauch. An manchen Stellen könnte eine deutlichere Einbeziehung des Christus-Ereignisses vor möglichen Mißverständnissen schützen, damit nicht etwa Unglück und Erdbeben vorschnell als unser Begreifen übersteigende göttliche Liebe gedeutet werden (30f), und damit einsichtiger werde, wie Gott in Christus selbst das mögliche Scheitern endlicher Freiheit in Liebe einbergen will. Im übrigen regen die Meditationen wirklich an, das Vaterunser im Geist und in der Wahrheit zu beten und nicht zu plappern wie die Heiden.

Linz *Walter Wimmer*

BARREAU JEAN-CLAUDE, *Beten als Befreiung statt Drogen und Rausch.* (Topos TB 61) (95.) Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 7.80.

„Die Gegner des Glaubens haben Gebet und Rauschmittel oft zusammengebracht („Religion als Opium")", sagt der Verlag im Beitext. Das ist sicher Anlaß genug, ein Büchlein darüber zu schreiben. B. geht den Gemeinsamkeiten von Droge und Gebet nach: beides bedeutet, „das Glück hier und jetzt zu sichern" (25); dann dem Unterscheidenden: das wahre Gebet aktiviert — die Droge macht den Menschen passiv und gleichgültig. Nach Auseinandersetzung mit großen Köpfen der Neuzeit bis herauf in die Gegenwart versucht B. das Gebet in die Koordinaten von Raum und Zeit einzubetten.

B. erweist sich als profunder Kenner seiner Zeit, vor allem ihres Ausdruckes in der Literatur. In seinem Suchen geht er sehr gewissenhaft vor, indem er etwa Drogenmißbrauch mit Gebetsmißbrauch vergleicht und nicht etwa die reine Form des einen mit einer Zerrform des anderen. Mancher Gedankengang ist zunächst frappierend, bei näherem Überlegen aber durchaus weiterführend. An einigen Details sind jedoch auch Fragezeichen anzubringen. Wenn etwa B. meint, Beten setze nicht notwendig einen Gott voraus (18, 26); oder wenn das leicht klassenkämpferische Denken so stark wird, daß dem Reichen von vornherein kaum mehr eine Chance bleibt (64); oder wenn eine gängige Schriftauslegung für grundlegend falsch befunden wird (76). Ein Flüchtigkeitsfehler dürfte das Zitat von 1 Joh 4, 20 sein, das Johannes dem Täufer in den Mund gelegt wird (59). Andererseits lassen sich einige Gedanken sehr gut weiterführen in Richtung Rosenkranzgebet (31), kontemplative Menschen und Orden (71), Marienverehrung (77). Bemerkenswert erscheint auch die Lanze, die für das mancherorts etwas verdächtig gewordene Bittgebet gebrochen wird (57). Weit ausblickend ist das Schlußkapitel, in dem das Gebet zwischen Glas (zum Reich Gottes) und Spiegel gestellt wird; man möchte gerne weiterlesen.

Insgesamt kann also das Büchlein für den interessierten und kritischen Leser eine Fülle von Anregungen bringen und einen groben Raster, in den sich viele wertvolle Details einordnen lassen.

Linz *Willi Vieböck*

WALLNER LEO, *Gedanken zum Nachdenken.* Aus der Ö-3-Sendereihe: Einfach zum Nachdenken. (159.) Tyrolia, Innsbruck 1977. Snolin S 98.—.

Die im 3. Programm des ORF (Ö 3) täglich von 22.55 bis 23 Uhr ausgestrahlte Sendereihe weist nach der Morgenbetrachtung die weitaus größte Hörerbeteiligung unter den kirchlichen Rundfunksendungen auf: 16 Prozent aller Österreicher über 14 Jahren (das sind etwa 900.000 Menschen) hören die Sendung mindestens gelegentlich. Der vielfache Wunsch, diese „Gedanken zum Nachdenken" selbst in der Hand zu haben, um sich immer wieder ein wenig „geistlich zu erholen" durch besinnliche Lektüre (es werden 78 Themen angesprochen), wurde mit der Herausgabe dieses Bändchens erfüllt. Es enthält Worte, die nachdenklich machen wollen; Worte, die helfen, das Leben etwas tiefer zu sehen. Die Sprache ist einfach — eben ansprechend. Das tut dem heute gehetzten Menschen wohl, und jeder spürt das innere Verlangen, in einigen ruhigen Minuten ein gutes Wort zu vernehmen, eine Seite zu lesen und nachzudenken: über sich selbst, über das Leben, über Sinn und Wert des Daseins — wie brennt doch gerade die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens und Tuns auf der Seele! W., der seit 1969 dem Team der Ö-3-Sendereihe „Einfach zum Nachdenken" angehört, versteht es, psychologisch einfühlend, ernst und heiter — auch mit erquickendem Humor —, überzeugend und klar, praktisch und lebensnah den Hörer wie den Leser anzusprechen und zum Nachdenken anzuregen. Wer immer heute eine Hilfe für Meditation sucht, eine besinn-

liche Weile in Lesung und Nachdenken verbringen will, dem wird dieses Büchlein empfohlen; es wird ihn nicht enttäuschen.

Ried i. I. *Gaudentius Walser*

BOROS LADISLAUS, *Befreiung zum Leben.* Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute. (231.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 29.50.

Das umfangreiche, in sich geschlossene Werk beweist, daß B. sich gründlich auseinandersetzt mit der Spiritualität des hl. Ignatius. Er unternimmt die „Schwerarbeit", die Exerzitien des Ignatius von Loyola nach dem „Unbesagten hin zu befragen", um daraus „eine Erhellung zur neuzeitlichen Deutung menschlicher Existenz" zu erhalten, eine gültige Hilfe in den Fragen des Lebens und seines Sinnes. Es ist keine geschichtliche Studie, vielmehr ein Beitrag zur Vertiefung „ignatianischen Denkens". B. beginnt mit dem „Prinzip und Fundament", also mit jener Betrachtung, die Ignatius seinen Exerzitien voranstellt. Ignatius erfaßt den Menschen in seiner „Situation", hineingestellt in eine Vielfalt von Dingen, Personen und Ereignissen. Diese Situation der Welt ist für uns eine Gnade Gottes.
Tief durchdacht, anschaulich dargelegt, versteht es B., seine Erkenntnisse in verständliche Worte zu kleiden, Stufe für Stufe Geist und Leben der Exerzitien des großen Meisters als „Wegweisung für heute" darzulegen in den Kapiteln: Sünde (33—53), Erlösung (54—74), Herausforderung (75—94), Entscheidung (95—116), Leid (117—136), Kreuz (137—160), Auferstehung (161—182), Liebe (183—202), Gottoffenheit (203—226). Diese „Wegweisung" will mehr als ein Kommentar sein zu Ignatius' Exerzitien, ich möchte das Buch als „spiritus rector" bezeichnen. Es tut wohl, Glaubenssicherheit, Frömmigkeit, echte Spiritualität zu erfahren, wahrhaft: Geist und Leben! Es sei besonders empfohlen als eine gesunde Quelle des Geistes für Novizenmeister, Exerzitienleiter, Spirituale, für alle, die sich Mühe geben um eine geistliche „Wegweisung für heute". Für diese Hilfe sei dem Autor herzlicher Dank gesagt.

MALINSKI M., *Gott finden im Alltag.* (96.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 11.80.

Der Krakauer Seelsorger und Hochschullehrer, gut bekannt durch sein Buch „Brot für jeden Tag" (in 4. Aufl.), versteht es, in einfachen, lebensnahen und bildhaften Worten dem von Lärm und Hektik geplagten Menschen heute die Kraftquellen des Glaubens zu erschließen und hilft „Gott finden im Alltag" in 14 tiefgründigen Kap. dieses Büchleins. Er beginnt mit dem „Aufstehn", begleitet „zur Arbeit", berührt alltägliche Situationen des Lebens — Arbeit, Essen, Feiern, Briefe ... — und läßt den Leser Gott erkennen, erfahren und liebend anbeten. Das Anliegen des Büchleins: nicht gedankenlos in den Tag hineinleben, sondern „mit Gott" das Leben in der Tiefe erfahren, daß es erfüllt und segensreich sich auswirkt. Eine wertvolle Handreichung, die zu Besinnung und stiller Meditation anregen will.

Ried i. I. *Gaudentius Walser*

WAGNER FRIEDRICH, *Gottes Erfahrung — Spiritualität der Neuzeit.* (183.) EOS-V., St. Ottilien 1977. Pappband lam. DM 16.80.

In knappen, aber gründlichen Darstellungen, meist an Hand von Lebensbildern der führenden Persönlichkeiten, wird eine Geschichte der „Gotteserfahrung" der Neuzeit geboten. Sie reicht von Luther bis zu den neuesten Stellungnahmen der Päpste. Dabei werden Verirrungen und Krisen nicht übergangen. Auf diese Weise könnte und sollte die Geschichte dieser „Gottsucher, Mystiker, Charismatiker" eine gute Lehrmeisterin für diese wichtige Seite des christlichen Lebens sein.

Zams *Igo Mayr*

NIGG WALTER, *Lesebuch für Christen.* Texte für alle Tage. (Herder-Bücherei, Bd. 650.) (303.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 7.90.

Es ist wohl nicht notwendig, den vielgelesenen Vf. vorzustellen. Ein großer Reichtum von guten Gedanken ist hier von ihm zu einem Lesebuch für alle Tage zusammengestellt. Sie wollen stückweise, nicht zu viel auf einmal gelesen — oder besser betrachtet — und beherzigt werden. Christliche Lebensweisheit aus allen Jahrhunderten und von Gottsuchern verschiedener Religionen werden uns dafür angeboten. In einem Inhaltsverzeichnis werden die Beiträge nach ihrer Aussage in übersichtliche Gruppen gegliedert, so z. B. Der ewig reiche Gott — Komm, Schöpfer Geist — Was ist der Mensch — Von der sakralen Gemeinschaft.

NOUWEN HENRI J. M., *Ich hörte auf die Stille.* Sieben Monate im Trappistenkloster. (205.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

Sieben Monate im Kloster, noch dazu bei den schweigenden Mönchen, das kann fad werden. Was soll es da zu erzählen geben? Aber in der Stille fängt Gott zu reden an, und man hat endlich Zeit zum Hören. Das muß gerade dem gehetzten Menschen von heute gut tun. Lebhaft und nicht ohne Humor schildert N., der zugleich Theologe und Psychologe ist, seine inneren Erfahrungen. Er teilt uns Wahrheiten und Erfahrungen mit, die auch oder gerade dem in der Welt lebenden Christen helfen, zu einer inneren Gelöstheit und zu heilsamer Ordnung des Lebens zu kommen. Die geistreiche Art der Darstellung macht die Lesung zu einem Genuß.

IMHOF EDUARD, *Schlüssel für Türen zu Gott.* (127.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 15.80.

Diese „vertrauliche Botschaft an kirchlich gesinnte Christen und alle positiv denkenden Menschen" (Untertitel) ist zuerst im Schweizer Radio erklungen. Die mündliche Art des Vortrages merkt man dem Buch noch an, und zwar nicht zum Schaden des Lesers. Der Autor ist Pfarrer und bemüht sich, als praktischer Seelsorger so simple Dinge wie Beten, Kirchentreue und Glaube an die Neue Welt dem Christen von heute nahezubringen. Der spritzige Stil (vielleicht ist er im „Brief an Maria" etwas zu spritzig) macht jedenfalls das Lesen leicht und gewinnt den Leser durch Lebensnähe.

LIPPERT PETER, *Wer sein Leben retten will.* Selbstverwirklichung und Askese in einer bedrohten Welt. (Topos TB 71) (95.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 6.80.

Von Askese oder gar von „Selbstverleugnung" hören wir nicht gern. Aber der Herr sagt uns ja ausdrücklich, daß es dabei um das *Gewinnen* des Lebens geht. Im Gleichnis vom Weizenkorn, das sterben muß, um fruchtbar zu werden, ist dieser Zusammenhang einleuchtend dargestellt. In geschickter Weise macht L. dem Leser klar, daß schon die menschliche Erfahrung auf die Notwendigkeit der Askese hinweist. Der Mensch, der bereit ist zum Verzicht und der sich öffnen kann auf den Mitmenschen hin, wird sich selbst finden und Bereicherung des Lebens erfahren. Ganz besonders gilt das aber für den gläubigen Christen. Eine echte „Nachfolge Christi" schließt notwendig die Selbstverleugnung, ja auch Leid und Tod mit ein, gelangt aber gerade auf diesem Weg zur Rettung und zur endgültigen Erfüllung des Lebens.

Zams *Igo Mayr*

VERSCHIEDENES

BÜNTER WILLY / KAUFMANN WILLY, *Bildung — Freizeit — Massenmedien.* (144.) Benziger, Zürich 1977. Brosch. sfr 9.80.

Die Vf. legen einen interessanten Bericht über wichtige Verhandlungspunkte der Schweizer Synode vor. Der Leser bedauert, daß ihm der Zusammenhang des Textes fehlt, der hier nur auszugsweise wiedergegeben und kommentiert wird. Trotzdem reizt es, Vergleiche anzustellen mit dem österreichischen synodalen Vorgang (ÖSV), wie hier und dort diese Themen behandelt wurden. Man gewinnt den Eindruck, daß der ÖSV die Bildungsfragen eher konkret und praxisorientiert und die Schweizer Synode sie stärker prinzipiell behandelt hat. Außerdem scheint man auch den Horizont dort etwas weiter gefaßt zu haben, sowohl ökumenisch wie thematisch. Beispielsweise hat man sich viel mehr mit allgemeinen Schulfragen beschäftigt und nicht nur mit RU und konfessioneller Schule. Auffallend ist der breite Raum, dem man hiebei der Freizeit gewidmet hat. Doch sei nicht ohne Bedenken vermerkt, daß das bedeutsame Anliegen der Jugendpastoral unter diesem Themenkomplex subsumiert wurde. Wie überhaupt die Grenzen zwischen Bildung, Pastoral und Gemeinde z. T. völlig verschwimmen. Dies mag innerkirchlich ohne Belang, ja in gewissem Sinn sogar berechtigt sein, könnte aber zumindest in Österreich bildungspolitisch unangenehme Folgen haben.

Der Kommentar zum Thema „Massenmedien" ist viel sparsamer gehalten. Auch tritt der Text der Vorlagen viel stärker hervor als beim ersten Themenkreis. Dem Studium dieser Texte ist zu entnehmen, daß es hier viel mehr Ähnlichkeiten mit dem Text des ÖSV gibt. Vielleicht sind da und dort innerkirchliche Forderungen direkter gestellt. Mag sein, daß auch „Communio et progressio" bei der Behandlung dieser Fragen noch stärker herangezogen wurde als bei uns, es kann aber auch sein, daß das Rundschreiben nur öfter zitiert wurde.

Linz *Franz Stauber*

MÜLLER JOSEF (Hg.), *Mit den Medien arbeiten.* Für die Praxis der Verkündigung. (131.) Styria, Graz 1977. Kart. S 148.—, DM 19.80.

Diese Sammlung von Referaten wendet sich an Priester, Lehrer und Erwachsenenbildner, die sich für die Zusammenhänge zwischen kommunikationstheoretischen Ansätzen und kirchlicher Medienarbeit interessieren.

Der 1. Beitrag von P. Anzenberger geht von der provokanten Behauptung aus: Die Möglichkeiten der modernen Medien werden von den Kirchen nicht in dem Ausmaß genützt, wie es nützlich und auch möglich wäre. Auch machen sich die Kirchen durch einen oft unzureichenden dilettantischen Einsatz der Medien unglaubwürdig und gefährden ihren Auftrag zur Verkündigung. Es sei dahingestellt, ob diese harte Formulierung für Österreich wirklich uneingeschränkt gültig ist. Trotzdem kann man der Folgerung, die daraus gezogen wird, zustimmen, daß nämlich der Einsatz von Medien im RU und in der Gemeindekatechese zugleich auch ein Exerzier- und Experimentierfeld für die Gestaltung kirchlicher Verkündigungssendungen in Hörfunk und Fernsehen sein kann. Gemeint ist natürlich nicht ein zufälliger und oberflächlicher Einsatz, sondern ein wohl durchdachter, mediengerechter und pädagogisch richtig plazierter. Das zu erreichen, ist die *eine* Absicht des Buches, wie sie in den Beiträgen von P. Anzenberger, der auch eine Übersicht über die Terminologie und grundsätzliche Frage der Medienpädagogik gibt, und in dem von A. Täubl über „Krite-

rien der Medienwahl und -verwendung in der religiösen Bildungsarbeit" zum Ausdruck kommt.
Ein weiteres Ziel des Bandes kann gesehen werden in der Absicht, Verständnis zu wekken für Anliegen und Probleme der Verkündigung in Hörfunk und Fernsehen. So befaßt sich F. Lücke mit „Verkündigung im Rundfunk" und „Prinzipien der Medienarbeit aus der Sicht des Praktikers". Der Pastoralist J. Müller stellt schließlich noch die Frage nach dem „Verkündigungsauftrag" des christlichen Journalisten. Die Autoren geben in Ausführungen zu den wichtigsten Begriffen und Stichworten eine leicht lesbare erste Hinführung, ohne daß sie in diesem Rahmen auf die ganze Weite, Tiefe und Kompliziertheit der Probleme wirklich eingehen können.

Linz *Franz Stauber*

CLÉMENT OLIVIER, *Das Meer in der Muschel.* Zeugnis eines unkonventionellen Christen (143.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 15.80.
Vf. beschreibt seine innere Entwicklung; besser gesagt: er erinnert sich an sein Werden. Es ist ein weiter Weg, den der Pariser Professor und orthodoxe Religionsphilosoph gegangen ist. Er stammt aus einer Familie, in der man atheistisch geworden war, in der sich niemand über Gott ereiferte. Von diesem Ausgangspunkt spannt sich der Bogen bis zur Erkenntnis, daß „die Kirche das Meer ist, das auf immer in der Muschel der Welt singt" (140). Mit dieser Formulierung greift Cl. eine Kindheitserinnerung auf; sein Großvater ließ ihm zum Trost dafür, daß er nicht am Meer leben konnte, das Rauschen der Wellen in einer leeren Muschel hören. Sein Weg ist begleitet von Gestalten wie Berdjajev, Evtokimov und Lossky; mit ihrer Hilfe hatte er zur orthodoxen Form des Christentums gefunden.
Wer Persönliches niederschreibt, setzt sich damit zweifellos der Kritik aus, aber er entzieht sich ihr zugleich. Wer sein eigenes Werden beschreibt, kann nicht gemessen werden mit dem Maßstab der Richtigkeit; er ist darauf angewiesen, daß sein Weg verstanden und ihm geglaubt wird. Cl. schreibt ein Bekenntnis nieder; es ist in sprachlich schöner Form dargelegt und getragen von Gelassenheit und Weisheit. Cl. schreibt von sich selbst: „Ich habe die naive und ein wenig blinde Härte der Neophyten verloren. Ich habe die historischen Schwächen der Orthodoxie zu sehen gelernt und auch bei vielen Gelegenheiten ihre zähe Geduld, ihren fruchtbringenden Eifer erprobt. Ich habe ihre Bescheidenheit, ihre Neigung, sich auf sich selbst zurückzuziehen, beobachtet und dabei doch die Realität der orthodoxen Gegenwart im westlichen Europa erlebt. Ich selbst bin mehr als bescheiden geworden. Aber ich wandere am Meer" (140).

Linz *Josef Janda*

Alfred Läpple

„Beichten ja — aber wie?" Orientierungshilfen für die sakramentale Einzelbeichte

Vorliegendes Büchlein „Beichten ja — aber wie?" will mithelfen, daß die sakramentale Einzelbeichte in ihrer neuen Spendeform verstanden und auch dankbar vollzogen wird. Es darf sich zu den ersten Veröffentlichungen zählen, die dem katholischen Christen den neuen Weg zum persönlichen Beichten erschließen. Wer als Seelsorger sich sorgt um das geistliche Leben seiner Mitchristen, wird zu diesem Buch gerne greifen und es gewiß auch gerne empfehlen.

11 x 17 cm, 48 Seiten, DM 4.50

Alfred Läpple

Kommunion als Christusbegegnung

Das Büchlein „Kommunion als Christusbegegnung" will inmitten des übergroßen Angebotes an liturgischen Büchern eine offensichtliche Lücke schließen. Es will Anregungen und Hilfen gerade für das zu wenig beachtete und doch so notwendige persönliche Gespräch mit Christus vermitteln — beim Empfang der heiligen Kommunion wie auch bei der Anbetung Christi in der konsekrierten Hostie. Ein schon längst überfälliges Buch — hier liegt es vor!

11 x 17 cm, 48 Seiten, DM 4.50

Alfred Läpple

Der Glaube an das Jenseits

Gehören die Vorstellungen vom Fegfeuer oder von der Hölle nur zum mittelalterlichen Gruselkabinett, über die ein moderner Mensch nur ein mitleidiges Achselschütteln hat?
Es ist nicht zu leugnen, daß bei nicht wenigen Christen eine bedenkliche Verunsicherung besteht, ob man tatsächlich noch an Himmel und Hölle, an Weltgericht und Fegfeuer glauben soll. Wenn es aber wahr ist, daß der Mensch Entwurf und absolute Zukunft ist, dann ist die Frage nach den Letzten Dingen gleichzeitig die Frage nach dem Menschen selbst, nach seinem Sinn und seinem Ziel.
Vorliegendes Werk will Orientierungshilfen vermitteln.

212 Seiten, Ganzleinen, DM 24.—

PAUL-PATTLOCH-VERLAG ASCHAFFENBURG

REMBRANDT, *18 Gemälde und 10 Radierungen* in vier- und zweifarbigen Wiedergaben mit Bilderläuterungen. Katzmann-Kalender + Stuttgarter Bibelkalender 1978. KBW Stuttgart. DM 24.—.

Etwa ein Drittel des künstlerischen Werkes Rembrandts ist biblischen Themen gewidmet. Der Bibelkalender für 1978 präsentiert eine gut getroffene Auswahl aus diesem Oeuvre des großen niederländischen Meisters. Seine Ölgemälde und Radierungen zum AT und NT sind nicht bloß Darstellungen der biblischen Historie. Von seinen eigenen Lebenserfahrungen und seinem Ringen mit dem Wort der Bibel geprägt, kommt in den Szenen und Gestalten immer wieder die menschliche und religiöse Dimension der Erzählungen zum Leuchten. Jedem Bild ist auf der Rückseite jeweils eine gehaltvolle Anregung zur Interpretation beigegeben. Die beiden Verlage haben mit diesem Bibelkalender einen guten Griff getan, für den Kunstfreunde wie Bibelleser dankbar sind. Ein empfehlenswertes Geschenk, das über ein Kalenderjahr hinaus Freude und Anregung zu geben vermag.

Graz *Johannes Marböck*

PABST HANS, *Brecht und die Religion.* (303.) Styria, Graz 1977. Kart. S 280.—, DM 39.—.

Die Position Brechts (der heuer 80 Jahre alt geworden wäre) als eines engagierten Kommunisten ist bekannt. Insofern er aber durch seine Literatur einer Botschaft zum Durchbruch zu verhelfen trachtet, die die Befreiung des Menschen zum Gegenstand hat, berührt er sich mit Zielen, die auch das Christentum verfolgt. Von diesem Ausgangspunkt ist eine Analyse der Berührungspunkte, Unterschiede, Mißverständnisse usw. durchaus sinnvoll. Von der Sache her drängt sich das Thema schon dadurch auf, daß Brechts erstes Stück „Die Bibel" hieß.

P. belegt seine Arbeit mit vielen Einzelheiten und Werkzitaten, bietet ein umfangreiches Literaturverzeichnis und referiert in einem Einleitungskapitel kurz bisherige Auseinandersetzungen mit Brecht von christlicher Seite. Inhaltlich besteht ihr Schwerpunkt in einer Darstellung der „Gottesbilder", wie Brecht sie vorbringt und welche Funktionen er ihnen unterstellt. Interessant dabei ist nicht sosehr Brechts theoretische Position (Brecht war kein metaphysischer Theoretiker, und seine Position läßt sich daher ziemlich direkt von der marxistischen Religionskritik herleiten), sondern die Darstellung der zahlreichen konkreten Aspekte, unter denen Brecht Bibel- und Religionskritik betreibt und mit denen er dem Christentum, im konkreten meist der (kath.) Kirche, zuzusetzen versucht. Die Schwierigkeit der Behandlung des Themas lag hauptsächlich darin, daß infolge der nicht sehr systematischen Überlegungen Brechts zum Thema „Religion" eine Auseinandersetzung auf die Ebene der Besprechung sehr verschiedenartiger und verschieden gewichtiger Werkzitate verlagert werden mußte. Einige Themen sollen einen Überblick über den inhaltlichen Umfang des Bd. geben: Das gläubige Verhalten, Opfer, Innerlichkeit, Gott als Lückenbüßer, Gott als Hüter der bestehenden Ordnung, Brechts Jesusbild, die Obrigkeitskirche usw. Das Buch schließt mit einem „Versuch einer theologischen Antwort", doch hätte sich der Leser im Sinne eines Dialogs über die Standpunkte von Brecht bereits bei manchen Kap. eine Aussage eines Christen dazu gewünscht.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

KRANZ GISBERT, *Lexikon der christlichen Weltliteratur.* (1094 Sp.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 98.—.

Der Autor hat sich bereits in verschiedenen Publikationen des Themas der christlichen Literatur, vor allem in bibliographischer Hinsicht, angenommen. Dieses Lexikon faßt seine langjährigen Bemühungen in 3 Teilen zusammen: Die ersten beiden (kürzeren) Teile bringen Überlegungen zu einer Theorie der christlichen Literatur und zu Fragen ihrer Rezeption sowie eine Übersicht über diese Literatur nach Epochen, Sprachen und Gattungen. Im 3., bei weitem umfangreichsten Teil werden in alphabetisch angeordneten Artikeln etwa 200 christliche Autoren der letzten 4 Jh. mit ihren Werken vorgestellt. Alle Teile weisen zahlreiche bibliographische Angaben auf. Die Intention des Vf. ist sehr weit gespannt, was sich bereits in der Definition von christlicher Literatur zeigt: christlich ist, „was von allen Getauften zu allen Zeiten überall geglaubt und geübt worden ist" (Sp. 2), mit welcher unzulässig vereinfachenden Verallgemeinerung man allerdings kaum einverstanden sein kann. K. versucht zudem, ausgehend von einem extensiven Literaturbegriff („veröffentlichte und zur Wirkung gekommene Texte", Sp. 2), alle Epochen, Kulturkreise und konfessionellen Traditionen einzubeziehen. In dieser überdehnten Intention liegt auch die Schwäche des Bd., da ein einzelner Autor eine solche Aufgabe nicht zu leisten vermag. Es wäre einem Werk, das den Anspruch eines Lexikons erfüllen will, eher angemessen gewesen, wenn es von einem Mitarbeiterteam gestaltet worden wäre. So aber kommt es einerseits zu einer Anhäufung von Namen, andrerseits zur Willkür in der Auswahl. Z. B. ist bei den Autorenartikeln den Theologen Balthasar, Barth, Brunner, Congar, Guardini und Scheeben ein Artikel gewidmet, nicht aber Rahner, Tillich, Küng oder dem amerikanischen Theologen H. Cox, den eine kurze Bemerkung auf Sp. 169 gerade noch erwähnt. Bei den belletristischen Au-

toren finden sich für den englischen Bereich Artikel über Chesterton, Greene, Waugh und D. Sayers, während z. B. B. Marshall mit seiner großen Leserschaft im deutschsprachigen Raum nicht vertreten ist.
Der Versuch, alle Epochen darzustellen, führt dazu, daß beim NT angesetzt wird, wobei die dürftigen Ausführungen lediglich Verlegensheitslösungen sind. Auch die im Anschluß angeführte Übersicht über die Väterliteratur stellt eine ziemlich unbewältigte Aufzählung von Namen ohne besonderen Informationswert dar. Ein für die christliche Literatur so entscheidender Zeitraum von tausend Jahren wie der zwischen dem 6. und 15. Jh. wird in 3 Spalten abgetan. Hier wären Beiträge kompetenter Mitarbeiter erforderlich gewesen, oder man hätte auf diesen Teil ohne Schaden verzichten können aus der Einsicht, daß weniger manchmal mehr sein kann.

Unter den wegen ihrer Undifferenziertheit zu allgemeinen Kategorien „lyrische" bzw. „epische Dichtung" kommen wichtige und besonders für die christliche Literatur relevante Gattungen wie z. B. Hymnen, Legenden, Psalmen, Predigten, die auch in der neueren Literatur repräsentiert sind, nicht entsprechend zur Geltung; sie können durch die Verweise im Sachverzeichnis nicht entsprechend erschlossen werden. Hier wären ausführliche Sachartikel angebracht gewesen. Durch die Konzentration auf Autoren bleiben so einflußreiche anonyme Werke oder Sammelwerke wie z. B. die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers", die „Wolke des Nichtwissens" oder die Legendensammlung „Legenda aurea", das verbreitetste religiöse Volksbuch des Mittelalters, unberücksichtigt. Der Benützer des vorliegenden Werkes dürfte darin wohl auch eine Information z. B. über Werfels Romane „Das Lied von Bernadette" oder „Der veruntreute Himmel" erwarten, sieht sich aber enttäuscht. Auch eingehendere Hinweise auf christliche Kinder- und Jugendliteratur (neben Lewis auch Svenson und F. X. Weiser) und auf Widerstands- und Gefängnisliteratur (z. B. die Tagebücher von Gollwitzer oder A. Terz oder van Coillies „Der begeisterte Selbstmord") vermißt man.

Der entscheidende Vorzug des Lexikons liegt in den Autorenartikeln, und hier besonders in jenen, die moderne belletristische Autoren betreffen. Diese Artikel enthalten ausführliche bibliographische Angaben zur Primär- und Sekundärliteratur sowie eine von Werkzitaten und Zitaten aus der Sekundärliteratur durchzogene kurze Darstellung eines Autors, in der inhaltliche, formale, biographische und wirkungsgeschichtliche Aspekte jeweils mit unterschiedlicher Gewichtung aufgegriffen werden. Die Artikel sind flüssig und für den literarisch interessierten Benützer leicht lesbar geschrieben und können als kurzgefaßte Einführung in Leben und Werk eines Schriftstellers dienen.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

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

glasmalerei

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 126. Jahr — 1.–4. Heft 1978

Abhandlungen Seite

Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte (Johannes Marböck) 3– 14
Die theol. Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien (Gerhard Schneider) 14– 22
Laientheologen im pastoralen Einsatz (Helmut Krätzl) 22– 30
Fähigkeit zum Kultus (Richard Schaeffler) 105–121
Heute Feste feiern? (Angelus A. Häußling) 122–128
„Jesus ja – Kirche nein" (Paul-Gerd Müller) 129–137
Braucht Liebe (noch) die Ehe? (Wolfgang Beinert) 209–220
Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? (Maximilian Liebmann) 221–231
Das Menschenbild in der Psychotherapie (Jobst Finke) 232–242
Analytische Psychologie und Christentum vor der Leidensfrage – Kooperation oder Gegensatz? (Josef Goldbrunner) 243–249
Von Papst Paul VI. zu Johannes Paul I. (Peter Gradauer) 313–315
Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378 (Josef Lenzenweger) 316–325
Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux (Gerhard B. Winkler) 326–335
Identität und Entfremdung (Günter Rombold) 335–340

Pastoralfragen

Was ist aus dem Freitag geworden? (Johann Peschek) 30– 37
Sterbehilfe heute (Peter Bolech/Hans Huber) 38– 46
Spirituelle Bildung der Pfarrgemeinderäte (Johann Koller) 47– 57
Der priesterlose Sonntagsgottesdienst (Rudolf Schwarzenberger) 138–144
Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral (Hans Schinner) 145–155
Junge Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien (Kurt Piskaty) 155–161
Teleologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion (Andreas Laun) 162–170
„Ein Segen sollst du sein" (Hans Hollerweger) 250–259
Anregungen und Hilfen beim Umgang mit dem Neuen Meßbuch (Johannes H. Emminghaus) 260–266
Schulreform und Freiheitsraum des Menschen (Erich Schmutz) 267–273
Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche (Hubert Müller) 341–349
Auf dem Weg zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit (Klaus Lüdicke) . . 350–360
Zum Stand des kirchlichen Eheprozeßrechtes heute (Gerhard Fahrnberger) . . . 361–375
Praktisch-theologische Konsequenzen der Liturgiereform (Hermann Reifenberg) . . 376–382

Mitteilungen

Torso aus der Anima (Franz Wasner) 57– 67
Erfahrungen eines Gemeindeleiters (Franz Schmutz) 274–278
Menschliche Geschlechtlichkeit (Günter Virt) 278–283

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . . . . . 68 f, 170 f, 283, 382 f
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) 172–176, 383–387

Eingesandte Bücher . . . . . 70–73, 177 ff, 284 ff, 388 ff

Buchbesprechungen 73–105*, 179–215*, 286–320*, 390–418

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen 420–423

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 126. Jahrganges 1978

Angerer, DDr. Joachim OPraem, Univ.-Doz. (Eibenstein); *Bachl,* Dr. Gottfried, HS-Prof. (Linz); *Balogh,* Dr. Vinzenz, Stadtpfarrer (Linz); *Bauer,* DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Bauer,* Joh., Pastoralamtsdirektor (Eisenstadt); *Beilner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Bergsmann,* Mag. Joh., HS-Doz. (Linz); *Beutler,* Dr. Joh. SJ, Prof. (Frankfurt/M); *Birngruber,* DDr. Sylvester OCist, Prof. (Linz); *Blasig,* Dr. Winfried, HS-Prof. (München/Linz); *Bolech,* Dr. Peter MI, Referent (Wien); *Braulik,* Dr. Georg OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Braun* †, Dr. Heinrich Suso OFMCap, Guardian (Imst); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Döring,* Dr. Heinrich, HS-Prof. (Passau); *Emminghaus,* DDr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); *Etzlstorfer,* Josef, Novizenmeister (St. Florian); *Fahrnberger,* Dr. Gerhard, HS-Prof. (St. Pölten); *Finke,* Dr. Jobst, Oberarzt (Essen); *Fischl,* DDr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Fleckenstein,* Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); *Fuchs,* DDr. Albert, HS-Prof. (Linz); *Glazik,* Dr. Josef, Prof. (Bernried/Obb.); *Gölles* Josef, Stadtpfarrer (Graz); *Goldbrunner,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Gordan,* Paulus OSB, Generalsekretär (Salzburg); *Gots,* Dr. Anton MI, Superior (Linz); *Grabner-Haider,* Dr. Anton, Lektor (Graz); *Gradauer,* DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); *Greil,* Franz, Prof. (Linz); *Gruber,* DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Häring,* Dr. Bernhard CSSR, Univ.-Prof. (Rom); *Häußling,* Dr. Angelus A. OSB, Prof. (Maria Laach); *Hager,* Dr. Josef, Prof. (Linz); *Hörmann,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hollerweger,* Dr. Hans, HS-Prof. (Linz); *Hollnsteiner,* Dr. Maximilian, HS-Prof. (Linz); *Huber,* Hans, Referent (Wien); *Huber,* Dr. Robert OSB, Prof. (Kremsmünster); *Hubmann,* Franz, Mag. Wiss. Ass. (Graz); *Huemer-Erbler,* Franz, Prof. (Linz); *Janda,* Dr. Josef, Seminarregens (Linz); *Jaroš,* Dr. Karl, HS-Prof. (Linz); *Kaindlstorfer* Dietmar, Prof. (Linz); *Kirchschläger,* Dr. Walter, Univ.-Doz. (Wien); *Klostermann,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *König,* Dr. Otto, Univ.-Ass. (Graz); *Koller,* Joh., Dechant (Wien); *Krätzl,* Dr. Helmut, Weihbischof (Wien); *Lange,* Dr. Josef, Univ.-Ass. (Wien); *Laun,* Dr. Andreas OSFS, Univ.-Doz. (Wien); *Lehenhofer,* Dr. Heribert, Hochschulseelsorger (Wien); *Leinsle,* DDr. Ulrich G. OPraem, Prof. (Schlägl); *Leitner,* Mag. Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); *Lenzenweger,* DDr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Liebmann,* Dr. Maximilian, Univ.-Doz. (Graz); *Liss,* Dr. Bernhard, Familienreferent (Linz); *Lüdicke,* Dr. Klaus, Offizialatsrat (Münster); *Maas-Ewerd,* Dr. Theodor, Prof. (Münster); *Marböck,* Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Mayr,* Igo SJ, Spiritual (Zams/Tirol); *Mensdorff-Pouilly,* Prof. (Linz); *Müller,* Dr. Hubert, Prof. (Eichstätt); *Müller,* Dr. Paul-Gerd, Prof. (Sulzbach/Saar); *Pangerl,* Dr. Kriemhild, HS-Ass. (Linz); *Peschek,* Joh., Pfarrer (Schardenberg); *Piskaty,* Dr. Kurt SVD, Prof. (Mödling); *Pottmeyer,* Dr. Hermann Josef, Prof. (Bochum); *Primetshofer,* Dr. Bruno CSSR, Univ.-Prof. (Linz); *Reiffenberg,* Dr. Hermann, HS-Prof. (Bamberg); *Renöckl,* Dr. Helmut, Lehrbeauftragter (Linz); *Röthlin,* Dr. Eduard, Stadtpfarrer (Wels); *Rombold,* DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); *Rotter,* Dr. Hans SJ, Univ.-Prof. (Innsbruck); *Sand,* Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); *Schaeffler,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schedl,* DDr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); *Scheffczyk,* Dr. Leo, Univ.-Prof. (München); *Schinner,* Hans, Dechant (Wien); *Schmutz,* Dr. Erich, Gymnasialdirektor (Kalksburg); *Schmutz,* Franz, Liturgiereferent (Linz); *Schneider,* Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schragl,* Dr. Friedrich, HS-Prof. (St. Pölten); *Schulte,* Dr. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Schwarzenberger,* Dr. Rudolf, Seelsorgeamtsleiter (Wien); *Singer,* Dr. Joh., HS-Prof. (Linz); *Six,* Sr. Fabiola, Kindergärtnerin (Linz); *Splett,* Dr. Jörg, Prof. (Frankfurt/M.); *Suk,* Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Stahr,* Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); *Stauber,* Dr. Franz, Bildungswerkleiter (Linz); *Stecher,* Sr. M. Magdalena, Krankenhausoberin (Wels); *Stichlberger,* Mag. Franz, Prof. (St. Johann/Salzburg); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Thier,* Dr. Ludger OFM, Univ.-Doz. (Senden/Westf.); *Trummer,* Dr. Peter, Univ.-Doz. (Graz); *Vieböck* Willi, Diözesanjugendseelsorger (Linz); *Virt,* Dr. Günter, Univ.-Ass. (Wien); *Vorbichler,* DDr. Anton SVD, Univ.-Prof. (Wien); *Walser,* Gaudentius OFMCap, Guardian (Ried i. I.); *Wasner,* Dr. Franz, Rektor der Anima (Rom); *Weitlauff,* Dr. Manfred, Univ.-Doz. (Augsburg); *Wiedenhofer,* Dr. Siegfried, Univ.-Ass. (Regensburg); *Wildmann,* Dr. Georg, Prof. (Linz); *Wimmer,* Dr. Walter, HS-Doz. (Linz); *Winkler,* Dr. Gerhard B. OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, HS-Prof. (Linz); *Zulehner,* Dr. Josef, Lehrbeauftragter (Linz); *Zulehner,* Dr. Paul M., HS-Prof. (Passau).

*

Adam/Kaiser/Kümmel, Einf. i. d. exeg. Methoden (G. Braulik) 390. *Adler G.,* Wiedergeboren n. d. Tode? (J. Fischl) 180f. *Angerhausen J.,* D. klare Spiegel (F. Greil) 315*. *Angermeyer H.,* Rel.-Päd. (S. Birngruber) 99f. *Arbeitsgemeinschaft,* Wem glauben? (E. Leitner) 98. *Arenhoevel D.,* Erinnerung a. d. Väter (J. Marböck) 75f. *Arens H. u. a.,* Positiv predigen (W. Blasig) 410f. *Auclair M.,* Mehr Freude (I. Mayr) 103. *Baer F.,* Votivtafel-Geschichten (P. Gradauer) 81. *Balthasar H. U. u. a.,* Disk. ü. H. Küngs „Christsein" (J. Singer) 298f. *Bandtle*

F. X., Unfehlbarkeit d. Kirche (H. J. Pottmeyer) 88f. *Barabanow E.*, D. Schicksal d. christl. Kultur (J. Emminghaus) 191. *Barlage H.*, Christ-Saviour (A. Vorbichler)191f. *Barreau J. C.*, Beten (W. Vieböck) 413. *Barth H. M.*, Dogmatik (G. Bachl) 402. *Bauer/Marböck*, Memoria Jerusalem (M. Hollnsteiner) 289f. *Bautz F. W.*, Kirchenlex. 12–14. Lfg. (R. Zinnhobler) 296. *Becker J.*, Messiaserwartung im AT (J. Marböck) 76f. *Beinert W.*, Maria heute ehren (I. Mayr) 316*. *Bertsch/Rentmeister*, Zielgruppen (H. Fleckenstein) 408f. *Betz O.*, Eine Prise Glück (I. Mayr) 103. *Bischöfl. Seelsorgeamt Hildesheim*, Fragen menschl. Geschlechtlichkeit (B. Liss) 305f. *Blank J.*, D. Ev. n. Joh II u. III (J. Beutler) 292f. *Böckle F.*, Fundamentalmoral (B. Häring) 198f. *Bonino J. M.*, Theologie im Kontext d. Befreiung (S. Wiedenhofer) 404. *Borros L.*, Befreiung z. Leben (G. Walser) 414; Täglich aus d. Glauben leben (I. Mayr) 316*. *Brandmüller W.*, Synodale Strukturen (F. Klostermann) 307. *Broch Th.*, D. Problem d. Freiheit (J. Hager) 287f. *Bruners W.*, D. Reinigung d. 10 Aussätzigen (A. Fuchs) 185. *Brunner A.*, Christentum als Gemeinschaft (H. Döring) 89f. *Bruns B.*, Ehescheidung u. Wiederheirat (B. Primetshofer) 203f. *Buchberg/Hanke u. a.*, Kirche, Gesellschaft, Politik (P. M. Zulehner) 208f. *Büchele H.*, Christsein im gesellschaftl. System (H. Renöckl) 199f. *Bühlmann W.*, Missionsprozeß (A. Vorbichler) 317*. *Bünter/Kaufmann*, Bildung – Freizeit – Massenmedien (F. Stauber) 415. *Burri J.*, Als Mann u. Frau schuf er sie (H. Rotter) 93f. *Busse U.*, D. Wunder des Propheten Jesu (A. Fuchs) 294.

Calliari F., FS Mattsee (R. Zinnhobler) 83. *Caragounis Ch.*, The Ephesian Mysterion (A. Fuchs) 392. *Clèment O.*, D. Meer i. d. Muschel (J. Janda) 416. *Commenius Inst. Münster*, Christl. Erziehung Bd. 4: Frankreich (J. Janda) 101.

Daiber K.-F., Grundriß d. prakt. Theol. (F. Klostermann) 89f. *Dantine W.*, Schwarze Theol. (A. Vorbichler) 296. *Deissler A.*, An mir findest du reiche Frucht (J. Marböck) 75. *Demmer Kl.*, Entscheidung u. Verhängnis (K. Hörmann) 92f. *Denzler G.*, Kirche u. Staat (M. Weitlauff) 187f. *Deufel K.*, Kirche u. Tradition (R. Zinnhobler) 82. *Deuser H.*, Sören Kierkegaard (G. Bachl) 400f. *Dieckmann B.*, Welt u. Entweltlichung (W. Beilner) 403f. *Dietz M.*, Kleine Philokalie (E. Röthlin) 104. *Dirnbeck J.*, D. brennenden Körbe (A. Grabner-Haider) 317*f. *Dobraczynski J.*, Maximilian Kolbe (P. Gradauer) 81. *Dommershausen W.*, D. Umwelt Jesu (W. Beilner) 182. *Dordett A.*, Eheschließung u. Geisteskrankheit (P. Gradauer) 306f. *Dorn A. M.*, Schuld – was ist das? (J. Janda) 197f. *Drabek A. M.*, D. Verträge d. fränk. u. deutschen Herrscher (R. Zinnhobler) 185f. *Drijvers H.*, The Religion of Palmyra (J. Emminghaus) 189f. *Ducke K.-H.*, Handeln zum Heil (R. Bruch) 197f. *Dumoulin H.*, Begegnung m. d. Buddhismus (A. Vorbichler) 399f.

Egenolf H.-A., D. kath. Weihnachtspredigt (W. Blasig) 411. *Elze u. a.*, Rom i. d. Neuzeit (P. Gradauer) 80f. *Engelke E.*, Signale ins Leben (R. Bruch) 92. *Erharter u. a.*, Prophetische Diakonie (H. Fleckenstein) 206f. *Ernst u. a.*, Dienst d. Vermittlung (M. Hollnsteiner) 309ff. *Evers/Plum*, Mission (A. Vorbichler) 317*.

Feifel E., Welterfahrung (S. Birngruber) 100f. *Feiner/Löhrer*, Mysterium Salutis (G. Bachl) 401. *Ferrari K.*, D. Stern d. Weisen (Cl. Schedl) 393f. *Firkel E.*, D. selbstbewußte Frau (B. Liss) 200 f. *Fischer Kl.*, Zufall o. Fügung? (W. Wimmer) 298. *Fitzgerald u. a.*, Mensch, Welt, Staat im Islam (Cl. Schedl) 192. *Fohrer G.*, D. Propheten des AT, Bd. 5–7 (J. Marböck) 289. *Forster K.*, Religiös ohne Kirche? (P. M. Zulehner) 207f. *Fraas H.-J.*, Religiöse Erziehung (J. Janda) 212*. *Friedmann E. H.*, Christologie u. Anthropologie (R. Schulte) 85f. *Fries H.*, Ökumene statt Konfessionen? (J. B. Bauer) 192ff. *Funk R.*, Frömmigkeit zw. Haben u. Sein (F. Huemer-Erbler) 209. *Furger/Heierle*, Wirtschaft u. Politik (W. Suk) 201f.

Gemeinsame Synode (BRD), Bd. 2 (P. M. Zulehner) 311. *Gerken A.*, Euch ist es gegeben (W. Wimmer) 204f; Jesus unter uns (E. Leitner) 410. *Gerlitz P.*, Gott erwacht in Japan (A. Vorbichler) 297. *Ginters R.*, D. Ausdruckshandlung (K. Hörmann) 404ff. *Glässer A.*, Kirche kontra Gesellschaft? (L. Scheffczyk) 83f. *Gollwitzer H.*, D. Hohe Lied der Liebe (J. Marböck) 391. *Goss-Mayr H.*, D. Mensch v. d. Unrecht (G. Wildmann) 91. *Greeley A.*, Erotische Kultur (B. Liss) 94. *Greinacher N.*, Gelassene Leidenschaft (J. Lange) 99. *Greshake G.*, Geschenkte Freiheit (W. Wimmer) 302f. *Gründel J.*, D. Lehre d. Radulfus Ardens (R. Bruch) 92. *Gunneweg A.*, Vom Verstehen des AT (Cl. Schedl) 73f.

Haaker Kl. u. a., Bibl. Theol. heute (Cl. Schedl) 390f. *Haberl J.*, Favianis, Vindobona u. Wien (R. Zinnhobler) 295f. *Hämer A.*, Rehabilitation (A. Gots) 409f. *Häring B.*, Ethik d. Manipulation (H. Rotter) 93. *Häring N.*, D. Zwettler Summe (U. Leinsle) 180. *Haik Vantoura S.*, Musique d. l. Bible (Cl. Schedl) 74f. *Hanisch E.*, D. Ideologie d. polit. Katholizismus (R. Zinnhobler) 186. *Hansemann G.*, Religiöse Erziehung heute (S. Birngruber) 100. *Heine S.*, Bibl. Fachdidaktik NT (S. Birngruber) 210*f. *Heitmann/Mühlen*, Erfahrung u. Theol. d. Hl. Geistes (R. Schulte) 87f. *Herbstrith W.*, Verweilen vor Gott (I. Mayr) 105. *Herderbücherei*, Lesen i. d. Lebenskrise (D. Kaindlstorfer) 319*f. *Hofinger J.*, Wirksamer verkünden (S. Stahr) 411f. *Hollerweger H.*, D. Reform d. Gottesdienstes z. Zt. d. Josephinismus (Maas-Ewerd) 213*f. *Huber A. K.*, Archiv f.

Kirchengesch. v. Böhmen – Mähren – Schlesien, Bd. 3 u. 4 (R. Zinnhobler) 294f. *Hudal A.*, Römische Tagebücher (F. Wasner) 57–67. *Hungerleider F.*, D. Zen-Seminar (Etzlstorfer J.) 314*f.
Ignatius von Loyola, D. Bericht d. Pilgers (F. Schragl) 188. *Imbach J.*, In Angst leben? (J. Janda) 84; Ist Gott d. Antwort? (J. Janda) 84. *Imhoff E.*, Schlüssel für Türen zu Gott (I. Mayr) 415. *Jäger/Pakesch*, Wenn d. Kinder erwachsen sind (B. Liss) 99. *Kahlefeld H.*, Betlehem (S. Stahr) 184. *Kamphaus/Zerfaß*, Ethische Predigt (W. Blasig) 410. *Kasper W.*, Zur Theol. d. christl. Ehe (W. Gruber) 301f. *Kath. Sozialakademie Österr.*, Heraus aus d. Krise (W. Suk) 202. *Keck F.*, D. öffentl. Abschiedsrede Jesu (A. Fuchs) 391f. *Keel O.*, D. Welt d. altorient. Bildsymbolik (K. Jaroš) 291. *Kettler W.*, D. Lebensbaum (E. Mensdorff-Pouilly) 209*f. *Kongr. f. d. kath. Bildungswesen*, D. theol. Ausbildung (J. Janda) 94f. *Korth Th.*, Stift St. Florian (J. Emminghaus) 214*f. *Kranz G.*, Lex. d. christl. Weltliteratur (D. Kaindlstorfer) 417f. *Kremer J.*, Osterevangelien (G. Schneider) 77f. *Krinetzki G.*, Von Samuel bis David (F. Stichlberger) 77. *Kuehnelt-Leddihn E. D.*, Rätsel Liebe (B. Liss) 200.
Lamprecht D., D. Stadt auf d. Berge (S. Braun) 101. *Lange J.*, Ehe u. Familienpastoral (B. Liss) 205f. *Lange/Liss*, Zielgruppe Familie (P. M. Zulehner) 208. *László St.*, Priesterl. Spiritualität (J. Bauer) 104. *Leidl A.*, Ostb. Grenzmarken (K. Pangerl) 82. *Lestapis S.*, L'Énigme d. Pastorales (P. Trummer) 392f. *Lippert P.*, Wer sein Leben retten will (I. Mayr) 415. *Lohfink N.*, Unsere großen Wörter (G. Braulik) 291f. *Lotz J. B.*, Wenn ihr heute Vater unser betet (W. Wimmer) 412f. *Wider d. Unsinn* (J. Fischl) 181. *Lotz/Krenzer*, Hast du unseren Hund gesehen (F. Six) 320*, *Luža R.*, Österreich u. d. großdeutsche Idee (R. Zinnhobler) 395. *Luchterhand O.*, D. Sowjetstaat u. d. russ.-orth. Kirche (J. Emminghaus) 95f.
Malinski N., Ecce homo (I. Mayr) 105; Gott finden (G. Waiser) 414. *Manrique A.*, Theol. bibl. d. Bautismo (A. Fuchs) 80. *Marhold W. u. a.*, Religion als Beruf, Bd. 1 u. 2 (J. Janda) 407. *Marthy B.*, Soz. Aufgaben d. Kirche (W. Suk) 201f. *Martinsons J.*, The Laws of God (G. Wildmann) 90f. *Meyer-Scheu J.*, Seelsorge i. Krankenhaus (P. Bolech) 308f. *Meinhold P.*, Außenseiter i. d. Kirchen (J. Göllles) 189. *Merton Th.*, Meditationen (S. Braun) 102. *Metz J. B.*, Zeit d. Orden? (M. Stecher) 315*f. *Metz/Rahner*, Ermutigung z. Gebet (W. Wimmer) 412. *Meyer I.*, Jeremia u. d. falschen Propheten (F. Hubmann) 290f. *Müller J.*, Mit d. Medien arbeiten (F. Stauber) 415f. *Muschalek G.*, Tat Gottes (R. Schulte) 86f.
Nell-Breunig O., Soziallehre d. Kirche (W. Suk) 202f. *Neumüller/Niehl*, Gott u. Gottesbilder (S. Birngruber) 211*f. *Nigg W.*, Lesebuch f. Christen (I. Mayr) 414. *Nigg/Loose*, Thomas Morus (G. Winkler) 397. *Nordhues/Wagner*, Pred. z. Gotteslob (J. Angerer) 411. *Nothegger F.*, Alois Launer (F. Schragl) 188f. *Nouwen H.*, Ich hörte auf d. Stille (I. Mayr) 414. *Nyssen W.*, D. heilende Christus (P. Gradauer) 316*.
Oberröder W., Aspekte d. Mitverantwortung (G. Fahrnberger) 307f. *Offermann P.*, I Ging (Cl. Schedl) 318*f. *Oppenheimer A.*, The 'Am ha-aretz (J. Emminghaus) 190f. *Oswald J.*, Beitr. z. ostb. Kultur- u. Kirchengesch. (R. Zinnhobler) 186f. *Ott E.*, Thomas Merton (E. Röthlin) 105. *Overhage P.*, D. biol. Zukunft d. Menschheit (J. Hager) 287.
Pabst H., Brecht u. d. Religion (D. Kaindlstorfer) 417. *Pacik R.*, Volksgesang i. Gottesdienst (J. Bergsmann) 314*. *Pappenfuß/Söring*, Transzendenz u. Immanenz (J. Splett) 288. *Pesch R.*, Wie Jesus d. Abendmahl hielt (W. Kirchschläger) 79f. *Pesendorfer M.*, Partikulares Gesetz (P. Gradauer) 306. *Pöhl R.*, D. Missionar (J. Glazik) 316*f. *Prien H.-J.*, D. Gesch. d. Christentums i. Lateinamerika (F. Klostermann) 395ff.
Rahner K., Erfahrung d. Geistes (E. Röthlin) 105; Schriften z. Theol. Bd. 12 (E. Röthlin) 402. *Ratzinger J.*, Eschatologie (S. Birngruber) 299f. *Ratzinger/Lehmann*, Mit d. Kirche leben (W. Wimmer) 204. *Redhardt J.*, Wie rel. sind d. Deutschen? (P. M. Zulehner) 311f. *Reingraber G.*, Adel u. Reformation (R. Zinnhobler) 295. *Rembrandt*, Bibelkalender (J. Marböck) 417. *Renker J.*, Christl. Ehe (K. Hörmann) 303ff. *Röer H.*, Heilige-profane Wirklichkeit (G. Bachl) 401f. *Roger F.*, Aufbruch (F. Greil) 315*. *Rodt N.*, Kirchenbauten (H. Lehenhofer) 215*. *Rotzetter A.*, D. Funktion d. franzisk. Bewegung (L. Thier) 397f. *Rück/Volk*, Kirche f. d. Zukunft (R. Schulte) 97f.
S. Congr. p. Inst. Cath., Enchiridion Clericorum (J. Janda) 94. *Sajner J.*, Joh. Gregor Mendel (P. Gradauer) 80. *Salas A.*, Catecismo (R. Huber) 408. *Sartori T. G.*, Erfahrungen m. Meditationen (E. Röthlin) 103. *Sauer R.*, Rel. Erziehung (S. Birngruber) 210*. *Schaeffler R.*, Fähigkeit z. Glück (J. Hager) 297f. *Schaeffler/Hünermann*, Ankunft Gottes (J. Emminghaus) 403. *Scharrer S.*, Theol. Kritik d. Vernunft (J. Zulehner) 286f. *Scheele P. W.*, Alles i. Christus (J. Emminghaus) 402f. *Schick E.*, D. Vermächtnis d. Herrn (Bellner W.) 182f. *Schillebeeckxs E.*, Christus u. d. Christen (W. Gruber) 300f. *Schlier H.*, Der Römerbrief (A. Stöger) 78f. *Schnackenburg R.*, Nachfolge Christi (A. Fuchs) 103. *Schneider Th.*, Wir sind sein Leib (I. Mayr) 316*. *Schnell U.*, D. Verhältnis v. Amt u. Gemeinde (G. Fahrnberger) 194. *Schnitzler Th.*, Kirchenjahr (P. Gradauer) 214*. *Scholz F.*, Wege, Umwege u. Auswege d. Moraltheol. (R. Bruch) 303. *Schreiber A.*, D. Gemeinde i. Korinth (W. Bellner) 181f. *Schüpphaus J.*, D. Psalmen Salomos (J. Emminghaus) 190. *Schulz H. M.*,

Wenn Gottesdienst Freude macht (J. Emminghaus) 214*. *Schwaiger G.*, Päpstl. Primat (R. Zinnhobler) 186. *Six J.-F.*, Theresia v. Lisieux (E. Röthlin) 102f. *Stary O.*, Fürbitten (P. Gradauer) 314*. *Staudinger F.*, Heil ist Geschenk (S. Stahr) 293f. *Steenberghen F.*, D. Phil. i. 13. Jh. (U. Leinsle) 288f. *Steiner/Weymann*, Jesus-Begegnungen (S. Stahr) 183f. *Steiner J.*, Lit. Reform i. d. Aufklärungszeit (H. Reifenberg) 312f. *Stöckle B.*, Handeln a. d. Glauben (R. Bruch) 91f. *Strolz W.*, Relig. Grunderfahrungen (R. Schaeffler) 398f. *Sudbrack J.*, Herausgefordert z. Meditation (I. Mayr) 103.

Täubl A., Gleichnisse Jesu (S. Stahr) 183. *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. 1 u. 2 (G. Bachl) 196f. *Theresa v. Avila*, Wege z. Gebet (E. Röthlin) 102. *Thielicke H.*, D. Evang. Glaube (G. Bachl) 400. *Track J.*, Sprachkrit. Untersuchungen (A. Grabner-Haider) 179f. *Tworuschka U.*, Religionen heute (J. Hager) 101.

Vaanikunnel G., D. euch. Katechese d. Anaphora (J. Emminghaus) 313*f. *Vasari E.*, D. verbannte Kardinal (V. Balogh) 398. *Vögtle A.*, Was Weihnachten bedeutet (A. Sand) 184f.

Wacker B., Narrative Theol. (W. Gruber) 301. *Wagner F.*, Gotteserfahrung (I. Mayr) 414. *Wallner L.*, Gedanken z. Nachdenken (G. Walser) 413f. *Weil S.*, Zeugnis f. d. Gute (D. Kaindlstorfer) 319*. *Wiedenhofer S.*, Polit. Theol. (O. König) 194ff. *Wiederkehr D.*, Glaube an Erlösung (G. Bachl) 401. *Wiener/Erharter*, Pfarrseelsorge (F. Klostermann) 406f.

Zettl L., Fünf n. fünf in St. Michael (E. Leitner) 103. *Ziegler J. G.*, Organverpflanzung (K. Hörmann) 406. *Zingel R. u. a.*, Gedenken an R. Bultmann (W. Beilner) 182. *Zinke L.*, Religionen am Rande (Huemer-Erbler) 84f. *Zinnhobler R.*, Beitr. z. Gesch. d. Bistums Linz (M. Liebmann) 394f. *Zirkel A.*, Schließt d. Kirchenrecht alle wiederverh. Geschiedenen v. d. Sakramenten aus? (B. Primetshofer) 96f.

Die Versicherung für alles - gegen alles.
Ober-
österreichische
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt
Sicherheit
landauf-landab
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0

Leidinger
Steinmetzmeister
4050 Traun
Linzer Straße 61
Tel. (07229) 32 16
36 62
Granit · Marmor
Kunststeinstufen
Terrazzo
Terrazzoplatten
Waschbetonplatten

Werkbücher für die Gemeindearbeit

Heinz-Manfred Schulz

Ein Jahr in Gottes Werkstatt

Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen
Mit 10 Abb.
148 S., Kt., DM 15.80

Die Erfahrungen und Aktivitäten einer Gemeinde im Lauf des Jahres formen sich zu einem faszinierenden Bild lebendiger Gemeinde, das den Leser zu eigenem Handeln ermutigen will.

Jochen Schmauch (Hg.)

Handbuch kirchlicher Altenarbeit

Grünewald Praxis
Ca. 208 S., Kst., ca. DM 24.–

Dieses Handbuch bietet den Haupt-, Neben- und Ehrenamtlichen in der Altenarbeit Hilfen zum Verständnis und zur Praxis ihres Tuns.

Franz Kaspar/
Dieter Zeller (Hg.)

Predigten zum Lesejahr B

Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Hans Schaller und Paul Sumser
Ca. 160 S., Kst., ca. DM 19.80

Kurze, übersichtlich gegliederte Predigten zum Lesejahr B (Markus-Jahr), die der Erschließung und Aneignung der biblischen Texte und Themen dienen.

Karl Frielingsdorf/
Günter Switek (Hg.)

Entscheidung aus dem Glauben

Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung.
Grünewald Praxis
Ca. 196 S., Kst., ca. DM 22.–

Von Ignatius und seinen Wahlregeln bis hin zur „Révision de vie" (Lebensbetrachtung) reichen die Modelle, die für verschiedene Zielgruppen ausgearbeitet sind: Erwachsene, Jugendliche, Theologiestudenten, Braut- und Eheleute. Ein unentbehrliches Handbuch, besonders für alle, die Exerzitien oder Besinnungstage halten.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Einführung in die Gemeinde-Katechese

Josef Müller

Gemeindekatechese

Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption. Mit einer von Veronika Schoißwohl redigierten Zusammenstellung „Materialien — Modelle — Medien".
Grünewald Praxis
116 S., Kst., DM 14.80

Im 1. Teil zeigt der Wiener Religionspädagoge den Gesichtspunkt einer pastoralen Konzeption, einige grundlegende Aspekte der Gemeindekatechese auf. Im 2. Teil zeigen drei Beispiele, welche Konsequenzen eine katechetische Pastoral für die Gemeindearbeit hat: Taufgespräch, Bußerziehung, Arbeit mit Fernstehenden.
Der 3. Teil enthält eine Zusammenstellung und Übersicht von Arbeitshilfen, Literatur, Medien und Materialien, die für die Durchführung der angeführten Modelle und die pastorale Arbeit in der Gemeinde brauchbar sind.

Österr. Klerusblatt

Das Buch ist ein hervorragender Behelf für Seelsorger, Pfarrgemeinderäte, Katecheten und für die Verantwortlichen in der Priester- und Katechetenausbildung.

Theol. Prakt. Quartalschrift

Franz-Josef Hungs

Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß

Didaktische Grundlegung
140 S., Kst., DM 19.50

Hungs macht mit Recht darauf aufmerksam, daß den didaktischen Problemen der theologischen Erwachsenenbildung nicht die erforderliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die zentrale Bedeutung des Werkes liegt in seinem einführenden Charakter, doch es führt auch insofern weiter, als durch alle Abschnitte hindurch herausgearbeitet wird, wie vielfältig die Konsequenzen sind, die sich aus dem von Exeler und Feifel allgemein formulierten Postulat ergeben, die Erwachsenen in ihrem Glaubenssinn zu aktivieren und in ihrer Mündigkeit zu ermutigen und zu stärken, um so etwas wie eine Lerngemeinschaft im Glauben zu realisieren.

Dieter Emeis in Theologische Revue

Heinz-Manfred Schulz

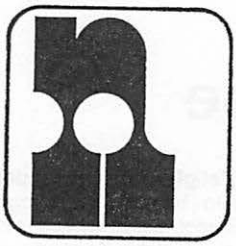
Gemeinde als lebendige Katechese

Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben. Vorschulalter, Kommunion, Beichte, Firmung
156 S., Kt., DM 14.50

Was der Verfasser darstellt, ist im Verlauf von fast acht Jahren in seiner Gemeinde gewachsen. Kinder, Jugendliche und Eltern haben unter Mitarbeit von Gemeindemitgliedern Formen der Gemeindekatechese verwirklicht, in denen die Gemeinde ihre ursprüngliche Aufgabe wahrgenommen hat: Zeuge des Glaubens zu sein. Das Besondere an diesem Buch ist, daß es an vielen Stellen zum Ausdruck bringt, „die Gemeinde selbst ist eine lebendige Katechese"; sie ist unmittelbar Ort der Glaubenserfahrung.

Die Zeit im Buch

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ



Aus unserem Verlagsprogramm 1978

Hans Prolingheuer

Der Fall Karl Barth 1934—1935

Chronographie einer Vertreibung

XXIV, 410 Seiten, Leinen, DM 48.—

Karl Barth, der „wohl bedeutendste Theologe seit Luther und Calvin", brauchte von den NS-Behörden gar nicht „ausgewiesen" werden. Führende Männer der Bekennenden Kirche „trieben" ihn schon vorher als konfessionelle und politische „Belastung" aus seiner Bekennenden Kirche und damit aus Deutschland heraus. Für diese These führt Prolingheuer hier aufgrund jahrelanger Recherchen den Nachweis.

Biblische Theologie heute

Einführung — Beispiele — Kontroversen

Biblisch-Theologische Studien (BThSt), Band 1

Mit Beiträgen von Klaus Haacker, Peter Stuhlmacher, Hans-Joachim Kraus, Hans Heinrich Schmid und einem Vorwort von Wolfgang Schrage.

128 Seiten, Paperback, DM 18.—

Der 1. Band der „Biblisch-Theologischen Studien" vereinigt einführende und grundlegende Beiträge namhafter Theologen auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Exegese, wobei besonders der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament die notwendige Beachtung findet.

Alte Kirche

Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter

Ein Arbeitsbuch.

Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band 1

VIII, 240 Seiten, Paperback, DM 28.—, Subskriptionspreis DM 24.—

Ein praktisches Hilfsmittel zum Studium der alten Kirchen-, Dogmen- und Symbolgeschichte — ein „Lesebuch", das ein farbiges Bild von jener geschichtlichen Periode vermittelt, die in vielfacher Hinsicht nach wie vor beispielhaften Charakter besitzt und uns Heutigen nähersteht als mancher uns zeitlich nähere Abschnitt der Kirchen- und Theologiegeschichte.

Jürgen Roloff

Neues Testament

Neukirchener Arbeitsbücher

284 Seiten, Paperback, DM 28.—

Der erste Band der „Neukirchener Arbeitsbücher" trägt einem Notstand Rechnung, der in den letzten Jahren im theologischen Lehrbetrieb und bei den Examina sichtbar geworden ist: Anstelle der weitverbreiteten kompendienhaften Verdichtung des Gesamtstoffes wird hier anhand ausgewählter Themen mit Modellcharakter ein Durchblick durch die neutestamentliche Wissenschaft ermöglicht, der Problemstrukturen verdeutlicht, Arbeitsschritte nachvollziehbar macht, Lösungsversuche diskutiert und Gesamtzusammenhänge aufzeigt.

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Neuerscheinung:

RUDOLF ZINNHOBLER, Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat

(Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Phil.-Theol. Hochschule Passau Nr. 31 a, b und c)

Band I: Einleitung — Die Archidiakonate Passau und Interamnes

XX + 303 Seiten mit Umschlag im Vierfarbendruck und 5 Abbildungen, Format 16,7 x 23,6 cm, kartoniert. Preis: DM 42.—/S 294.—. Verlag des Instituts für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1978.

Band II: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach

Band II erschien bereits im Jahre 1972.
342 Seiten und 2 Abbildungen. Preis: DM 35.—/S 245.—.

Band III: Nachträge — Karten — Register

In Vorbereitung!

Zur Kenntnis der kirchlichen Organisation und des Niederkirchenwesens im ehemaligen Großbistum Passau stellen die sogenannten Pfründenmatrikeln eine der Hauptquellen dar. Solche Matrikeln haben sich für den Zeitraum vom 13. bis 17. Jahrhundert erhalten.

In jahrelanger Arbeit hat Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Linz) die Edition der Matrikeln vorbereitet, zunächst für das westliche Offizialat, das hauptsächlich die Gebiete der heutigen Diözesen Passau und Linz betrifft. Die Anordnung des Textes nach Pfarreien dient der leichteren Benützbarkeit. Ein reicher Anmerkungsapparat erschließt das gebotene Material und verweist auf vorhandene Fachliteratur.

Der schon 1972 erschienene Band II dieses Standardwerkes hatte nicht nur ausgezeichnete Rezensionen, sondern hat sich schon jetzt als unentbehrliches Nachschlagewerk erwiesen. Nunmehr liegt auch Band I mit dem bayerischen Anteil des ehemaligen Großbistums Passau vor. Das Gesamtwerk wird durch eine umfangreiche Einleitung erschlossen.

Bezugsadresse:

Institut für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, D-839 PASSAU, Michaeligasse 13.

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).

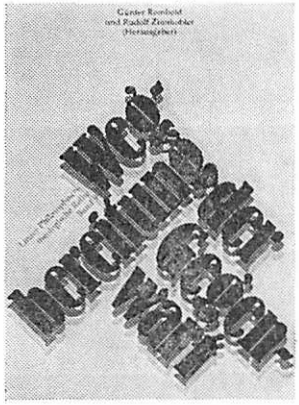
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3, N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1978

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 190.—	S 58.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 230.—	S 68.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 33.—	DM 9.50
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 460.—	bfr 140.—
USA	US-$ 12.60	US-$ 3.50
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

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-4020 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Linzer Philosophisch- theologische Reihe



Neuerscheinung, Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

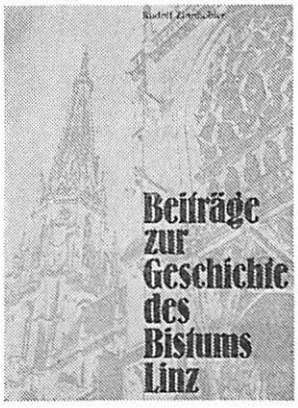
Redaktion Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler
168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–, DM 20.–.

Die Beiträge dieses Bandes geben Vorträge wieder, die im Wintersemester 1976/77 im Rahmen einer Ringvorlesung an der Phil.-theol. Hochschule Linz gehalten wurden. Die Autoren – Soziologen, Historiker, Theologen, Philosophen und Musikwissenschafter – veranschaulichen die Bedeutung des 19. Jahrhunderts für uns und seine Wirksamkeit in unsere Zeit hinein an einigen wichtigen Problemen.

Band 6

Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink
144 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 120.–, DM 18.50.



Neuauflage, Band 8

Rudolf Zinhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

2. Auflage, 188 Seiten Text, 2 Karten (davon eine Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, ca. öS 140.–, DM 21.–.

Dieser Band bietet neben einem ausführlichen Überblick über die Geschichte der Kirche im Raume des Bistums für jeden wichtigen Zeitabschnitt wenigstens einen Aufsatz, der die betreffende Periode gleichsam exemplarisch darstellt.

Band 7

Günter Rombold

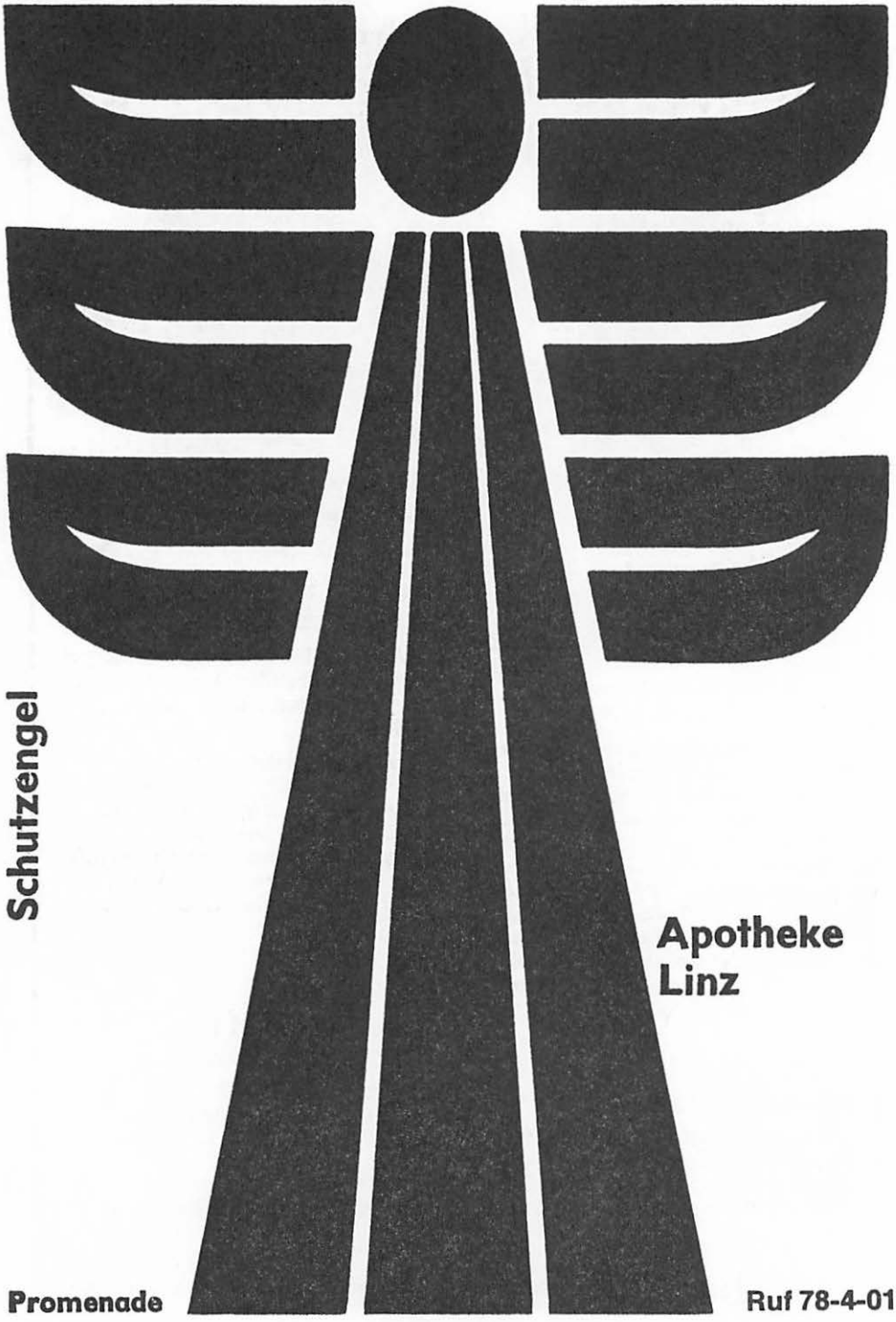
Kunst – Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst
96 Seiten Text, 12 Seiten Bilder, vierfarbiges Titelbild, kartoniert, öS 128.–, DM 20.–.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

32/77/40

Oberösterreichischer Landesverlag



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