Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Lenzenweger: Drei-Päpste-Jahr 1978
J. Marböck: Dimensionen des Menschseins in den Psalmen
J. Finkenzeller: Überlegungen zur Theologie der Befreiung
W. Zauner: Der eine Glaube und die vielen Theologien
K. Lüthi: Das Eheverständnis des Protestantismus
E. Wilhelm: Zur Frage der Interkommunion
H. Heimerl: Erstbeichtalter und Beichtfreiheit
F. Valentin: Neue Heilsbringer?
G. Roth: Besessenheit oder psychiatrische Erkrankung?

127. Jahr 1979 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1979

	Abhandlungen	Seite
Josef Lenzenweger:	Drei-Päpste-Jahr 1978	3
Johannes Marböck:	Dimensionen des Menschseins in den Psalmen	7
Josef Finkenzeller:	Überlegungen zur Theologie der Befreiung	15
Wilhelm Zauner:	Der eine Glaube und die vielen Theologien	25
Kurt Lüthi:	Das Eheverständnis des Protestantismus	33
	Pastoralfragen	
Erich Wilhelm:	Zur Frage der Interkommunion	45
Hans Heimerl:	Erstbeichtalter und Beichtfreiheit	49
Friederike Valentin:	Neue Heilsbringer?	54
Gottfried Roth:	Besessenheit oder psychiatrische Erkrankung?	59
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	63
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	66
	Buchbesprechungen	69
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Sozialwissenschaft, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Liturgik, Spiritualität.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Finkenzeller, Univ.-Prof., D-8 München 60, Neideckstr. 45.
DDr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8301 Lassnitzhöhe, Hauptstr. 22.
Dr. Kurt Lüthi, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Grashofgasse 3, Stiege 1.
Dr. med. Gottfried Roth, A-1140 Wien, Stockhammergasse 7.
Dr. Friederike Valentin, Referentin, A-1010 Wien, Stephansplatz Nr. 6/VI. Erich Wilhelm, Pfarrer, A-1010 Wien, Dorotheergasse 18.
Dr. Wilhelm Zauner, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Kaplanhofstraße 16.

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

127. Jahrgang 1979

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

DIVINA PROVIDENTIA

E COETU CARDINALIUM ELECTO

PAPAE JOANNI PAULO SECUNDO

ORIUNDO E GENTE POLONA

NIMIS CURSU TEMPORUM AFFLICTA

SEMPER VERO FIDELI

TAM ECCLESIAE QUAM PATRIAE

OPTIMA QUAEQUE SANCTA AC FAUSTA

APPRECAMUR

DEVOTIS CORDIBUS FILIORUM

FUSIS AD DOMINUM PRECIBUS

ECCLESIAM SPIRITU SUO SANCTO

GUBERNANTEM ET PROTEGENTEM

VERSUS MUNDI FINEM

JOSEF LENZENWEGER

Drei-Päpste-Jahr 1978

Kurzpontifikate – Zahl der Päpste – Frühere Drei-Päpste-Jahre

Allzu plötzlich und völlig überraschend ist der uns binnen so kurzer Zeit ans Herz gewachsene Papst Johann Paul I. nach 33 Tagen Dienst an der höchsten Stelle der Kirche aus unserer Mitte gerissen worden. Er war sympathisch, als er den Tragstuhl, die Sedia gestatoria, abschaffte, denn diese Maßnahme war ein Ausdruck seiner ungeheuchelten Bescheidenheit, mit der er alles Herrscherlich-Prunkhafte, das im Laufe der Zeit in das Papstzeremoniell eingeströmt war, nach Kräften abzubauen versuchte. Die Zurücknahme dieser Anordnung nach ein paar Tagen war ebenso imponierend, ein Akt der Demut: er ließ sich von den Gründen der anderen „überwinden". Er war ein Mann, der bereit war, mit sich reden zu lassen, so sehr er auch selber wußte, was er wollte. Das hat er bereits mit seinem Papstnamen gezeigt und vielleicht aus der Beschäftigung mit Rosmini gelernt.

Innerhalb kurzer Frist haben die Kardinäle durch die rasche, ja überraschende Wahl eines Nichtitalieners ein Zeichen der trotz aller Vielfalt der Meinungen doch in sich geschlossenen Gesamtkirche gesetzt. Johann Paul II., der Papst aus Polen (einem Lande, mit dem sich Österreich seit Jahrhunderten befreundet weiß), trat an die Spitze der Kirche und gewann sofort ebenfalls die Zuneigung seiner Zeitgenossen. Die besondere Verehrung, die er anläßlich seiner Amtseinführung gegenüber Kardinal Stefan Wyszynski an den Tag legte, fanden wir natürlich, die gegenüber Kardinal Josef Slipyi, dem Großerzbischof von Lemberg, besonders eindrucksvoll. Man muß nur an das Verhältnis Polen – Ukrainer in der Geschichte denken.

Selbstverständlich steigen nach dieser Wahl Erinnerungen an Papst Hadrian VI. auf. Das Grab dieses vorletzten Nichtitalieners in der Nachfolge Petri finden wir in der Kirche Santa Maria dell'Anima in Rom. Es trägt die melancholische Inschrift: „Proh dolor, quantum refert, in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat".

Kardinal Wilhelm van Enckevoirt (gestorben 1534 VII 19) hat dem Papst das Grabdenkmal errichten lassen (die jeweils vom Papst ernannten Kardinäle haben nach alter Gewohnheit dieses zu stiften). Enckevoirt war jener mit dem Papst befreundete Kardinal, gegen dessen Bestellung die anderen Purpurträger ernste Schwierigkeiten erhoben hatten. Es war aber nicht das einzige Mal, daß die Kurialen, durchdrungen und verdorben von einer allzu weltlichen Renaissance-Gesinnung, dem mit 63 Jahren zur höchsten Würde Gelangten entgegentraten. Vielleicht war es Hadrians Fehler gewesen, daß er in zu kurzer Zeit Unmögliches von ihnen wollte. Mit ihm war ja tatsächlich ein Mann der Reform an die Spitze eines reformfeindlichen Apparates gekommen[1].

Nach dem Aufbruch des Vaticanum II in unserer Kirche tragen wir die Hoffnung in uns, daß für Johann Paul II. nicht gelten wird, was der Geschichtsschreiber der Päpste, Ludwig von Pastor, für Hadrian feststellte: „Als völlig Fremder war er nach Rom gekommen: als solcher ist er dort gestorben. Mehr oder minder war er für die Ausführung seiner edlen Absichten und großen Pläne doch auf die Italiener angewiesen, zu denen er kein rechtes Verhältnis finden konnte ... Ein Fremder, umgeben von fremden Vertrauten, konnte sich der niederländische Papst in der neuen Welt, die ihm in Rom entgegentrat, nicht zurechtfinden"[2].

---

[1] Vgl. *Else Hocks*, Der letzte deutsche Papst, Freiburg i. B. 1939, sowie *Erwin Iserloh* in: Hb. d. Kirchengeschichte, hg. von *Hubert Jedin*, IV, Freiburg i. B. 1967, 106–114, und *R[ichard] Post* in: LThK IV, Freiburg i. B. ²1960, Sp. 1309.

[2] Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters IV/2, Freiburg ¹³1955, 86 f.

Die Wahl von Karol Wojtyla zum Papst und die kurze Dienstzeit seines Vorgängers Albino Luciani rufen die Kirchengeschichte auf den Plan: Wie viele Päpste gab es, die ebenfalls nur einen Monat oder kürzer regierten[3]? Haben wir nun wirklich den 264. Nachfolger des Apostels Petrus[4]? Hat es vorher schon einmal ein Drei-Päpste-Jahr gegeben?

*

Bevor wir Antworten auf diese Fragen zu geben versuchen, müssen wir eine Vorbemerkung anbringen. Erst seit dem Pontifikate Leos VII. (936 I 3 — 939 VII 13) sind die genauen Daten der Regierung der Päpste mit Monat und Tag gesichert[5]. Für das Saeculum obscurum fehlen diese vielfach, während in der Zeit vorher nähere, aber nicht immer gesicherte Angaben bereits mit Papst Pontian (230 VII 21 — 235 IX 28; der ebenso wie sein Konkurrent Hippolyt — der Patron des Bistums St. Pölten — in der Verbannung starb) beginnen und bis einschließlich Formosus (891 IX 19 — 896 IV 4) heraufgeführt werden.

Wenn wir die letzten tausend Jahre zurückblättern, so gab es in dieser Periode einen Papst, der bereits nach einem Tag zurückgetreten ist, nämlich Zölestin II. (erwählt 1124 XII 15). Er verhinderte durch seine einsichtsvolle Nachgiebigkeit ein Schisma[6]. Sechs Päpste aber wurden schon innerhalb eines Monats durch den Tod wieder von ihrem Amt abberufen. Uns steht Damasus II. (1048 VII 17 — VIII 9), der frühere Bischof Poppo von Brixen, als deutschsprachiger Reformpapst besonders nahe. Zölestin IV. (1241 X 25 — XI 10) hat nur sechzehn Tage regiert. Er war der erste Papst, der in einem Konklave erwählt wurde. Dieses war den Kardinälen allerdings unter entwürdigenden Umständen, einschließlich körperlicher Züchtigung, durch den römischen Senator Matteo Rosso Orsini aufgezwungen worden[7].

Im 16. Jh. gab es sehr kurze Zeit regierende Päpste. Pius III. (1503 IX 22 — X 22), der ebenso wie sein gleichnamiger Papstonkel die Pfarre Irdning in der Steiermark innegehabt hat, stammte aus dem Geschlecht der Piccolomini. Auf ihn richtete sich zwischen den Pontifikaten der verweltlichten Päpste Alexander VI. (1492 VIII 11 — 1503 VIII 18) und Julius II. (1503 X 31 — 1513 II 21) die Hoffnung der Kirche. Auch Marzell II. (1555 IV 9 — V 1) — er war zuvor einer der Präsidenten der ersten Periode des Trienter Konzils — hat in der Gegenwart Beziehungen zu Österreich. Die heute in unserem Lande noch lebende Familie der Grafen Spannocchi hat ihn im 16. Jh. adoptiert. Mit ihm war die Reformpartei an der Kurie zum Durchbruch gekommen. Urban VII. (1590 IX 15 — 27), ein Papst der Armen, starb bereits nach 12 Tagen an der Malaria. Der letzte, leider auch der Prunksucht verfallene Vertreter des Hauses Medici als Papst war Leo XI. (1605 IV 1 — 27).

Blicken wir in das erste Jahrtausend zurück, so müssen wir uns bei unserem Bericht bereits einige Zurückhaltung auferlegen. Von Bonifaz VI. wissen wir, daß er im April 896 erwählt wurde und schon nach 15 Tagen verstarb. Sein dritter Nachfolger Theo-

---

[3] S. z. B. *Andreas Unterberger*, Zwischen Erneuerung und Adelskämpfen, Die zwölf Päpste, die nur einen Monat regierten, in „Die Presse" vom 30. 9. / 1. 10. 1978, 2.

[4] Fast in allen Zeitungen konnte man diese Angabe lesen, die offenbar von einer gemeinsamen Quelle abgeschrieben wurde; die kirchlichen Amtsblätter Österreichs haben sich jedoch vorbildlicherweise von dieser Ungenauigkeit ferngehalten; auch der offizielle Annuario Pontificio unterläßt die Zählung offenbar bewußt.

[5] Die exakteste Zusammenstellung der Papstliste stammt von *Amato Pietro Frutaz*, der in den Artikeln „Antipapa" und „Papa" in ECatt I, Roma 1949, col. 1483—89, bzw. IX, Roma 1952, col. 752—767, genaue Angaben bringt, die auch im vorhergehenden und folgenden immer benützt werden.

[6] Vgl. *Piero Gritti*, Osservazioni sull' elezione papale di 1124 (Onorio II), ungedr. Dissertation der Herz-Jesu-Universität Mailand 1970, u. *Pier Fausto Palumbo*, Lo scisma del MCXXXX, Roma 1942, bes. ab pag. 152.

[7] *Franz Xaver Seppelt*, Geschichte der Päpste III, München 1956, 450 f.

dor II. ist im Dezember 897 als Papst bezeugt. Beide verwalteten das Erbe Petri in einer Zeit stürmischer Auseinandersetzungen für und wider die Spoletaner, eine Adelspartei, die die Päpste zu willfährigen Instrumenten degradieren wollte[8]. Für den Syrer Sisinnius (708 I 15 – II 4) sind ebenfalls noch genauere Daten vorhanden. Unsicheres Gelände betreten wir wieder mit Valentin. Nach dem Liber pontificalis hat er von August bis September 827 40 Tage regiert[9] (was zuverlässiger erscheint), während Einhard, der Biograph und Schwiegersohn Karls des Großen, in seinen Annalen schrieb, daß es kaum ein Monat gewesen sei[10].

Bei Angabe der Regierungszeit von drei weiteren Päpsten müssen ebenfalls Fragezeichen angebracht werden. Der Priester Stephan (II.) wurde um den 16. März 752 als Nachfolger des durch die Auskunft an Pippin berühmt gewordenen Papstes Zacharias (741 XII 10 – 752 III 15) legitim erwählt, starb aber bereits einige Tage danach, ohne in sein Amt eingeführt und zum Bischof geweiht worden zu sein. Da er längere Zeit als Stephan II. in der Papstreihe mit aufgeführt wurde (im Annuario Pontificio bis 1960) ergab sich ein Durcheinander bei der Ordnungszahl der Stephan-Päpste, das bis heute in manchen Darstellungen der Kirchengeschichte noch spürbar ist.

Erwähnt wird in diesem Zusammenhang manchmal auch (wohl zu Unrecht) Leo V., der im Juli 903 erwählt, aber schon im September durch einen normal unter die Gegenpäpste eingereihten Christoph beseitigt und schließlich im Jänner 904 umgebracht wurde. Das gleiche gilt für Anastasius Bibliothecarius, einen römischen Priester, der im August 855 unter dem Einfluß Kaiser Ludwigs II. (855–875) gegen den legitimen Papst Benedikt III. (855 VII – 858 IV 17) aufgestellt, ein Monat später jedoch verjagt wurde. In voller Harmonie mit seinem Konkurrenten und dessen Nachfolgern war er dann hauptsächlich als Archivar und Bibliothekar der römischen Kirche bis zu seinem Tode (um 879) tätig[11].

Neben diesen sehr kurzen Pontifikaten (von weniger als einem Monat) gibt es noch 25 Päpste, die kürzer als ein Jahr regierten (Alexander V., der 1409 VI 26 in Pisa Erwählte, wird dabei allerdings mitgezählt). Klemens II. (1046 XII 24 – 1047 X 9) ist als Suitger von Bamberg bekannt. Im Dom dieser Stadt, deren Bistum er bis zu seinem Lebensende beibehielt, hat er auch seine letzte Ruhestätte gefunden[12]. Zölestin V. lebt in der Erinnerung fort als der Papst der redlichen Einfalt und ungeheuchelten Frömmigkeit, der seine mangelnden Fähigkeiten demütig erkannte und daraus den Schluß zog, es sei am besten zurückzutreten (1294 VII 5 – XII 13, † 1296 V 19)[13].

*

Ebenso große Vorsicht wie bei Angabe der Regierungszeit der Päpste ist auch bezüglich deren Zahl am Platze[14]. Zunächst muß einmal die Doppelnamigkeit berücksichtigt werden, die wir in den alten Papstlisten schon bei der Aufzählung von Kletus und Anaklet (76–88) beachten müssen. Ebenfalls unklar ist, ob es sich bei Marzellin (296–304) und Marzell I. (308–309) nicht um ein und dieselbe Persönlichkeit handelt. Dazu kommt die Tatsache, daß wir von einigen Päpsten nicht genau wissen, ob sie als legitim anzusehen sind oder nicht. Das Problem ergibt sich z. B. bei der Nachfolge des

---

[8] *Eugen Ewig* in: Hb. d. Kirchengeschichte III/1, Freiburg 1966, 172–178.
[9] Duchesne, LP II, 71 f. [10] MG SS I, pag. 216.
[11] *Ewig*, a. a. O., 161 f, 168, 193, u. *Franz Xaver Seppelt*, Geschichte der Päpste II, München ²1955, 229–233, 243, 278, 289 f, 297.
[12] *Th[eodor] Schieffer*, Art.: Clemens II in: LThK II, Freiburg ²1958, Sp. 1223; dort auch weiterführende Literatur.
[13] Vgl. dazu u. a.: Nicht nur *Ignazio Silone*, L'avventura d'un povero Christiano, ed. Mondadori ¹⁰1970, sondern auch *G. Marchetti - Longhi*, Fù „Vitaldo" il „Gran Rifiuto"?, in: Società Romana di Storia Patria XCI (1968), pag. 57–100; *Friedrich Schneider*, Der große Verzicht Cölestins, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 33 (1954), 212–214, u. *Friedrich Baethgen*, Der Engelspapst, Leipzig 1943.
[14] S. meinen Aufsatz „Die Zahl der Päpste" in: ThPQ 104 (1956), 230–235.

lebenslustigen Benedikt IX. (1032–1044/45) durch Gregor VI.; ferner bei einer Wahl, der die Ordination zum Bischof und die Einführung ins päpstliche Amt nicht folgen konnten. Wir haben schon Stephan im Jahre 752 erwähnt.
Es gibt Beispiele für Nachfolger bei zuvor nicht kanonischer Absetzung der Vorgänger. Vor allem sind jene Probleme zu nennen, die sich aus den beiden Wahlen vor genau 600 Jahren ergaben. Damals haben doch beinahe dieselben Wähler in einem Jahr zweimal verschiedene Päpste gewählt: zuerst Urban VI. und dann Klemens VII.[15]. Dies führte zum großen abendländischen Schisma, in dem es schließlich drei Päpste gab. Erst auf dem Konzil von Konstanz konnte die Einheit wieder hergestellt werden.
In der Burg Ottenstein bei Zwettl finden wir Papstmedaillons aus der 2. Hälfte des 17. Jhs.[16]. Sie gehen offenbar auf Leopold Josef Grafen von Lamberg zurück, der damals Inhaber der Burg und längere Zeit als außerordentlicher kaiserlicher Botschafter an den päpstlichen Hof abgeordnet war. Ein Bild zeigt einen Papst Donus II., der vor Benedikt VII. (974–983) eingereiht ist. Donus verdankt seine Existenz mittelalterlichen Chronisten, die aus einem Papst Dom(i)nus Papa (Benedictus), also dem Herrn Papst Benedikt, einen Papst Donus und einen Papst Benedikt gemacht haben[17].

*

1978 ist ein Drei-Päpste-Jahr, wie man in Nachbildung des Wortes Drei-Kaiser-Jahr (1888) sagen kann. Schon viermal in der Papstgeschichte hat es tatsächlich ein solches gegeben. 896 folgte auf Papst Formosus († IV 4) der schon erwähnte Bonifaz VI., dessen Nachfolger im Mai desselben Jahres der durch das schreckliche Leichengericht unrühmlich bekannt gewordene Stephan VI. wurde[18]. Im Jahr darauf starb auch er (August), es wurden 897 noch Papst Roman und Theodor II. erwählt. Erst etwa 700 Jahre später wiederholte sich eine ähnliche Aufeinanderfolge. Der berühmte Sixtus V. († 1590 VIII 27), unter dem die Kuppel des Petersdomes erbaut worden war, hatte Urban VII. zum Nachfolger (1590 IX 15), der so rasch starb (1590 IX 27), daß noch im selben Jahr Gregor XIV. erwählt wurde (1590 XII 5). Schließlich können wir für 1605 noch eine gleiche Beobachtung machen. Klemens VIII. († III 3) war der Vorgänger Leos XI. (IV 1 – IV 27), und Paul V. (V 16) wurde sein Nachfolger, jener Papst, unter dem die Fassade der Peterskirche aufgeführt wurde, wie die Inschrift noch heute stolz verkündet.
Es gab aber nicht nur Drei-Päpste-Jahre, sondern einmal in der Geschichte auch ein Jahr, in dem vier Päpste hintereinander an der Spitze der Kirche gestanden sind. Gregor X., der nach der langen Sedisvakanz infolge der energischen Maßnahmen des Stadtkapitäns von Viterbo (er ließ den Kardinälen einfach das Dach des Konklave-Palastes abdecken)[19] gewählt worden ist (1271 IX 1), war am 10. Jänner 1276 verstorben. Es folgten ihm Innozenz V. (I 21 – VI 22), Hadrian V. (VII 21 – VIII 18) und schließlich der bisher einzige Portugiese und der einzige Arzt als Papst: Johann XXI. (IX 8). Er stürzte mit dem von ihm an den Papstpalast zu Viterbo angebauten Balkon in die Tiefe und fand so wegen seiner naturwissenschaftlichen Interessen einen verdienten Tod, wie „freundliche" Zeitgenossen meinten[20].

*

Die Drei-Päpste-Jahre lenken unseren Sinn auf die Gegenwart zurück. Mit Dank an Gott für das Pontifikat Johann Pauls I., der während seiner 33 Tage Papsttum einige

---

[15] S. meinen Aufsatz „Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378", in: ThPQ 126 (1978), 316–325, und neuestens *Marc Dykmans:* La troisième élection du pape Urbain VI. In Archivum historiae pontificiae 15 (1977), 217–264, der mir leider bei der Abfassung des eben genannten Artikels noch nicht bekannt war.
[16] *Elga Lanc,* Die romanischen Wandmalereien in der Burgkapelle Ottenstein, Maria-Enzersdorf-Südstadt, o. J.
[17] S. meinen Aufsatz „Die Zahl der Päpste", in: ThPQ 104 (1956), 233.
[18] *Ewig,* a. a. O., 176 f, u. *Seppelt,* a. a. O., 341 f. [19] Ebd., 521. [20] Ebd., 542.

Zeichen gesetzt hat, hinter die ein neuer Papst nicht mehr zurück kann, verbinden wir die Bitte um den Segen für seinen gleichnamigen Nachfolger. Mit seinem Namen wollte er offenbar von vornherein zeigen, welche Richtung er zu gehen gesonnen sei.

JOHANNES MARBÖCK

Dimensionen des Menschseins in den Psalmen

Zur Bedeutung des Psalmengebetes

Inmitten der ständig steigenden, ja unübersehbar gewordenen Flut zeitgenössischer Gebets- und Meditationsliteratur haben die Psalmen des ATs, die uralten Lieder und Gebete Israels, nicht nur ihren Platz behauptet, sondern wie es scheint, als fruchtbarer Impuls gewirkt. Psalmenmeditationen und Versuche von Neuschöpfungen bzw. Nachdichtungen[1], gewiß oft recht unterschiedlicher Qualität, legen dafür Zeugnis ab. Persönliche Erfahrungen aus mehrjähriger Bibelarbeit mit verschiedensten Kreisen haben mir ergänzend zum wissenschaftlichen Umgang mit diesen Texten bestätigt, wie viele Psalmen immer noch unmittelbar und gültig zum Menschen zu sprechen vermögen.
Überdies hat die literarische Gattung des Psalms weit über die Grenzen der christlichen Kirchen und des Judentums hinaus, für die die Psalmen zum religiösen Erbe gehören, inspirierend auf die deutschsprachige Lyrik unseres Jahrhunderts gewirkt, wie die im Herbst 1978 von Paul Konrad Kurz herausgegebene Sammlung von etwa 250 Psalmengedichten beeindruckend zu zeigen vermag[2]. Bert Brechts Wort „Ich muß noch einmal Psalmen schreiben" vom Jahr 1920 hat über Gottfried Benns ‚Sela-Psalmenende' vom Jahr 1954 bis in die Gegenwart den Sieg davongetragen, sei es auch oft im Anti- und Protestpsalm.
Das ‚Gotteslob', das Gebet- und Gesangbuch der deutschsprachigen Bistümer, bietet den Gemeinden neuerdings eine reiche Auswahl von Psalmentexten und Psalmenliedern für ihre Gottesdienste an. Diese Tatsache sowie das neue Brevier, dessen Grundstock der *Psalter* bildet, mag Anlaß sein, dem Geheimnis der *Lebenskraft* dieser Lieder und damit auch ihrer *Bedeutung* für unser Beten nachzufragen, für das Gebet des einzelnen wie für das gemeinschaftliche und öffentliche Beten der Kirche[3].

---

[1] Z. B.: *Gutl, M.*, Loblied vor der Klagemauer, Graz 1978; *ders.*, Der tanzende Hiob, Graz ²1976; aus der Fülle solcher Versuche sei ferner nur verwiesen auf: *Schneider, S.*, Dich suchen wir. Psalmengebete, Würzburg 1972; *ders.*, Denn du bist da, Würzburg 1973, sowie auf *G. Ebelings* gehaltvolle „Psalmenmeditationen", Tübingen 1968.

[2] *Kurz, P. K.* (Hg.), Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, Freiburg 1978; vgl. *Kurz:* Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm. Psalm und Lyrik im 20. Jahrhundert, in: *Bachl G.* und *Schink, H.* (Hg.), Gott in der Literatur, Linzer Phil. Theol. Reihe 6, Linz 1976, 155—185; *ders.*, Der Psalm, die vergessene literarische Gattung, Orientierung 42 (1978) 162—165.

[3] Für Psalmenliteratur vgl. die Überblicke: *Marböck, J.*, Israels Gotteslob. Hinweise auf Psalmenliteratur seit 1960, ThPQ 120 (1972) 247—255; *Gerstenberger, E.*, Literatur zu den Psalmen, Verkündigung und Forschung 17 (1972) 82—99; *ders.*, Zur Interpretation der Psalmen, ebd. 19 (1974) 22—45. — Aus der seither erschienenen Literatur sei nur das überaus informative Bändchen von Becker genannt: *Becker, J.*, Wege der Psalmenexegese, SBS 78, Stuttgart 1975 (abgek. Becker, Psalmenexegese) sowie die Neubearbeitung des monumentalen Kommentars: *Kraus, H. J.*, Psalmen, BKAT XVI/1 u. 2., 5. grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage, Neukirchen 1978, die in dieser Zeitschrift noch ausführlicher vorgestellt wird (abgek. Kraus, BKAT XVI⁵). Wer vor den Bänden von Kraus zurückschreckt, sei verwiesen auf die gehaltvolle u. knappe Erklärung von *Deißler, A.*, Die Psalmen, Düsseldorf 1977 (1964) (Rez. ThPQ [1977] 414); sowie auf *Groß, H.*, Psalmen, Geistliche Schriftlesung, Düsseldorf 1979.

Den Grund dafür, daß die Psalmen sich auch in der äußersten Herausforderung des Glaubens und Betens in den Konzentrationslagern der NS-Zeit bewährt haben, wie z. B. Aufzeichnungen D. Bonhoeffers oder die Erinnerungen von Manes Sperber[4] zeigen, und wohl auch in der Not des Glaubens und Betens unserer Tage hilfreich bleiben dürften, möchte ich so formulieren: in den *Psalmen* kommen unersetzliche *Dimensionen unseres Menschseins* von einer ganz großen menschlichen Breite und Tiefe zu Wort[5]; und dies deshalb, weil sich dort die glaubende Gemeinschaft Israels aber auch der einzelne *vor Gott* aussprechen, in der ganzen Spannweite menschlicher Erfahrungen und in der ganzen Vielfalt menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten. *In der Existenz vor Gott,* im Rühmen des Namens Jahwes *profiliert sich das Bild des Menschen,* in seiner Würde und Größe (wie z. B. Ps 8) aber auch in seinen Abgründen (wie im De profundis Ps 130).

Von den vielen Aspekten des Menschen, wie er in den Psalmen Israels begegnet, sollen im folgenden nur einige zu Wort kommen, an denen deutlich wird, wie sehr dort Menschsein und Gebet zusammengehören — als Herausforderung auch für uns: Die Psalmen reichen hinein in die Gebetsgeschichte der Menschheit; sie sind Äußerungen des schöpferischen und musischen Menschen; sie umfassen die Spannungen seiner Existenz zwischen Lob und Klage, zwischen Vergangenheit und Zukunft; sie sind Ausdruck der kultisch-feiernden Gemeinschaft; sie sind schließlich zum Gebet Jesu, des menschgewordenen Gottessohnes, und zum Gebet seiner Kirche geworden, die diese Anliegen des Menschen bewahren und weitertragen soll. Neubelebung des Psalmengebetes und Gebetserziehung, die ihren Maßstab an den Psalmen nimmt, besser, immer wieder nehmen sollte, kann so zum echten Dienst am gefährdeten Menschen werden[6].

1. Die Psalmen — eine Brücke zum Beten der Menschheit

Es scheint mir vorerst bedeutsam, daß in den Psalmen der atl Bibel ein Stück aus dem alten und mächtigen Strom der Gebetsgeschichte der Menschheit bis heute weiterlebt; d. h. diese Lieder Israels stellen eine lebendige Kontinuität, ein Brücke zum betenden Menschen überhaupt dar, zum Menschen außerhalb der Bibel und längst vor der Bibel. Bereits durch ihren *Entstehungsraum* stehen die Psalmen im Lebensraum und in der Geschichte des Menschen im Vorderen Orient, zwischen den Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens vom 3. bis zum 1. Jahrtausend v. Chr.[7] Auch *Formen* und Eigenheiten der Dichtung, ja einzelne Motive und sprachliche Formulierungen reichen zurück in diese Umwelt des betenden Menschen Israels, wenn z. B. König Gudea von Lagasch

---

[4] *Bonhoeffer, D.,* Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. *E. Bettge,* Siebenstern TB 1, München/Hamburg ^{5}1968; *Sperber, M.,* Die Wasserträger Gottes, Wien 1974, 49.

[5] So das vielzitierte Wort von *Rilke:* „Der Psalter ist eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein." Der marxistische Religionsphilosoph *M. Machovec* nennt die Psalmen ein „unvergleichliches Lehrbuch der Artikulation verschiedenster innerer Spannungen", in: *Schultz, H. J.* (Hg.). Sie werden lachen, die Bibel, Stuttgart 1975, 26.

[6] Nicht umsonst begegnet dort, wo heute ernsthaft vom Gebet die Rede ist, immer wieder der Rekurs auf Spannweite und Modell der Gebetstradition der Psalmen, vgl. z. B. *Metz, J. B. / Rahner, K.,* Ermutigung zum Gebet, Freiburg - Basel - Wien, 1977, 18—21; *Balthasar, H. Urs von,* Christliches Beten — Beten in der Kirche, HK 32 (1978) 402—407, bes. 404, sowie das Gespräch mit *J. B. Metz,* in HK 32 (1978) 125 ff.

[7] S. dazu die wertvollen Textsammlungen von *Falkenstein, A. - von Soden, W.,* Sumerisch-akkadische Hymnen und Gebete (abgek. SAHG), Zürich 1953; *Assmann, J.,* Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975, sowie die Auswahl bei *Beyerlin, W.* (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen, 1975 (abgek. Beyerlin, Textbuch). — Für das Verständnis der Bildersprache der Psalmen überaus empfehlenswert ist das nun in einer preiswerten Ausgabe vorliegende Werk von *Keel, O.,* Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich - Neukirchen, Studienausgabe, ^{2}1977 (abgek. Keel, Bildsymbolik), vgl. Rez. ThPQ 126 (1978) 291 (Jaroš).

(ca. 2050 v. Chr.) vor der Gottheit bekennt: ‚Ich habe keine Mutter – du bist meine Mutter, ich habe keinen Vater – du bist mein Vater... Du bist ein breiter Schirm, deinen Schatten will ich ehrfürchtig verehren'[8].
Akkadische Klagepsalmen mit ihrer Bitte um Sündenlösung reichen z. T. nahe an das Ethos atl Bußpsalmen heran; so heißt es in einem Gebet an Ninurta: ‚Du fassest die Hand des Schwachen, erhörst den, der ohne Kraft ist; den, der schon zur Unterwelt hinab mußte, bringst du zurück. Wer Sünde hat, dessen Sünde tilgst du, wem sein Gott zürnt, dem schaffst du alsbald Versöhnung... Getreulich blicke auf mich und höre meinen Anruf; mein Flehen nimm an und nimm entgegen meine Bitte!'[9] Der Schöpfungspsalm 104 erinnert mehrfach an den Hymnus Echnatons an Aton, die aufgehende Sonne. Ein persönliches Gebet der Ramessidenzeit an Amun läßt den Hirtenpsalm 23 anklingen. ‚Amun, du treibst mich Hungrigen zur Speise, denn Amun ist ja ein Hirte, ein Hirte, der nicht müßig ist'[10]. Und Ps 29 über Gottes Herrlichkeit im Gewittersturm stellt wahrscheinlich die israelitische Bearbeitung eines kanaanäischen Psalmes dar[11]. Auch ohne näher auf Probleme des religionsgeschichtlichen Vergleiches einzugehen, scheint mir die Feststellung der Bedeutsamkeit des Phänomens erlaubt, daß unser Psalmengebet am Vorabend des 3. nachchristlichen Jahrtausends z. T. Überlieferungen des betenden Menschen des 3. vorchristlichen Jahrtausends lebendig weiterträgt. Wir begeben uns beim Vollzug der Psalmen in einen nicht abgerissenen Strom menschheitlichen Betens, der schon ungeheuer vieles vor das Geheimnis Gottes getragen hat, wie immer auch Menschen dieses Geheimnis zu benennen versucht haben.

2. Die Psalmen – Ausdruck des musischen Menschen

Bereits von ihrer Vorgeschichte her gehört es zu den Psalmen, daß sich der Mensch vor Gott in seiner schöpferischen und künstlerischen Dimension äußert, d. h. seinem Ausdruck vor Gott im Lob und selbst noch in der Klage etwas von der Kraft und Dichte, aber auch vom Glanz des künstlerischen Wortes geben möchte[12].
Charakteristika des dichterischen Wortes in der Sprache des Alten Orients und der Bibel sind vor allem Parallelismus, Bildersprache und Rhythmus. – Im sog. *Parallelismus*, der Wiederholung eines Gedankens, positiv (Ps 19, 2), negativ (Ps 1, 6) oder weiterführend (Ps 92, 10) versucht der altorientalische Mensch, sich der immer größeren, nie völlig zu umfassenden Wirklichkeit von mehreren Seiten her zu nähern. Wir würden diesen Versuch des Erfassens der Wirklichkeit, die uns westlichen Menschen Geduld und Hörsamkeit abfordert, heute vielleicht meditativ nennen. Jedenfalls ermöglicht sie ein schrittweises Eindringen und Verweilen bei Text und Sache, wie etwa der nur in Abschnitten zu ‚buchstabierende' Ps 119, eine Art atl „Rosenkranz" über Gottes Wort.
Die gewiß oft fremde und schwierige *Bildersprache*[13] ermöglicht Anschaulichkeit und Dichte, aber auch Allgemeingültigkeit und damit die Möglichkeit der Identifikation wie z. B. die zeitlos gültige Verdichtung und Sammlung von Bildern für Gefährdung und Zuflucht in Ps 18, 2–7. 17–20. 29; 22, 13–22; 91 u. a. – Neben den Elementen von Refrain und Strophenbildung (vgl. Ps 42, 6. 12; 43, 5; 80, 4. 8. 20) gibt vor allem der *Rhythmus* den Texten oft ihr unverwechselbares Gepräge und vermittelt die innere

[8] *Beyerlin*, Textbuch 137. [9] SAHG, 315. [10] *Beyerlin*, Textbuch, 66.
[11] Zuletzt *Kraus*, BKAT XVI/1[5], 378 ff.
[12] Zum künstlerischen und ästhetischen Aspekt der Psalmen vgl. vor allem *Füglister, N.*, Das Psalmengebet, München, 1965. Füglister zitiert dort S. 160 ein m. E. sehr bedenkenswertes Wort Urs v. Balthasars über die Verächter der Schönheit: „Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, daß er – heimlich oder offen zugestanden – schon bald nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann."
[13] Vgl. die Ausführungen bei *Keel*, Bildsymbolik, 8 f.

Bewegung des Psalmes wie der Aufruf in Ps 114, der die ganze Schöpfung in den Tanz der aus Ägyptens Knechtschaft Befreiten mithinein nehmen möchte, oder Ps 96, 11–13; 98, 7–9, wo Gottes endzeitliches Kommen die gebundene und stumme Schöpfung in Bewegung und zum Sprechen bringt, anders wiederum Rhythmus und Klage der Verbannten an den Wassern Babels in Ps 137.

Daß künstlerisches Wort auch zum *Lied* drängt, ist eigentlich selbstverständlich: Gott ist es, der den Mund der Heimkehrenden mit Jubel und Lachen füllt (Ps 126, 2). Ps 81, 3; 98, 5, vor allem Ps 150 bezeugen neben dem Vokabular des Singens und Jubelns Vielfalt und Symphonie der Instrumente beim Psalmengesang und -spiel. Man hoffte, Gott möge an diesem Singen, Dichten und Spielen vor ihm Freude haben (Ps 71, 22 f; 104, 33; 138, 1; 144, 9).

Dieser Ausdruck des musischen Menschen hat wiederum *Konsequenzen für den Vollzug* des Psalmengebetes:

– Psalmen wollen nicht in erster Linie Wissen über Gott vermitteln; sie aktivieren vielmehr alle seelischen Kräfte des Menschen für Gott. Sie setzen darum ein Minimum an innerer Empfänglichkeit und Bereitschaft des Menschen, auch für das Schöne, voraus.

– Psalmen als Dichtung brauchen jeweils einen Raum zur Wirkung: man darf sie beim Beten (Singen) nicht pausenlos und zahllos aneinanderreihen.

– Verschiedene Formen des Vortrages können diese Wirkung fördern: Rücksicht auf literarische Formen (Litaneiform in Ps 136; Refrain in Ps 42; 80; Zwiegespräch bzw. liturgischer Vorgang in Ps 15; 24 oder 95); Wiederholung eines zentralen Verses bzw. Wortes durch die Gemeinschaft, der besinnliche Vortrag eines Textes durch einen einzelnen (z. B. Ps 8; Ps 139); vor allem für das persönliche Beten bzw. den Vortrag ist manchmal Abwechslung in der verwendeten Übersetzung zu empfehlen[14].

– Schließlich sollte der Psalmenbeter nicht an sicher oft schwierigen Einzelformulierungen (Bitte um Vergeltung für die Feinde[15]) hängenbleiben, da immer die ganze Bewegung eines Textes zu sehen ist, die den Menschen erreichen möchte.

– Als Dichtung und Musik reichen die Psalmen auch hinein in Ausdruck und Haltung des betenden Menschen, die nicht übergangen werden dürfen. Zu diesem Ausdruck gehören nicht nur Rufen, Schreien, Seufzen, Stöhnen, Weinen, Klagen, Bitten, Lachen, Lob, Jubelruf und Schweigen, sondern auch das Sichniederwerfen, das Beugen der Knie in der Anbetung (vgl. Ps 95, 6 u. a.), das Händeklatschen (Ps 47, 1), der Tanz (Ps 30, 12) und die festliche Prozession (Ps 118, 19; 68, 26 f).

Vor Gott darf und soll sich der Mensch mit allen seinen Kräften äußern; die Liturgie hat die Fülle dieser Möglichkeiten längst nicht ausgeschöpft.

3. Der Mensch der Psalmen in der Spannung von Lob und Klage

Hinter den vielfältigen Ausdrucksformen der Psalmensprache steht der Mensch, der dort in der Spannung seiner Existenz mit ihren Höhen und Tiefen vor Gott zu Wort kommt: dies geschieht einmal in der Polarität von Lob und Klage. Beides, Lob als freieste und höchste, Klage als die menschlichste Ausdrucksform zeigen, wie sehr *Gebet* in den Psalmen nicht etwas Äußerliches, zum Menschen noch Hinzukommendes, als Pflicht zu Leistendes, sondern *Vollzug des Menschseins* selber ist[16], dem weithin beides verlorengegangen ist: die Fähigkeit des Lobens und Feierns wie der echten Klage und Trauer. Wesentlich für die Psalmen ist, daß beides *vor Gott* geschieht.

---

[14] Neben den von mir ThPQ 120 (1972) 247 f angeführten Ps-Übertragungen wäre z. B. noch hinzuweisen auf *Gerstenberger, E. / Jutzler, K. / Boecker, H. J.*, Psalmen in der Sprache unserer Zeit, Neukirchen - Vluyn 1973; sowie auf den Auswahlband: Die Gute Nachricht. Altes Testament, Stuttgart 1977.

[15] Zum Problem der Feindpsalmen s. *Keel, O.*, Feinde und Gottesleugner, Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969; *Dietrich, W.*, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, EvTh 36 (1976) 450–472.

1. *Psalmen als Lob.*

Die Überschrift zur Psalmensammlung *t*ehillim* — ψαλμοί — Preisungen, zeigt, wie Israel das Sich-Aussprechen vor Gott, selbst in seiner Not, im letzten als Lob verstanden hat. Das Halleluja — Lobet Jahwe, enthält *hillel* — rühmen, loben, ein Grundwort der Psalmensprache neben *hodah* — preisen, bekennen, danken und noch manchen anderen. — Loben gehört unaufgebbar zur Existenz des einzelnen und der Gottesdienstgemeinde in Israel, die immer wieder dazu aufgerufen wird: ‚Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt; Jahwe, sie gehen im Licht deines Angesichts!' (Ps 89, 16). — Wo dieses Lob aufhört, hört auch das Leben auf, für den einzelnen wie für die Gemeinschaft: ‚(Nur) die Toten loben Jahwe nicht.' (Ps 6, 6; 88, 11; Jes 38, 18 u. a.). *Loben* ist *Kennzeichen des Lebens:* ‚Leben, ja Leben das lobt dich!' (Jes. 38, 19; vgl. Ps 119, 175), ja es ist in Israel fast ein anderer Ausdruck für Glauben[17], ein Hinweis darauf, wie die Existenz im Raum und in der Wirklichkeit Gottes Kräfte des Lobes frei macht, Singen und Spielen ermöglicht (Ps 138, 1), ja selbst die Schöpfung einbezieht (Ps 96, 11—13; 98, 7—9; vgl. auch den Lobgesang der 3 Jünglinge im Feuerofen: Dan 3, 51—90). Lob ist Rückgabe des Glanzes und der Herrlichkeit des Gottes Israels: ‚Von dir kommt mein Lobpreis', bekennt Ps 22, 26 und Ps 89, 18: ‚Du bist ihre Schönheit und Stärke' (vgl. auch Ps 50, 2).
Der Lobpreis Israels in Hymnus und Danklied, aber auch darüber hinaus, enthüllt eine wesentliche Dimension der Existenz, wo der Mensch am freiesten ist: Loben als Staunen, als Reaktion auf eine überwältigende Erfahrung und als Zurückströmenlassen dieser Erfahrung. Solches Lob befreit aus eigener Enge, es macht die Entfaltung des anderen möglich (sollten wir nicht auch in der Kirche des öfteren Zeit haben für ein Wort der Anerkennung und des Lobes?). Lob Gottes hat eine unersetzliche *Funktion* auch *für die Existenz der Kirche* als Gemeinschaft, es sammelt die Glieder der Gemeinde, weg von der ewig fruchtlosen, humorlosen und ermüdenden Beschäftigung mit sich selbst, hin auf den gemeinsamen Herrn. Lob konstituiert Kirche von der Mitte her; nicht umsonst ist ihr dichtester Vollzug Eucharistie-preisende Danksagung, Gedenken seines großen Tuns an uns.

2. *Der klagende Mensch in den Psalmen*

In der *Klage*[18] begegnet der Mensch als der, der aus der Tiefe schreit (Ps 130, 1). Die geprägte Sprache und Form der Klagepsalmen leiht auch den *Leidenden und Hilflosen Wort und Sprache* und eröffnet ihnen die Möglichkeit, ihre Isolierung zu durchbrechen, wie Ps 102, 1 der Unglückliche seine Sorge vor Gott ausschüttet. Dies geschieht in den Psalmen (auch im Buch Ijob) in einer der christlichen Gebetstradition fast völlig verlorengegangenen (oder totgeschwiegenen?) Freiheit und Kühnheit: in der bitteren unbeantworteten Frage nach dem Warum der äußersten Verlassenheit des Menschen

[16] Diese Aspekte hat Cl. Westermann in einer Reihe von Arbeiten herausgestellt: *Westermann, Cl.*, Lob und Klage in den Psalmen, 5. erw. Aufl. von Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1977; *ders.*, Lob, Dank, Bitte in den Psalmen des Alten Bundes, ALW 15 (1973) 22—30; *ders.*, Anthropologische und theologische Aspekte des Gebetes in den Psalmen, LJ 22 (1973) 83—96.

[17] So *Westermann, Cl.*, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen, [4]1968, 26 und 120, im Anschluß an *Grimme, H.*, Der Begriff von hebräischem hōdāh und tōdāh, ZAW 58 (1940/41) 234—240.

[18] Zu den anthropologischen Aspekten der Klage im AT, bes. in den Psalmen, vgl. *Westermann, Cl.*, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: *Westermann*, Forschung am Alten Testament, ThB 24, München, 1964, 266—305; *ders.*, Das Loben Gottes in den Psalmen, [4]1968, 39—60; *ders.*, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: *Westermann*, Forschung am Alten Testament, GesSt II, München 1974, 250—268. — Zum Problem der Klagepsalmen in der atl Forschung s. *Becker*, Psalmenexegese.

(Ps 22, 2), des Preisgegebenseins des Volkes an die Gegner (Ps 74, 1); im hartnäckigen viermal wiederholten Pochen, wie lange denn solche Verlassenheit dauern soll, in Ps 13, 2–3. — Die Psalmenklage, auch die Klage im Ijobbuch, enthüllen zugleich die *vielfältigen Gesichter der Not des Menschen*, die nicht zu trennen sind: das persönliche Leid, die Krankheit, die damit verbundene Isolierung von der Umwelt und schließlich die Warumfrage als Sinnfrage und Gottesfrage. Ps 22 ist das profilierteste Beispiel dafür, wie in der Psalmenklage psychologische, soziale und theologische Aspekte des Leidens bzw. des Leidenden noch eine Einheit bilden. Die Humanwissenschaften unserer Tage haben dieses alte biblische Wissen vom Menschen wieder neu entdeckt, wenn sie uns sagen, daß dem *ganzen Menschen* in allen diesen Bereichen zu helfen ist.

Das Eigentlichste der biblischen Klage aber ist dies: sie fixiert den Menschen niemals ausweglos auf seine Not; sie greift im Blick auf Gott stets vertrauend aus nach einer Wende: Lob und Klage fallen nie völlig auseinander. Der klagende Mensch ist mitten in der Not noch unterwegs zum Lob, wie wieder Ps 22 in seinem hymnischen Teil schön zu zeigen vermag (Ps 22, 23 ff). Die Hände bleiben ausgestreckt zum ‚Lobpreis Israels' (Ps 22, 4?), zum Gott, der mitten in der Nacht noch Lobgesänge zu schenken vermag (Ijob 35, 10), Lobgesänge mitten im Feuerofen (Dan 3, 51–90).
So zeigt m. E. gerade diese in den Klagepsalmen gegebene Polarität und Spannung von Lob und Klage, daß der Mensch nicht auf bloß eine dieser Dimensionen verkürzt werden darf, weder auf reines Lob, auf einen naiven Optimismus, der die harte Wirklichkeit des Lebens übersieht bzw. überspielt — eine Gefahr so mancher Gruppenfrömmigkeit —, noch auf den tödlichen, in sich geschlossenen Kreislauf der Resignation und Verzweiflung. So setzt die Orientierung am *Psalmengebet* immer wieder *Maßstäbe* für ein Beten, das weder in Harmlosigkeit und Oberflächlichkeit noch im bloßen Selbstgespräch versanden soll. Es gibt von Gott her zugleich den Blick auf die unverkürzte Wirklichkeit des Menschen frei. —
Die nicht selten auch von Jugendlichen zu hörende Erfahrung, daß man Psalmen immer wieder lesen und vollziehen kann, wie man ein Stück Brot immer essen kann, im Gegensatz zu oft augenblicksbedingten subjektiven Nachschöpfungen, spricht für diese menschliche und geistliche Substanz der Psalmen, übrigens auch für die Fähigkeit des Empfindens für das Echte bei jungen Menschen.

4. Die Spannung der Geschichte des Menschen in den Psalmen

Zu dieser Existenz des Menschen gehört nach den Psalmen auch die *Bewältigung der Spannung*, die sich aus der *Geschichte* des Menschen ergibt[19] — Israel weiß um sein Kommen aus der Vergangenheit Gottes, aber auch um das Gehen in seine Zukunft. Von daher leidet es immer wieder am Gegensatz zwischen der Erinnerung an eine heilvolle Vergangenheit (Ps 77, 6. 12) und der Not der Gegenwart, ‚daß die Rechte des Höchsten so anders handelt' (Ps 77, 11), mit allen sich daraus ergebenden bohrenden Fragen (Ps 77, 7–10).
Der Beter und das betende Israel setzen wiederum diese widersprüchliche Erfahrung der Gegenwart nicht absolut. Das Wissen, daß der eine Gott der Herr der ganzen Zeit ist, fügt die Stunden und Ereignisse, die oft in unverstandene Bruchstücke auseinanderzufallen drohen, immer wieder zu einem sinnvollen Ganzen. Die Geschichte des Glaubens beginnt nicht mit der Not des Beters, sie ist damit auch längst nicht zu Ende. Der Beter sucht in der Klage immer neu Fuß zu fassen in der größeren, umfassenderen Geschichte und Gemeinschaft des Glaubens an eine Huld, die wie Ps 136

---

[19] *Westermann, Cl.*, Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen, in: *Westermann*, Forschung am Alten Testament, ThB 24, 1964, 306–335; *Kühlewein, J.*, Geschichte in den Psalmen, Calwer Theol. Monogr. 2, Stuttgart 1973.

litaneiartig wiederholt, Dauer hat, über alle erfahrenen Katastrophen, über die Gegenwart hinaus.
Weite und *Dynamik* dieses Glaubens führen immer wieder hin zum *Bekenntnis*, zum Erzählen vor der Gemeinschaft: ‚Ihr, die ihr Gott fürchtet, kommt und hört! Ich will euch erzählen, was er mir Gutes getan hat.' (Ps 66, 16.) Lob drängt weiter, wie Ps 34, 1–3. 4–6. 7–9 oder die ständige Ausweitung des Horizonts in Ps 22, 23–27. 28–32 zeigen. Ps 113, 2 faßt dieses Raum und Zeit umspannende Lob zusammen: ‚Der Name des Herrn sei gepriesen, von jetzt an auf ewig; vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gepriesen der Name des Herrn!' – Die Psalmen 100, 148 und 150 sind nichts als Weitergabe dieser Dynamik. Was im AT dieses Weitererzählen der Großtaten Gottes an Gemeinde und kommende Generationen in Hymnus und Danklied ist, äußert sich im NT in der apostolischen Verkündigung: ‚Wir können nicht schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben' (Apg 4, 20).

5. Mensch und Kult in den Psalmen

Die schon angesprochene Prägung von Sprache und Struktur der Psalmen vom Gottesdienst Israels, vom Kult her, gehört vor allem seit den Arbeiten H. Gunkels[20] zu den grundlegenden Erkenntnissen der neueren Psalmenforschung. Ein kultischer „Sitz im Leben", gottesdienstliche Vorgänge, haben Formulierung und Gestalt der verschiedenen Psalmengattungen mitbestimmt. D. h. in der Feier des Gottesdienstes wurden sowohl dem einzelnen wie der Gemeinschaft Formulare, Texte und damit die Möglichkeit bereitgestellt, Freude und Not, Höhe und Tiefe ihres Lebens vor Gott und der Gemeinschaft öffentlich auszusprechen.
Wie immer die Beziehungen einzelner Psalmen zum Kult oder zu konkreten gottesdienstlichen Feiern auch bestimmt werden mögen, die Diskussion darüber ist weithin offen[21], es war gerade diese kultische Seite und Bindung, die den Ausdruck der skizzierten fundamentalen Seiten des Menschseins überliefern und bewahren half: den Ausdruck des geschenkten Sinns im Lob, in Fest und Feier, aber auch die Möglichkeit, durch diese Feier aus der Not der Gegenwart die Brücke zu schlagen zwischen dem heilvollen Anfang und der erhofften Vollendung. Der Kultbezug der Psalmen erinnert daran, daß gottesdienstliches Feiern wohl auch dem heutigen Menschen und uns selber das Bewahren der wesentlichen Dimensionen unserer Existenz ermöglichen helfen soll[22]. Wie sehr danach Bedarf besteht, gerade auch bei der Jugend, hat z. B. der Andrang zu einer Reihe von Veranstaltungen der Salzburger Hochschulwochen 1977 gezeigt, die der Liturgie als Ort der Gottesbegegnung, frühchristlicher Spiritualität und Formen christlicher Meditation in den Ostkirchen und in der abendländischen Überlieferung gewidmet waren[23]. Die schlichte Liturgie der Mönche von Taizé mit ihrer Anziehungskraft auf junge Menschen weist wohl ebenfalls in diese Richtung.

6. Die Dimensionen des Menschen im Psalmengebet Jesu und der Kirche

Die aus der Geschichte des betenden Menschen und des Volkes Israel in einem langen,

---

[20] *Gunkel, H. / Begrich, J.*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen, ²1966 (1933), bes. 1–32.

[21] Vgl. den Überblick über die neuere Diskussion bei *Becker*, Psalmenexegese sowie die neubearbeitete Darstellung bei *Kraus*, BKAT XV/1⁵, 36–68: Die Formgruppen und ihr „Sitz im Leben", mit seiner Kritik der Schule Gunkels und dem Versuch einer Weiterführung.

[22] S. die Beiträge von *Schaeffler, R.*, Fähigkeit zum Kultus. Ihre Bedrohung und ihre Wiedergewinnung heute, sowie *Häußling, A. A.*, Heute Feste feiern?, beide in ThPQ 126 (1978) 105–121 bzw. 122–126.

[23] *Füglister, N.*, Suche nach Sinn – Suche nach Gott?, GuL 50 (1977) 384 f.

nie abgebrochenen Dialog herausgewachsenen, mit dessen Last und Kraft beladenen, Gebete und Lieder der Psalmen wurden in exilisch-nachexilischer Zeit zum Gebet- und Gesangbuch der gläubigen Gemeinde, schließlich auch zum persönlichen Gebet- und Erbauungsbuch des einzelnen, wie die Voranstellung von Ps 1 zeigt, der zur Meditation der Weisung Gottes aufmuntert[24].

Vom Christusereignis des NT her erhalten die Psalmen nochmals eine neue Dimension[25]. Sie leben weiter in der Zeit des NT, wo sie das meistzitierte Buch aus dem AT darstellen (insbesondere Ps 2 u. 110). Die Cantica des Benedictus (Lk 2, 68—79) und Magnificat (Lk 2, 46—55) stehen in Form und Sprache in der Psalmentradition. Vor allem aber: der *Psalter* ist auch das *Gebet Jesu* — bis zum Verlassenheitsruf am Kreuz aus Ps 22,2 (Mk 15, 34)[26]. Nach Lk 24, 44 offenbart der *Auferstandene,* daß in den Psalmen von ihm geschrieben steht; d. h. von ihm her öffnet sich auch ein *neuer Zugang zu den Psalmen.* Dieser besteht m. E. nicht so sehr in einer prophetisch-‚messianischen' Bedeutung von Psalmentexten. Der Weg zu einer ungezwungenen interpretatio christiana öffnet sich vielmehr gerade von den in den Psalmen aufgezeigten Strukturen des Menschseins. Jesus Christus, der Sohn Gottes, hat in seiner Menschwerdung und in seinem Leben die ganze im Psalter verdichtete Spannweite menschlicher Existenz wie der Geschichte Israels in Lob und Klage, Höhen und Abgründen angenommen, durchlebt, durchlitten und — in seinem Tod und in seiner Auferstehung verwandelt. Lob und Klage der Psalmen bekommen so vom Geschick Jesu her neue Tiefe und neuen Sinn, ohne ihre menschliche Breite und Kraft zu verlieren.

Die *Psalmenfrömmigkeit der frühen Kirche,* die hier nicht mehr entfaltet werden kann[27], hat aus dem Reichtum der Psalmen geschöpft und gelebt. Ein bei Augustinus mehrfach abgewandeltes Wort mag zeigen, daß man die Vielfalt und Fülle menschlichen Lebens in ihnen ausgesprochen fand: Agnoscamus ibi nos esse (Enarr in Pss 54, 4): Wir sollten erkennen, daß wir gemeint sind, daß wir darin vorkommen. — Das kraftvolle Kirchenlied der Reformation hat sich von den Psalmen inspiriert. Bonhoeffer hat deren Bedeutung für die Gemeinde einmal so formuliert: ‚Mit dem Psalter geht einer christlichen Gemeinde ein großer Schatz verloren, und mit seiner Wiedergewinnung werden ungeahnte Kräfte in sie eingehen.'

Mit dem ‚Gotteslob' und dem neuen Stundengebet ist diese Chance gegeben, die in Gottesdienstgestaltung und Gebetserziehung genützt werden sollte: nicht nur, weil Psalmenbeten unser Menschsein formt und weitet und es hineinfügt in einen Chor, der seit Jahrtausenden nicht abgebrochen ist und der auch unser schwaches Beten tragen kann. Psalmengebet weist voraus, es ist Einübung in jene Vollendung, die bleiben wird, in das neue Lied vor dem Throne Gottes (vgl. Apk 14, 3), wo das Lied des Mose und das Lied des Lammes (Apk 15,3) im ‚Amen-Halleluja' (Apk 19, 4) zusammenklingen.

---

[24] Zur Geschichte der Psalmensammlungen bzw. des Psalters als „Buch" s. *Gese, H.,* Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: *Gese,* Vom Sinai zum Zion, BEvTh 64, München 1974, 159—167; *ders.,* ebd. 147—158: Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel; *Becker,* Psalmenexegese, 112—125; *Kraus,* BKAT XVI/1[5], 8—14, sowie *Smend, R.,* Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart, 1978, 189—191.

[25] Zum christlichen Psalmenverständnis u. -gebet s. *Fischer, B.,* Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen, ThRev 67 (1971) 5—12; *ders.,* Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten und der nachkonziliaren Liturgia horarum, LJ 23 (1973) 77—111; *Becker,* Psalmenexegese, 126—138.

[26] Hebr 10, 5—9 stellt auch über den Eintritt Jesu in die Welt ein Psalmwort: Ps 40, 7—9.

[27] Vgl. z. B. *Fischer, B.,* Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg, 1949; *Arnaud, I. S.,* Les psaumes dans la tradition chretienne, DBS IX/48, 206—214; *Sieben, H. J.,* Athanasius über den Psalter, Theol. Phil. 48 (1973) 157—173. — *Auf der Maur, H. J.,* Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, Leiden - Köln 1977. *Sieben, H. J.,* Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, Theol. Phil. 52 (1977) 481 ff.

JOSEF FINKENZELLER

Überlegungen zur Theologie der Befreiung

Was wollte Jesus eigentlich?

Die Theologie der Befreiung, die vor allem in Lateinamerika in der Auseinandersetzung und Begegnung mit marxistischen Strömungen entwickelt wurde, inzwischen aber in verschiedenen Abwandlungen auch in anderen Ländern verbreitet ist, hat durch das Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom „Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil" eine besondere Bedeutung erlangt[1]. Im deutschsprachigen Raum ist die Theologie der Befreiung, die von den einen als die einzig mögliche Ausdrucksform des Erlösungsgeheimnisses in bestimmten Regionen der Kirche, von anderen als Verrat und Preisgabe der christlichen Tradition angesehen wird, durch die bedeutsame Monographie von Gustavo Gutiérrez[2] bekannt geworden. Es kann im folgenden selbstverständlich nicht um eine auch nur einigermaßen umfassende Darstellung dieser Theologie gehen. Es sollen lediglich einige Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die eine kritische Beurteilung aus der Sicht der traditionellen Theologie ermöglichen.

I. Einige Grundzüge der Theologie der Befreiung

1. *Sünde und Umkehr*

Befreiung im Sinne von Erlösung ist der Zentralbegriff des Christentums überhaupt. Weil Erlösung in der gesamten christlichen Tradition ganz selbstverständlich als Befreiung von der Sünde verstanden wird, ist für die weiteren Überlegungen vom neuen Verständnis der Sünde in der Theologie der Befreiung auszugehen. Sünde wird in der christlichen Tradition als Übertretung des göttlichen Gebotes, als Schuld vor Gott, verstanden. Eine soziale Dimension hat die Sünde, insofern der Sünder auch gegen die Heiligkeit jener Gemeinschaft verstößt, die Gott erwählt hat. Sinngemäß fordert die Umkehr eine Hinwendung zu Gott und eine Neugestaltung des Verhältnisses zur Gemeinde Gottes.

Wenn diese Elemente im Sündenverständnis der Theologie der Befreiung auch nicht geleugnet werden, so treten doch andere Gesichtspunkte entscheidend in den Vordergrund: Sünde ist nicht nur ein Hindernis für das Heil im Jenseits. Sünde als Bruch mit Gott ist vielmehr in erster Linie eine geschichtliche Wirklichkeit, Zerbrechung der Gemeinschaft der Menschen untereinander, Abkapselung des Menschen in sich selbst und Bruch mit den Menschen in vielfacher Hinsicht. Die Sünde wird greifbar in den unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist[3]. Sinngemäß bedeutet Umkehr nicht nur eine Änderung der Gesinnung des Herzens, sondern eine radikale Befreiung im Sinne einer Abkehr von allem, was unsere wirksame Solidarität mit denen beeinträchtigt, die unter Ungerechtigkeit und Aggression leiden[4].

---

[1] Siehe dazu *K. Lehmann* (Hg.), Theologie der Befreiung (Ei 1977) 175—195.

[2] *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz (Mn 1973); *ders.*, Evangelium und Ringen um Befreiung. Vortrag bei einem internationalen Treffen über die Theologie der Befreiung, in: Mitten in der Welt 15 (Herbst 1976) 24—40; die wichtigste Literatur zur Theologie der Befreiung bietet Lehmann, a. a. O. 37—38. Zu vergleichen ist *K. Rahner* (Hg.), Befreiende Theologie (St. 1977).

[3] Vgl. dazu *Gutiérrez*, Theologie der Befreiung 138—139, 169—170.

[4] *Gutiérrez*, Evangelium und Ringen um Befreiung 28.

2. *Erlösung als Befreiung*

Aus diesem Verständnis von Sünde und Umkehr ergibt sich folgerichtig ein neues Verständnis der Erlösung. Das Heil als Frucht der Erlösung ist nicht etwas „Überirdisches", demgegenüber das gegenwärtige Leben nur eine Prüfung wäre. Rettung als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Gemeinschaft der Menschen untereinander ist vielmehr etwas, das jetzt schon real und konkret wirksam wirkt, die gesamte menschliche Seinsweise betrifft, verwandelt und in Christus zur Vollendung führt[5]. Die Erlösung muß wenigstens anfanghaft in der Umgestaltung des irdischen Lebens wirksam werden. Jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft wirkt befreiend und ist schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn. Das Reich Gottes nimmt in den geschichtlichen Befreiungsversuchen Gestalt an, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündet ihre letztgültige Vollendung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft[6].

Weil das Kommen des Gottesreiches weitgehend mit dem gesellschaftlichen Befreiungsprozeß gleichgesetzt wird und sich somit in der Geschichte der Menschheit und der Gesellschaft auch die Heilsgeschichte ereignet, kommt es sinngemäß zu einer tiefgreifenden, wenn nicht gar völligen Verschmelzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Es gibt nach Gutiérrez in concreto nicht zwei Geschichten, eine Welt- und eine Heilsgeschichte, die parallel zueinander laufen oder eng miteinander verknüpft sind, sondern die Geschichte des Heils ist das Herzstück der Geschichte der Menschen. Das geschichtliche Werden der Menschheit muß definitiv im Horizont der Erlösung betrachtet werden[7].

Diese Vorstellung von Erlösung als Befreiung im gesellschaftlichen und politischen Sinn wird vorwiegend aus der Exodustradition begründet, in der Schöpfung und Erlösung als Einheit gesehen und die Befreiung aus einer Elendssituation[8] als Erlösung verstanden wird. Jahwe wird für sein Volk zum Erlöser, weil er die Sklavenfesseln seines Volkes löst. In dem geschichtlichen Ereignis der politischen Befreiung aus Knechtschaft und entfremdeter Arbeit erlöst Jahwe sein Volk, das er dann in das gelobte Land führt. Jahwe befreit das israelitische Volk in einem politischen Sinn, um es zu einer heiligen Nation zu machen. Diese und verwandte Texte aus der prophetischen Literatur dürfen vom NT her nicht spiritualisiert und damit ihres ursprünglichen Sinnes beraubt werden.

Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Wege zur Vollendung ist[9]. Aus der weitgehenden Gleichsetzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte ergibt sich das entsprechende Verhältnis zwischen Eschatologie und Geschichte. Eschatologie ist nicht nur Hinwendung auf die Zukunft, sondern Gegenwartsbezug[10]. Nur im geschichtlichen, zeitlichen und irdischen Ereignis können wir uns der künftigen, letztgültigen Vollendung öffnen[11].

3. *Jesus und die Befreiung*

Der Höhepunkt und die eigentliche Problematik der Theologie der Befreiung wird dort sichtbar, wo die Botschaft und das Verhalten Jesu als Begründung für das neue Verständnis der Erlösung in Anspruch genommen wird[12]. Weil Jesus nicht nur Mensch geworden, sondern in eine konkrete geschichtliche Situation mit allen darin ein-

---

[5] *Gutiérrez*, Theologie der Befreiung 138.
[6] A. a. O. 171. [7] A. a. O. 140. [8] A. a. O. 145 f. [9] A. a. O. 148.
[10] A. a. O. 154. [11] A. a. O. 159. [12] A. a. O. 168 ff.

geschlossenen politischen und sozialen Strukturen eingetreten ist, kann man die Sendung Jesu nach Gutiérrez nicht rein religiös verstehen. Jesus hat sich mit den Problemen seiner Zeit auseinandergesetzt; er war in diesem Sinne grundsätzlich politisch interessiert. Dies zeigt sich unter anderem daran, daß eine nicht zu übersehende Verbindung zu der Partei der Zeloten besteht, wenn auch eine gewisse Distanz Jesu zu dieser Gruppe des Volkes nicht zu übersehen ist. Vor allem hat sich Jesus während seines öffentlichen Wirkens gegen die mächtigen Gruppen des jüdischen Volkes gewandt. Herodes, den Verbündeten der römischen Unterdrücker, nennt er einen Fuchs (Lk 13, 22). Die Zöllner, die das Volk als Kollaborateure mit der heidnischen politischen Macht betrachtet, werden in die Gruppe der Sünder eingereiht. Die Sadduzäer sind sich dessen bewußt, daß Jesus ihre offizielle und privilegierte Stellung in Gefahr bringt.

Sinngemäß wird dann der Tod Jesu als Folge seiner politischen Tätigkeit verstanden[13]. Im Anschluß an O. Cullmann vertritt Gutiérrez die Meinung, Jesus sei von den Römern als zelotischer Bandenchef verurteilt worden, wie gerade der Zusammenhang zwischen Jesus und Barabbas, der sicher ein Zelot war, im Verlaufe des Gerichtsprozesses zeigt. Mag der Hohe Rat für die Verurteilung Jesu auch Gründe religiöser Art gehabt haben, so war doch der Prozeß Jesu entscheidend ein politischer Prozeß, wie sich aus dem titulus crucis „König der Juden" ergibt.

Was die öffentliche Wirksamkeit Jesu betrifft, so geht es nach Gutiérrez keineswegs nur um die Bekehrung der Herzen, sondern auch um die Änderung der sozialen Strukturen. Für Jesus ist die Befreiung des jüdischen Volkes nichts anderes als ein Aspekt in einer universalen und permanenten Revolution. Leben und Verkündigung Jesu fordern die unentwegte Suche nach einem neuen Typ von Menschen in einer qualitativ veränderten Welt[14].

II. Zur Kritik der Theologie der Befreiung

Bevor der Versuch einer kritischen Würdigung der Theologie der Befreiung unternommen wird, soll auf die grundsätzlichen Grenzen jeglicher Theologie und damit auch ihrer kritischen Funktion hingewiesen werden.

Ein unmittelbarer Zugang zur Hl. Schrift unter Außerachtlassung der christlichen Tradition und der damit verbundenen Wirkungsgeschichte der Hl. Schrift ist weder möglich noch theologisch vertretbar. Wir lesen die Bücher der Offenbarung stets in einer geschichtlichen Situation und damit notwendig mit einem Vorverständnis, dessen Läuterung und Klärung gerade das Ziel der Theologie sein muß. Die Geschichte der Kirche zeigt uns zudem hinlänglich, daß die Kirche in jeder Phase ihrer Geschichte in der Gefahr steht, die Hl. Schrift ideologisch auszulegen, um auf diese Weise eine bestehende Praxis zu bestätigen, bzw. eine Änderung der Situation theologisch zu begründen und zu rechtfertigen.

Es muß zudem vorweg gesagt werden, daß es uns nicht zusteht, das ehrliche Engagement von Theologen in Frage zu stellen, die Menschen und Gesellschaftsgruppen in der äußersten Not aus dem Evangelium eine Glaubenshilfe anbieten wollen. Wenn es uns auch nicht möglich ist, aus unserer Situation und aus dem Blickwinkel der abendländischen Tradition die Theologie der Befreiung voll zu würdigen, so kann und darf uns dies nicht daran hindern, den Versuch einer kritischen Beurteilung dieser fraglos extremen Richtung der Theologie zu unternehmen. Ein solcher Versuch wird gerade den offenen und gesprächsbereiten Partnern aus den anderen Kontinenten deswegen eine Hilfe sein, weil sich ihre politisch und sozial extreme Situation notwendig auf die Entwicklung ihrer Theologie auswirkt

[13] A. a. O. 219 ff.

[14] A. a. O. 223.

und somit fast zwangsläufig den Horizont einengt, der für eine allseitige Würdigung einer geschichtlichen Situation unerläßlich ist. Nur ein weltweites Gespräch kann zeigen, ob und in welchem Sinn die Theologie der Befreiung in ihren durchaus verschiedenen Einzeldarstellungen eine katholische (d. h. weltweite) Theologie sein kann.

1. *Die grundsätzliche Sicht der Theologie der Befreiung*

Aus der Darstellung einiger entscheidender Gesichtspunkte der Theologie der Befreiung konnten wir bereits entnehmen, daß die Theologen dieser Richtung eine Interpretation der Hl. Schrift ablehnen, nach der das AT im Lichte des NT spiritualisiert und die Botschaft Jesu von allen politischen und sozialen Tendenzen freigehalten und rein religiös und geistig verstanden wird. Es wird sich daher lohnen, einige grundsätzliche Thesen der Theologie der Befreiung einer kritischen Würdigung zu unterziehen, bevor wir auf das Verständnis der Gestalt und der Lehre Jesu im einzelnen eingehen.

a) Die Interpretation der Hl. Schrift des Alten und des Neuen Testamentes

Was das AT[15] betrifft, so kann wohl kaum bestritten werden, daß in der sog. Exodustradition ein entscheidendes Element der Erlösungsvorstellung des ATs sichtbar wird. Erlösung heißt in diesem Zusammenhang Lösen der Sklavenfesseln. Befreien heißt grundlegend aus der Knechtschaft in Ägypten herausführen. Bei Deutero-Jesaia ist dann die Befreiung die Rückführung des versklavten Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft. Heil wird in diesem Denken primär als Heil verstanden, das auf dieser Welt verwirklicht wird, als kollektives Heil des Volkes Israel, nicht primär als individuelles Heil des einzelnen. Vor allem ist aber dieses Heil, verstanden als politisch-gesellschaftliche Befreiungstat, grundsätzlich Tat Jahwes und für Israel Gnadengeschenk ohne eigenes Verdienst. Jahwe ist es, der Veränderungen schafft, der sein Volk aus einer notvollen Lage befreit und in das gelobte Land führt.
Im Blick auf das ganze AT und vor allem unter Berücksichtigung des geschichtsmächtigen Handelns Gottes muß aber die Exodus- und Sinaitradition als eine Einheit gesehen werden. Das Ziel der Befreiung aus Ägypten ist die Feier des Bundes, die am Berge Sinai begangen wurde. Gerade im Bund hat Israel das gnadenvolle Heilswirken Gottes erfahren. Der Bund ist der vorzügliche Ausdruck des Gnadenverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Es gibt in Israel kein Heilsverständnis, das nicht mehr einschließt als politisches und ökonomisches Wohlergehen. Der Bund mit Jahwe ist inneres Anteilhaben an der Heiligkeit Gottes, Geschenk und sittliche Forderung in einem[16].
Sosehr eine falsche Spiritualisierung der hier angesprochenen und anderer Texte des ATs methodisch nicht erlaubt ist, so muß doch gefragt werden, ob und in welchem Sinn, im Blick auf die gesamte Offenbarung und vor allem von der vollendeten Offenbarung des NTs her betrachtet, sich das endgültige Heil noch nicht auf dieser Erde im Laufe der Geschichte, sondern erst jenseits der Geschichte im kommenden Äon ereignet[17].

Was die Botschaft Jesu betrifft, wird man zunächst einmal auf seine Botschaft von der

---

[15] Vgl. zu dieser Frage *H. Schürmann*, Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen, in: *K. Lehmann* (Hg.), Theologie der Befreiung 45—78; hier 62 f.

[16] *H. U. v. Balthasar*, Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie, in: *K. Lehmann*, Theologie der Befreiung 155—168; hier 160.

[17] *Schürmann*, a. a. O. 62—63.

anbrechenden Königsherrschaft Gottes hinweisen müssen[18]. Sosehr die Botschaft Jesu soziale und damit auch politische Implikationen enthält, wie noch gezeigt werden soll, so wird doch ohne Frage das mit der Gottesherrschaft angekündigte Heil in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, religiös verstanden. Das irdisch-nationale und religiös-politische Element hat Jesus aus der im Judentum tradierten Lehre von der Gottesherrschaft ausgeschieden und damit der allgemein im jüdischen Volk verbreiteten Erwartung eines glanzvollen messianischen Reiches Israels widersprochen. Weil das Volk weitgehend von der politischen Messiasidee beherrscht war, hat Jesus die Bezeichnung Messias für sich grundsätzlich vermieden. Der Feind des Gottesreiches ist nach der Botschaft Jesu nicht das römische Kaiserreich, sondern das unpolitisch-geistige Satansreich, die Großmacht des Bösen und der Sünde.

Das Gottesreich ist freie Tat Gottes und unverdiente Gnade für den Menschen. Alle Menschen müssen sich durch Glaube und Umkehr unter diese universal verstandene Königsherrschaft Gottes stellen. Dieses Königstum Gottes ist jedenfalls primär auch nicht eine soziale Größe im heutigen Verständnis des Wortes. Jesus sieht das Elend des Menschen nicht in der irdischen Not, sondern in der Gottesferne. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß politische und soziale Bemühungen in der Kirche und in der Welt von der Botschaft Jesus her einen Anstoß erhalten können, freilich nur im Blick auf das von Jesus verkündete Heil.

Sehr bedeutsam ist schließlich, daß das Königtum Gottes nach der Botschaft Jesu eine gegenwärtige Größe und ein eschatologisches Hoffnungsgut zugleich ist. Als eschatologische, d. h. als endzeitliche und transzendente Größe ist das Gottesreich die der gegenwärtigen Ordnung entgegengesetzte, zukünftige Ordnung der Dinge, in der Gottes Wille allein herrscht[19]. In das endzeitliche Gottesreich eingehen heißt in das ewige Leben eingehen. Gegenwärtig ist das Gottesreich insofern, als jeder, der durch Glaube und Umkehr in die Nachfolge Jesu eintritt, sich bereits jetzt unter die Königsherrschaft Gottes stellt.

Im Blick auf dieses doppelte Verständnis des Gottesreiches gewinnen die Wunder ihre eigentliche Bedeutung. In den Wundern, von denen die synoptischen Evangelien berichten, wird ein Stück heiler Welt und heiler Menschheit sichtbar, das in uns die Hoffnung nährt, daß Gott einmal die Fülle des Heiles schenken wird. Durch die Wunder sagt uns Jesus, daß Gott das kreatürliche Leid der Welt nicht will, daß er einmal eine heile Welt und Menschheit schaffen wird. Sosehr uns diese Zeichen ein Appell sein können und müssen, auf die Beseitigung von Hunger, Krankheit und irdischer Not zu drängen, so ergibt sich doch gerade aus der Botschaft Jesu, daß das eigentlich eschatologische Heil, das den ganzen Menschen, die Menschheit und die ihm zugeordnete Welt betrifft, eine Tat Gottes ist, daß dieses Heil eben durch menschliche Anstrengung allein nicht erreicht werden kann[20].

Jene Theologen, die sich für das politische und soziale Engagement des Christen nicht nur allgemein auf das NT, sondern auch auf bestimmte einzelne Stellen des NTs und hier wiederum auf die Botschaft Jesu selbst berufen, müssen sich zumindest die Frage stellen, warum die Schriften des NTs entgegen vielen Schriften des ATs dem gesamten weltlichen Bereich wenig Aufmerksamkeit schenken. Die drängende Naherwartung verdunkelte weitgehend den Blick der ersten Christen auf eine innerweltliche Futurologie, für eine Verantwortung gegenüber der Welt, deren Gestalt im Vergehen (1 Kor 7, 31) geglaubt wurde. In dieser Denkwelt konnten gesellschaftliche Aktionen zunächst keine Bedeutung gewinnen[21]. Insgesamt zeigen auch die Schriften des NTs für Fragen einer

---

[18] Vgl. zu dieser Frage *J. Finkenzeller*, Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten (Mn 1974) 14 f. Siehe dort weitere Literatur.

[19] *J. Schmid*, Exkurs: Gottesreich, in: Das Evangelium nach Markus (Rb ^{4}1956) 34.

[20] *Schürmann*, a. a. O. 64.

[21] A. a. O. 51—52.

christlichen Weltgestaltung verhältnismäßig wenig Interesse. Es ist daher grundsätzlich ein naiver Biblizismus, wenn man auf typisch moderne Fragen politischer und sozialer Art eine Antwort aus konkreten Aussagen des NTs erwartet, bzw. ein bestimmtes Verhalten Jesu in diesem Sinne interpretiert. Die umwälzende Botschaft Jesu und der Apostel liegt grundsätzlich auf einem anderen Gebiet[22].

b) Das Verhältnis von Profangeschichte und Heilsgeschichte

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß eine enge Verbindung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte theologisch bedeutsam ist. Sosehr das Heil nach dem Zeugnis des NTs nicht ein Ergebnis der Menschheitsgeschichte ist, sondern seine Vollendung jenseits der Geschichte liegt und eine Machttat Gottes sein wird, so wird doch die Geschichte der Menschen bedeutungslos, wenn zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte eine Art Dualismus aufgerichtet wird. Gott wirkt eben gerade in der Geschichte der Menschen, wie das AT an vielen Stellen zeigt.

Auch das II. Vatikanum legt Wert auf eine enge Verbindung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft ist in gewisser Weise eine antizipative Verwirklichung des Reiches Gottes (vgl. Gaudium et spes 39). In diesem Sinn versteht sich der christliche Glaube primär als geschichtliche Praxis im Sinn einer Umgestaltung und Erneuerung der sozial-politischen Verhältnisse[23]. Die sozialen Enzykliken der Kirche sind nicht verständlich ohne die Vorstellung, daß sich der christliche Glaube in der sozialen Tat bewähren muß.

Trotz dieser unbestreitbar positiven Züge, auf welche die Theologie der Befreiung mit Recht aufmerksam macht, ist es theologisch nicht möglich, Weltgeschichte und Heilsgeschichte einfach zu identifizieren. Diese Gefahr ist auch durch verbale Absicherungen nicht zu bannen. Weder Gottesreich und Kirche, noch Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind identisch, sosehr eine echte Beziehung zwischen Gottesreich und Kirche, zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte besteht. Sosehr die Botschaft Jesu, vor allem das Gebot der Nächstenliebe, Motivation für eine Tat aus dem Glauben sein muß, so kann die Praxis des Glaubens nicht derart auf die politische und gesellschaftliche Veränderung der gegenwärtigen Verhältnisse eingeengt werden, daß praktisch alle anderen sittlichen und religiösen Tätigkeiten des Menschen von diesem radikalen Engagement her verstanden werden und ihren eigentlichen Sinn erhalten. Wenn die christliche Heilserwartung und Heilsvollendung in der gesamten christlichen Tradition nicht völlig mißverstanden wurde — das wird wohl niemand annehmen —, dann dürfen politische und soziale Betätigungen nicht absolut gesetzt und als letzte Norm des Christlichen betrachtet werden.

c) Sünde und Umkehr

Es ist gewiß ein Gewinn, wenn in der Theologie der Befreiung unter den vielen Gesichtspunkten, unter denen die Sünde betrachtet werden kann, auch die soziale Dimension im heutigen Verständnis deutlicher hervorgehoben wird. Sünde ist in der Tat eine innergeschichtliche gesellschaftliche Wirklichkeit, die tief in das alltägliche Geschehen hineingreift. Es ist auch durchaus einseitig, wenn immer nur auf das einzelne Versagen des Menschen geschaut wird und die Folgen dieses Versagens in der

---

[22] *W. Kerber*, Politische Theologie und die Botschaft Jesu, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studie des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Auftrag des Ausschusses herausgegeben von *J. Baur* u. a. (St 1973) 85—109; hier 88 f.

[23] Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom — Deutsche Fassung, in: *K. Lehmann* (Hg.), Theologie der Befreiung 173—195; hier 178.

Gesellschaft lediglich als bedauerliche Folge zur Kenntnis genommen werden. Die Übertretung des Gebotes der konkreten Nächstenliebe und auch der anderen Gebote geht nicht spurlos an den Menschen vorüber, sie prägt vielmehr der Welt und der Gesellschaft ihre Spuren ein und wird in den asozialen Strukturen der Welt und der Gesellschaft greifbar. Es gibt in der Tat so etwas wie „institutionalisiertes Unrecht", so daß innerweltlich verfehlte Sozialstrukturen nach einer Reform und Änderung rufen. Wir können heute einfach nicht mehr sagen, daß die sozialen Strukturen naturhaft vorgegeben und somit „gottgewollt" sind. Wir wissen genau, daß die sozialen Bemühungen oder deren Unterlassung eine bestimmte Struktur bedingen[24].
Rückschauend können wir uns des Urteils nicht erwehren, daß die christlichen Konfessionen unter anderem auch der Etablierung bestimmter sozialer Verhältnisse gedient haben, und daß gerade deswegen der humanistische Atheismus entstanden ist und eine weltweite Verbreitung gefunden hat. Wenn wir die untrennbare Verbindung zwischen Gottes- und Nächstenliebe ernst nehmen, so ist es nicht möglich, in der Umkehr und Vergebung der Sünden nur eine Änderung der Gesinnung und eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu sehen, ohne daß dies konkrete Folgen für die Gesellschaft hätte.
Wird aber das eigentliche Wesen der Sünde nahezu ausschließlich in den sündhaften Strukturen gesehen, und Umkehr und Vergebung als Veränderung der sozialen Verhältnisse verstanden, so wird eine wesentliche Dimension der Sünde nach dem Zeugnis der Hl. Schrift und der christlichen Tradition übersehen. Das entscheidende Element der Sünde ist die freie personale Entscheidung gegen eine sittliche Norm, als deren Urheber und Garant Gott gesehen wird. Freilich drückt sich diese Übertretung des göttlichen Gebotes in vielen Fällen in den Verhältnissen der Gesellschaft aus. „Güte und Bosheit in der menschlichen Existenz können nicht objektiv und nicht ausschließlich aus dem Faktum des Klassenkampfes erklärt werden. Die Sünde kann nicht ganz auf das personale und strukturelle Faktum der Unterdrückung der einen Klasse durch die andere zurückgeführt werden. Aus der Verabsolutierung dieses Faktums müßte ein beschränktes und verarmtes Bild der menschlichen Existenz entstehen"[25]. Der Mensch ist auf eine vielseitige Versöhnung angewiesen: Mit sich selbst, mit dem Nächsten und vor allem mit Gott. Die notwendige Versöhnung kann sich folglich auch nicht nur aus der Überwindung der gesellschaftlichen Klassenunterschiede ergeben, so eng auch die Forderung nach einer Neugestaltung der Gesellschaft mit dieser Versöhnung zusammenhängt.

2. *Die Stellung Jesu zu gesellschaftlichen und politischen Fragen seiner Zeit*

Wohl die bedenklichste Seite der Theologie der Befreiung besteht darin, daß aus der Botschaft und dem Verhalten Jesu direkt Folgerungen für die gesellschaftliche Umwälzung als Forderung des christlichen Glaubens gezogen werden. Die andere Frage, ob bestimmte Forderungen der Theologie der Befreiung eine legitime Schlußfolgerung aus dem Heilsangebot des NTs sein können, steht hier zunächst nicht zur Debatte. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich um die Frage, ob man in Jesus einen Sozialreformer, einen politischen Kämpfer oder gar einen Zeloten sehen kann. Selbst wenn er all dies gewesen wäre, so hätte sein Verhalten für unsere Zeit noch nicht ohne weiteres eine konkrete Bedeutung, weil ja unsere politischen und sozialen Verhältnisse von den entsprechenden Verhältnissen der damaligen Zeit erheblich verschieden sind.
Wie bereits aus der kurzen Darlegung des grundsätzlichen Verständnisses der Bot-

[24] A. a. O. 186—187.
[25] *O. Gonzalez de Cardedal*, Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs. Darstellung und Wertung, in: *K. Lehmann* (Hg.), Theologie der Befreiung 80—153; hier 133.

schaft Jesu vom Gottesreich sichtbar wurde, ist es nicht möglich, in Jesus einen Sozialreformer in unserem heutigen Verständnis zu sehen. Mag auch der Satz von W. Kerber[26], das Evangelium sei für eigentlich sozialethische Fragen, also Fragen der sozialen und politischen Ordnung in heutiger Sicht „farbenblind" gewesen, zunächst geradezu aufreizend wirken, so bedarf diese Aussage dennoch einer sorgsamen Erwägung. „Die Schrift scheint die politischen und sozialen Verhältnisse eher als gegeben oder von der Sünde verderbt anzunehmen, als sie als Objekt politischer Tätigkeit kritisch in Frage zu stellen... Es finden sich nämlich, besonders wenn man das Alte Testament gegenüberstellt, überhaupt erstaunlich wenig Stellen im Neuen Testament, die sich thematisch mit der politischen und sozialen Ordnung befassen"[27]. Man soll eben dem Kaiser geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist (Mt 22, 21 par) und sich gegen die gottgesetzte Ordnung nicht auflehnen (vgl. Röm 13, 1–6).
Diese und andere Stellen haben sich in der Tat im Laufe der Geschichte immer wieder im Sinne der Etablierung und Ideologisierung der bestehenden Verhältnisse und Gesellschaftsordnungen angeboten. Wer die Botschaft Jesu allzu leicht im Sinn der Forderung nach sozialen Revolutionen in Anspruch nehmen will, muß sich zumindest fragen lassen, ob die Kirchen des NTs die Botschaft Jesu von Anfang an mißverstanden haben, wenn sie sich nicht gegen die bestehenden Verhältnisse gewandt, die Sklaverei nicht abgeschafft und die Stellung der Frau in der Gesellschaft von damals nicht oder jedenfalls nicht grundlegend geändert haben[28].
Es bleibt zudem zu beachten, daß der Gedanke einer christlichen Soziallehre der neuesten Zeit angehört und gerade die katholische Soziallehre ausdrücklich naturrechtlich und nicht unmittelbar theologisch argumentiert.

Zur Zeit Jesu gab es ohne Frage soziale Ungerechtigkeit, die nach Reform, ja Revolution gerufen hat. Jesus wird zweifellos gerade im Lukasevangelium als Freund der Armen, der Entrechteten und der unteren Schichten des Volkes geschildert. Im Sinn der Propheten weiß er sich gesandt, „den Armen die frohe Botschaft zu verkünden" (Lk 4, 18 par). In der Darstellung des Weltgerichtes (Mt 25, 31–46) identifiziert er sich ausdrücklich mit den Armen, Kranken, Fremden und Unterdrückten: „Alles, was ihr einem von diesen Geringsten getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Trotzdem ist es aus heutiger Sicht erstaunlich, daß Jesus aus all diesen Forderungen keine sozialethischen Konsequenzen gezogen hat. Seine Forderungen betreffen offenbar nicht unmittelbar eine Veränderung der sozialen Strukturen[29].
Sosehr die Worte über arm und reich ohne Bezug auf die irdischen Güter ihren eigentlichen Sinn verlieren, so muß doch gefragt werden, wie Jesus arm und reich als Voraussetzung für den Eintritt in das Gottesreich verstanden hat. Es geht Jesus wohl nicht so sehr um die Überwindung der Armut als vielmehr um die Beseitigung der Gefahren, die mit dem Reichtum verbunden sind. Darum werden die Armen als Anwärter für den Eintritt in das Gottesreich selig gepriesen. Wenn Jesus sagt, daß wir nicht Gott und dem Geld zugleich dienen können (vgl. Mt 6, 24), so bleibt zu beachten, daß die Begründung für diesen Satz nicht sozialethisch-pragmatisch, sondern theozentrisch ist[30].

Die Stellung Jesu zu den verschiedenen sozialen Klassen seiner Zeit ist wesentlich differenzierter, als dies unter dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung erscheinen mag. Jesus setzt sich nicht nur für die Armen ein, er nimmt auch während seines

[26] Die politische Theologie und die Botschaft Jesu 92.
[27] A. a. O.
[28] Vgl. 1 Kor 7, 21–24; Philemonbrief; Kol 3, 22 – 4, 1; 1 Kor 11, 2–16; 14, 33–36.
[29] *Kerber*, A. a. O. 94.
[30] *M. Hengel*, War Jesus Revolutionär?, in: Wer war Jesu von Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt (hg. von *G. Strube*, Mn 1972) 241–259; hier 254.

öffentlichen Wirkens unbefangen die Unterstützung der Frauen an, die ihm mit ihrem Vermögen dienen (vgl. Lk 8, 3). Er ist auch mit den sicher nicht armen Geschwistern Lazarus, Maria und Marta befreundet.

Wenn Gutiérrez darauf hinweist, daß Jesus während seines ganzen öffentlichen Lebens den Machtgruppen des jüdischen Volkes die Stirne geboten hat, so darf wohl auch nicht übersehen werden, daß Jesus zwar die Haltung dieser Gruppen nicht gebilligt, die Vertreter dieser Gruppen aber auch nicht vom Reiche Gottes ausgeschlossen hat. Den Anstoß der Schriftgelehrten und Pharisäer erregt es ja gerade, daß sich Jesus mit den Zöllnern, die sich als Ausbeuter des Volkes eine privilegierte soziale und wirtschaftliche Stellung verschafft haben, einladen und bewirten läßt, ja sogar einen von ihnen in den engeren Kreis der Jünger aufnimmt, anstatt sie zur kompromißlosen Änderung der sozialen Strukturen aufzufordern. „Hilfe für wirtschaftlich Notleidende war ebensowenig Mittelpunkt oder Ziel seines Wirkens wie die Krankenheilungen, die zeichenhaft das Herannahen des Gottesreiches deutlich machen, nicht aber eine Gesundheitsfürsorge ins Leben rufen sollten"[31].

Insgesamt läßt sich sagen, daß eine Änderung der bestehenden sozialen Verhältnisse weder im Horizont der Botschaft Jesu noch im Mittelpunkt der Predigt der Kirchen des NTs stand. „Die Christen sollten innerhalb des gegebenen sozialen Rahmens die ihnen zufallenden Pflichten im Geiste der Liebe erfüllen und dadurch vom Kommen des Gottesreiches Zeugnis ablegen. Demgegenüber ist die soziale Stellung, die einer einnimmt, belanglos. Es kommt nicht darauf an, ob einer Jude oder Heide, Knecht oder Freier, Mann oder Frau ist. Wer Christus angehört, ist Erbe gemäß der Verheißung (Gal 3, 28 f)"[32].

Noch viel weniger kann Jesus mit politischen Revolutionsbewegungen seiner Zeit identifiziert oder in Beziehung gesetzt werden. Mit den Zeloten der jüdischen Freiheitsbewegung stimmt Jesus darin überein, daß er den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches verkündete. Bezüglich des Inhaltes des Gottesreiches hingegen unterscheidet er sich grundsätzlich von ihnen. Mit dem heiligen messianischen Krieg der Zeloten hat Jesus nichts zu tun[33]. Weil das Kommen des Gottesreiches als Tat Gottes verstanden wird, fehlt in der Botschaft Jesu der Gedanke des aktiven Zusammenwirkens zwischen Gott und Mensch bei der Herbeiführung des Gottesreiches, wie er vom Zelotismus ganz selbstverständlich vertreten wurde. Die sogenannten Wachstumsgleichnisse verlangen die Geduld in der Erwartung des Gottesreiches. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29) will ja gerade aussagen, daß das Reich nicht durch menschliches Zutun, sondern aufgrund der in ihm selbst liegenden Kraft wächst.

Wie bereits ausgeführt wurde, fordert das Kommen des Gottesreiches als reine Gabe Gottes im Menschen verschiedene Voraussetzungen innerer, religiöser und sittlicher Art, wie etwa radikale Umkehr, Nachfolge und Erfüllung des Gesetzes Gottes, das Jesus aus Vollmacht auslegt. Diese Umkehrforderung richtet sich an den einzelnen, d. h. Jesus fordert die „Veränderung" des bösen Herzens, nicht etwa der sozialen Strukturen seiner Zeit.

Im Gegensatz zu den Zeloten bietet Jesus kein politisch-soziales Programm an. Jesus ist eben nicht wegen eines politischen Programms, etwa gar als zelotischer Bandenchef, hingerichtet worden, mögen auch die jüdischen Behörden aus verschiedenen Gründen vor dem römischen Statthalter politische Gründe vorgebracht haben, wie der titulus crucis zu erkennen gibt. Nach dem entscheidenden Prozeß vor dem jüdischen Synedrium ist Jesus wegen seiner Lehre, konkret wegen seiner Stellung zum Gesetz des Mose als Gesetzesverächter, als Pseudolehrer, als Pseudoprophet und Volksverführer verurteilt

---

[31] *Kerber*, a. a. O. 96. [32] A. a. O. 97. [33] *Hengel*, a. a. O. 253.

worden[34]. Wie wenig Jesus in die Reihe von politischen Revolutionären eingereiht werden kann, sieht man nicht zuletzt daran, daß der Gewaltverzicht zum Kernstück seiner Verkündigung gehört und die Feindesliebe den Höhepunkt seiner ethischen Forderungen bildet. „Diese Magna Charta der Agape ist, wenn man es so will, das eigentliche Revolutionäre an der Botschaft Jesu"[35]. „Jesu Weg ist der der Gewaltlosigkeit, des persönlichen Appells, der sich primär an das Gewissen des einzelnen richtet, der Weg der geduldigen Überzeugung und konkreten Lebenshilfe"[36].

3. *Die sozialen Implikationen der Botschaft Jesu*

Wenn die eben kurz zusammengefaßte Interpretation der Botschaft Jesu und des gesamten NTs in dem Sinn, daß sich daraus keine konkreten Normen des sozial-ethischen und politischen Verhaltens ableiten lassen, richtig ist, so soll dies als eine ausgesprochen positive Feststellung verstanden werden. Da unsere gesellschaftliche und politische Situation von der entsprechenden Lage zur Zeit Jesu in einem hohen Maße verschieden ist, hätten ins einzelne gehende Anweisungen des NTs für uns so viel wie keine Bedeutung; ja im Gegenteil, sie wären ein schwerer Ballast, weil wir eben wie bei anderen Fragen — etwa im Verständnis der kirchlichen Strukturen oder speziell des kirchlichen Amtes — vor der schwierigen Frage der Unterscheidung zwischen den überzeitlich-gültigen Aussagen und den zeitgebundenen historischen Vorstellungen stünden. Daß die Brisanz dieser Verquickung bei sozial-ethischen und politischen Fragen erheblich größer ist als bei innerkirchlichen Angelegenheiten, bedarf keines näheren Beweises. Viel bedeutsamer hingegen ist es, wenn die Botschaft Jesu und das Heilsangebot des gesamten NTs Implikationen enthält, die auf der jeweils verschiedenen sozialen und politischen Ebene, in der jeweils verschiedenen geschichtlichen Situation, fruchtbar gemacht werden können.

Mag man daher auch den einzelnen Darlegungen der Theologie der Befreiung und vor allem der Einzelargumentation aus der Hl. Schrift skeptisch gegenüberstehen, so müssen die Grundanliegen dieser Theologie in ihren einzelnen Vertretern noch nicht falsch sein. In diesem Sinn ist das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe, die Parteinahme Jesu für die Armen und Schwachen, der Maßstab für das Urteil im Endgericht, die Verbindung zwischen Glaube und Liebe, das königliche Gesetz der Liebe (Jak 2) und vieles andere im NT von hoher gesellschaftlicher und politischer Relevanz. Die Geschichte zeigt uns, daß die zunächst religiös und gesinnungsethisch verstandene Umkehr des NTs im Zuge der Wirkungsgeschichte des Evangeliums zu sozialen und politischen Veränderungen beigetragen hat, wie etwa zur Abschaffung der Sklaverei in der antiken Form[37].

Dabei darf freilich um der historischen Redlichkeit willen nicht verschwiegen werden, daß gerade die christliche Theologie in hohem Maße auch zur Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnungen beigetragen hat, weil man sich bis ins 18. Jh. keine andere Gesellschaftsordnung vorstellen konnte als die nach Ständen geordnete, so daß jede gewaltsame Änderung der bestehenden Ordnung als Angriff auf Gott angesehen werden mußte. Die Geschichte belehrt uns zudem, daß nicht wenige Neuaufbrüche sich erst nach der Trennung von Philosophie und Theologie, der Entstehung eines selbständigen Staates, der Ausbildung des Naturrechts und der vielfältigen Neuansätze im Zuge der Aufklärung durchgesetzt haben.

Sosehr also die Botschaft Jesu und das gesamte NT durchaus Triebkräfte und Motivationen gesellschaftlicher und politischer Art enthalten, die in der gegebenen Stunde realisiert werden müssen, so bleibt doch zu beachten, daß die konkreten Inhalte für

---

[34] Vgl. zu dieser Frage E. *Schillebeeckx*, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Fr ^{3}1975) 277 ff.

[35] *Hengel*, a. a. O. 255. [36] A. a. O. 256. [37] *Kerber*, a. a. O. 102.

die Verwirklichung dieser biblischen Anstöße nicht aus der Offenbarung selbst abgelesen werden können, sondern aus anderen Wissenschaften zu entnehmen sind. Die Ableitung konkreter politischer und sozialer Grundsätze allein aus theologischen Prinzipien ist nicht möglich. „Der Theologe ist also mit den Erkenntnismitteln seiner Wissenschaft inkompetent, um tiefgreifende sozialwissenschaftliche Kontroversen, z. B. über die Entwicklungsgesetzlichkeiten, zu beurteilen ... Die Übernahme soziologischer Theorien muß immer von der Vorläufigkeit des Gewißheitsgrades Zeugnis ablegen. Jedenfalls haben theologische Konklusionen, die soziologische Analysen implizieren, keine größere Gültigkeit als die soziologischen Hypothesen selbst"[38].
So liefert die Hl. Schrift und vor allem das NT der Theologie „durchaus auswertbare Verstehensmodelle, wenn auch keine konkreten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Programme; darüber hinaus wohl aber (explizit und implizit) starke Impulse zu gesellschaftlichem und kritischem Einsatz"[39]. Der Theologe ist damit außerstande, mit seinen Mitteln allein tiefgreifende sozialwissenschaftliche Kontroversen zu entscheiden. Wenn diese Grundsätze eine allseitige Beachtung finden, können die verschiedenen Formen einer Theologie der Befreiung von dem Verdacht der marxistischen Ideologie befreit werden und einen wertvollen Beitrag für die katholische Theologie leisten.

[38] *Lehmann*, Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung", in: *K. Lehmann* (Hg.), Theologie der Befreiung 32.
[39] *Schürmann*, a. a. O. 71.

WILHELM ZAUNER

Der eine Glaube und die vielen Theologien

1. Theologischer Pluralismus und Glaubensunsicherheit

Viele Mitglieder der Kirche fühlen sich heute in ihrem Glauben verunsichert. Verschiedene Umfragen aus den letzten Jahren haben ergeben, daß dieses Problem sehr ernst genommen werden muß[1]. Es beschäftigt nicht nur viele theologisch mehr oder minder Ungebildete, sondern es quält auch viele Seelsorger und Theologen. Die Verunsicherung im Glauben hat sicher mehrere Ursachen. Eine davon ist wohl die unreflektierte Voraussetzung, daß der eine Glaube auch nur eine einzige Theologie zulasse und nur in dieser einzigen Theologie legitim zum Ausdruck gebracht werden könne. Man hat früher oft von *der* katholischen Theologie gesprochen und damit doch nur eine bestimmte Schultheologie gemeint — meist die, die man selbst gelernt hatte. Mancher begegnete ein Leben lang keiner anderen Theologie. Heute wird durch das Angebot an Literatur und Bildungsvorgängen, durch die Medien wie durch den Tourismus der einzelne auch anderen Theologien gegenübergestellt und damit seine eigene Auffassung relativiert und zur Stellungnahme herausgefordert. Jeder begegnet heute innerhalb seiner Kirche einer Vielfalt von Theologien und findet sich dann oft nicht mehr zurecht.
Einer der vielen Gründe für die Amtsniederlegung von Priestern in den letzten Jahren darf auch in den theologischen Umbrüchen unserer Zeit vermutet werden. Vor

[1] Vgl. den Bericht des Instituts für Kirchliche Sozialforschung (IKS) „Religion und Kirche in Oberösterreich", Wien 1970, I, 102. 48 Prozent der Befragten haben erklärt: „Durch die vielen Änderungen in der Kirche wird man im Glauben unsicher".

10 Jahren hat mir ein Studentenpfarrer gesagt: „Du, ich kenne mich nicht mehr aus. Ich habe eine klare Theologie gelernt und war der Meinung, daß diese die einzig mögliche, richtige und verpflichtende sei. Im Gespräch mit Professoren und Studenten unserer Universität bin ich zur Einsicht gekommen, daß diese Ansicht nicht haltbar ist. In mir ist eine Welt zusammengestürzt, oder zumindest das theologische Gebäude, in dem ich gelebt und mich ausgekannt habe. Ich kann nicht so rasch umdenken, ein neues Gebäude errichten und mich dort zurechtfinden. Ich bin daher gegenwärtig nicht imstande, meinen Ort als Priester und amtlicher Verkündiger zu erkennen, und lege mein Amt nieder."
Nicht jeder zieht solche Konsequenzen. Mancher bleibt verbissen auf seinem Platz, feindliche Gefühle gegen Theologen und Professoren und gegen die Theologie überhaupt steigen in ihm auf. Er fordert vom Lehramt klare Worte und ist enttäuscht, wenn Bischöfe oder Professoren sich weigern, auf falsch gestellte Fragen die erwarteten klaren Antworten zu geben oder sich auf scheinbar klare, aber doch nicht die ganze Wirklichkeit erfassende Formulierungen festnageln zu lassen.

2. Die Begriffe Theologie und Glaube

Für den Zweck dieser Überlegungen sei zunächst umschrieben, was mit Glaube und was mit Theologie gemeint ist[2].
Glaube als Akt meint das Sicheinlassen auf Gottes Wort und Wirklichkeit, das Loslassen seiner selbst in dem vertrauenden Wissen, von Gott gehalten und getragen zu werden. Glaube ist im Grunde dasselbe wie Hoffnung und Liebe. Glaube als Glaubensinhalt meint das, was einer glaubt. Katholischer Glaube z. B. ist die Summe dessen, was die Kirche als zu glauben vorstellt, z. B. die Botschaft vom Reich Gottes, die Gottessohnschaft Jesu, das ewige Leben.
Unter Theologie versteht man die systematische Darstellung und methodische Reflexion des Glaubens, sowohl als Glaubensakt als auch als Glaubensinhalt. Wir verwenden den Begriff Theologie zunächst für die wissenschaftliche Reflexion. Da aber die Grenzen zwischen wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher Erkenntnis fließend sind, kann und soll man darunter auch das vorwissenschaftliche Denken verstehen, die Summe der Begriffe, Bilder und Modellvorstellungen, unter denen einer den Glauben sieht und reflektiert. In diesem Sinne gibt es sicher eine Theologie des theologisch Ungebildeten.
Glaube verhält sich zur Theologie ähnlich wie ein Kunstwerk zu seiner Interpretation. Ein Kunstwerk läßt grundsätzlich verschiedene Deutungen zu, die sich zueinander nicht wie richtig und falsch verhalten (müssen), sondern wie so und anders, je nach dem Standort, dem Vorverständnis und Vorerlebnis des Betrachters. Wer mit freudigem und dankbarem Herzen eine Pietà anschaut, wird sie anders sehen als einer, der davor mit einem wehen und verwundeten Herzen kniet. So hat sich auch das Christusbild in der Interpretation durch die Kunst je nach der Situation der Betrachter geändert. Jesus wird zuerst als der Gute Hirte dargestellt: Beisammenbleiben ist alles in der Zeit der Verfolgung. Dann erscheint er als Lehrer: in der Zeit der dogmatischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. sah man die Einheit der Lehre nur in der Person des lehrenden Christus gewährleistet. Als die staatliche Gewalt immer mehr Einfluß auf die Kirche erhielt, wurde Christus als König dargestellt. Im Mittelalter erscheint er erstmals als Leidender, in der Renaissance und im Barock als Auferstandener und Verklärter, in der heutigen Kunst als Leidender unter Leidenden, als Mensch und Bruder aller Menschen.
Damit ist schon gesagt, daß es bei dem einen Glauben an Christus selbstverständlich

[2] Vgl. zu diesem Abschnitt die Artikel „Glaube" und „Theologie" in: *K. Rahner / H. Vorgrimler* (Hg.), Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 1961.

verschiedene Christologien geben kann und auch gibt und daß der eine Glaube verschiedene Theologien zuläßt. Sicher: Was den Menschen rettet, ist der Glaube, nicht die Theologie. Doch der Glaube bedarf der klärenden und lenkenden Interpretation. Theologie ist so etwas wie eine Seh- und Hörhilfe für den Glauben. Sie ist eine Krücke, die beim Gehen hilft, nicht der Fuß, mit dem man geht. Sie ist ein Gerüst, nicht der Bau. Um den einen Bau (des Glaubens) können viele Gerüste (der Theologie) errichtet werden. Was löst diese Vielfalt aus, was bedingt sie?

3. Der eine Glaube und die vielen Theologien

1) *Viele Philosophien*

Theologie, d. h. reflektierte Darstellung des Glaubens, bedarf eines Instrumentariums. Das Instrumentarium der Darstellung und Reflexion sind Sprache und Begriffe, die von der Philosophie bezogen werden. Es gibt nun zweifellos verschiedene Philosophien. Je nachdem, mit welchem philosophischen Denkraster an das Glaubensgut herangegangen wird, wird auch eine verschiedene Theologie das Ergebnis sein. So unterscheidet sich z. B. die Theologie des Augustinus von der des Thomas v. A., weil dieser sozusagen mit dem Kopf des Aristoteles und jener mit dem Kopf des Plato gedacht hat. Augustinus hätte wohl manche Formulierung des Thomas für unverständlich, überflüssig oder mißverständlich gehalten. Wenn z. B. Thomas sagt, ein Sakrament sei ein wirksames Zeichen der Gnade, so hätte Augustinus den Ausdruck „wirksam" zumindest für überflüssig, wenn nicht für irreführend gehalten. Nicht nur das Sakrament, sondern die gesamte von uns erlebte Welt ist ja nach Augustinus ein Zeichen, ein Abbild der wahren Wirklichkeit, die sich im geistigen Bereich abspielt. Ein Zeichen erzeugt somit für ihn nicht eine Wirklichkeit, sondern es bildet sie ab. Thomas hingegen, der als vorgängigen Denkraster für seine Sakramententheologie die Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles verwendet, muß innerhalb dieses philosophischen Systems sagen, daß Sakramente nicht „nur" Zeichen, sondern wirkende Zeichen sind.

So führt eine neue Philosophie notwendig zu einer neuen Theologie. Die Theologie unseres Jahrhunderts ist vor allem von der Existenzphilosophie geprägt. Das Denken Karl Rahners etwa ist letztlich nicht verständlich ohne die Kenntnis der Philosophie Martin Heideggers. Was uns jedoch Mühe macht, ist durchaus nicht, daß heutige Theologen mit Hilfe der heutigen Philosophie ihre Theologie treiben — das war immer so und würde das Verständnis nur erleichtern. Ursache der Verunsicherung ist vielmehr die gleichzeitige Vielfalt der Philosophien, die in die Theologie einströmen. Es gibt keine „heutige Philosophie" — es gibt heutige Philosophien, denen wir nicht nur in Form theoretischer Systeme, sondern auch in der Form vorwissenschaftlicher Denkweisen begegnen. Wir müssen vor diesen Begegnungen vorerst einmal die Angst verlieren. Sie sind eine Folge der Ausweitung des Lebens- und Erlebnisraumes, nicht Konkurrenz, sondern Bereicherung. Nach einer jahrhundertelangen Vorrangstellung der europäischen und abendländischen Theologie kann man es nur begrüßen, daß es heute ernste Versuche zu einer eigen- und bodenständigen afrikanischen oder südamerikanischen Theologie gibt. Auch die verschiedenen theologischen Ansätze einzelner Theologen sollen absolut kein Grund zur Beunruhigung, sondern eher zur Freude über die Vitalität der Theologie und der Theologen sein. Eine gelassene und positive Einstellung gegenüber den verschiedenen Theologien ist auch von ökumenischer Bedeutung: Wenn wir die Theologien der einzelnen Kirchen mehr von der Situation her als Akzentuierungen zu verstehen lernen denn als kontroversielle Positionen (die sie selbstverständlich auch sind), werden die verschiedenen theologischen Ansätze auch als Ergänzung und Weiterführung der eigenen Theologie verstanden werden können.

Natürlich ist die Frage, ob jedes philosophische System gleich gut geeignet ist, den christlichen Glauben darzustellen und zu reflektieren. Die Gespräche der Paulus-

gesellschaft zwischen Christen und Marxisten, die 1968 so abrupt abgebrochen wurden, haben jedenfalls gezeigt, daß auch in marxistischer Begrifflichkeit christliche Glaubensaussagen formuliert und kirchliche Positionen markiert werden können. Karl Rahner und Johann Baptist Metz haben versucht, als Theologen einzelne marxistische Aussagen zu übersetzen und Anknüpfungspunkte zu finden. Der Prager Philosoph Milan Machovec machte mit einigen anderen den Versuch, den christlichen Glauben mit marxistischer Philosophie zu durchdenken. Wer ein sehr lesbares und deutliches Beispiel dieses Versuches haben will, wende sich dessen Buch „Jesus für Atheisten" zu[3].
Hier müßte auch über die sog. christliche Philosophie nachgedacht werden. Der christliche Glaube kann sicher nicht mit jeder Philosophie gleich gut dargestellt werden. Mancher Philosophie fehlen für wichtige theologische Sachverhalte einfach die Begriffe und wir dürfen nicht vergessen, daß es oft einer jahrhundertelangen, sehr angestrengten Bemühung von Theologen und Philosophen gemeinsam bedurfte, um geeignete Begriffe auszubilden, in denen das Glaubensgut entsprechend dargestellt werden konnte. Ich erinnere an Begriffe wie Natur und Person aus der Christologie, an Hypostase und Relation in der Trinitätslehre, an den Substanzbegriff bei der Lehre über die Eucharistie. Freilich darf die Bedeutung solcher Begriffe nicht überschätzt werden. Sie sind historisch und heute nur noch dem voll verständlich, der die historischen Fragestellungen und Begriffe kennt. Es bedarf einer in diesem Sinne neuen christlichen Philosophie, daß für den heutigen Menschen Begriffe und Denkmodelle zur Verfügung stehen, die geeignet sind, das Glaubensgut darzustellen.

Bestünde jedoch eine christliche Philosophie einfach darin, daß eine einzige philosophische Schule, wie z. B. die scholastische Philosophie, für die christliche Theologie als verbindlich erklärt würde, so würde damit das theologische Denken tödlich eingeschnürt und die Verständlichkeit der Theologie weitgehend unterbunden. Die Theologie kann sich die Anstrengung nicht ersparen, den einen Glauben mit dem Instrumentarium verschiedener Philosophien zu reflektieren. Sie hat von bestimmten historischen Philosophien Begriffe bezogen, die inzwischen andere Bedeutungen angenommen haben. So ist z. B. der Begriff ‚Substanz', den Thomas in seiner Lehre über die Eucharistie verwendet, durch den Gebrauch in der Naturwissenschaft (‚chemische Substanz') so verändert, daß heute ein anderes Vorverständnis gegeben ist. Wer also ohne weitere Erklärung einem Menschen von heute sagt, durch die Worte des konsekrierenden Priesters wandle sich die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, hat ihm mit den Worten des Konzils von Trient eine massive Irrlehre gesagt.
Ebenso wird oft viel zu wenig beachtet, daß der Begriff Person, den es in der griechischen Philosophie gar nicht gab, der erst von der Theologie zur Darstellung der Trinitätslehre entwickelt wurde, sich heute gewandelt hat. Heute versteht man unter Person Selbstbewußtsein, Fähigkeit zur Selbstverfügung in Freiheit, ausschließliche Individualität und Unvermischbarkeit. Wer also ohne Erklärung sagt, in Gott sind drei Personen, sagt mit den Worten des IV. Laterankonzils dem Menschen von heute, es gäbe in Gott drei verschiedene Selbstbewußtseine, drei verschiedene Möglichkeiten zur Selbstverfügung in Freiheit und drei sich einander ausschließende Individualitäten — also drei Götter und damit genau das Gegenteil von dem, was dieses Konzil und schon vorher die Synoden von Toledo und Rom sagen wollten.
Hier ist selbstverständlich auch auf den Wandel der Alltagssprache zu verweisen. Wenn im Mittelalter von einem ‚braven Soldaten' die Rede war, so meinte man damit nicht einen gutmütigen, sondern einen tapferen Soldaten. Ein ‚frommer Reitersmann'

---

[3] *M. Machovec*, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1970; auch *M. Machovec*, Marxismus und Dialektische Theologie, Zürich 1965; *P. K. Schneider* (Hg.), Sind Marxisten die besseren Christen?, Hamburg 1969.

war kein Pferdeliebhaber, der am Sonntag in die Kirche ging und sein Morgen- und Abendgebet sprach, sondern ein gehorsamer Kavallerist, der seinen Auftrag auch unter Schwierigkeiten ausführte. Wir müßten uns bewußt sein, daß heute viele mit Begriffen wie Gnade, Sünde, Buße u. dgl. entweder nichts oder etwas anderes verbinden, als wir damit sagen wollen und als es in den kirchlichen Dokumenten gemeint ist.

2) *Verschiedene Situationen*

Theologie ist nicht eine bloß akademische Beschäftigung, sondern der Versuch, die Aussagen des Glaubens in der Sprache und Philosophie der Zeit für eine konkrete Situation zu formulieren. In diesem Sinn sind die sog. „Genitiv-Theologien" zu verstehen. Vielleicht könnte man sie auch Bereichs-Theologien nennen, weil sie einen Bereich des menschlichen Lebens theologisch reflektieren. Genitiv-Theologien sind z. B. eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten, eine Theologie der Arbeit, eine Theologie der Politik bis zur neuesten Blüte: einer Theologie der Zärtlichkeit. Solche Theologien sind selbstverständlich legitim, es ist jedoch klar, daß in diesen Theologien nicht das gesamte theologische Gebäude in den Blick kommen kann und die eine Theologie durch die andere ergänzt werden muß.
Man spricht heute von Adjektiv-Theologien und meint damit z. B. die europäische, asiatische oder die südamerikanische Theologie. Was hier die Verschiedenheit erzeugt, sind nicht nur die Träger der Theologie, die aus geographisch verschiedenen Regionen kommen, ihre eigenen Traditionen und Denkmodelle und auch ihr eigenes Temperament mitbringen, sondern auch die verschiedenen Verhältnisse, für die die Theologie gemacht wurde, sowie die Verschiedenheit der Probleme, auf die diese Theologien eine Antwort darstellen. Es ist keineswegs bedauernswert, daß aus verschiedenen lokalen Traditionen verschiedene Theologien entwickelt werden. Vielmehr wurden im Missionsdekret des II. Vatikanums die lokalen Kirchen aufgefordert, „aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit" alles zu entnehmen, was zur Ehre des Schöpfers und zur rechten Gestaltung des christlichen Lebens beitragen kann. Ebenso heißt es dort, es müsse „in jedem soziokulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte aufs neue durchforscht"[4]. So werde das christliche Leben der Eigenart jeder Kultur angepaßt und würden die Traditionen der Völker in die katholische Einheit hineingenommen. In der Kirchenkonstitution liest man: „Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen"[5].

Man hat damit die Vorstellung zurückgewiesen, daß etwa in Rom die röm.-kath. Theologie für die ganze Welt gemacht und durch die einzelnen Bischöfe und Theologen dann verteilt werden könnte. Theologie ist nicht nur Rede von Gott, sondern auch theologische Interpretation der konkreten Situation, der aktuell aufgegebenen Probleme, die eben zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden sind. Wenn die Kirche in jedes Dorf einen Fachtheologen schickt und alle Anstrengungen macht, einen solchen schicken zu können, so hat das einen Grund auch darin, daß eben für jedes Dorf, ja für jeden einzelnen Menschen, eine eigene Theologie gemacht werden muß. Nur ein Theologe, der mit seiner Gemeinde lebt, kann auch eine Theologie für die Gemeinde entwickeln, die auf die tatsächlichen Fragen der Gemeinde eingeht. Selbstverständlich braucht er dies nicht allein zu tun, sondern er soll die theologische Reflexion der Gemeinde selbst anregen und lenken.

[4] Vaticanum II., Mission 22.

[5] Kirche 13.

Tatsächlich gibt es in vielen Gemeinden eine Akzentuierung der Theologie, z. B. in Richtung Mariologie, Mission, Herz-Jesu-Verehrung, Apostolat und dergleichen. Man wird auch beobachten können (und hoffentlich kann man es!), daß in verschiedenen Pfarren verschiedene Probleme zur Sprache kommen und diese Probleme auch unter verschiedenem Aspekt dargestellt werden. Nur eine solche Thologie ist auch griffig und kommt so nah an die Menschen heran, daß sie darin eine Lebens- und Glaubenshilfe sehen.
Bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Jahre 1977 in Daressalaam sagte ein indonesischer Redner: „Wir sind viel zu lange daran gewöhnt, alle das Wasser aus demselben Brunnen zu schöpfen, in der Annahme, daß dies der einzige Ort sei, an dem das Wasser, das aus der einen Quelle fließt, gefunden werden kann. Das hat uns verdorben. Denn das Wasser in dem alten Brunnen hat den Geschmack seiner Umgebung angenommen. Wir brauchen Brunnen, die näher bei unseren Häusern liegen und doch von derselben Quelle gespeist werden und dasselbe Wasser des Lebens, das wir benötigen, liefern"[6]. Der Redner hat dies freilich von der Notwendigkeit eigener Theologien gemäß eigenen Traditionen der Völker gemeint, es gilt aber in gewisser Weise wohl auch für einzelne Gemeinden und einzelne Menschen.

4. Der Pluralismus der biblischen Theologien

Die Vielheit der Theologien ist keineswegs bloß eine spätere Verästelung ursprünglich einheitlicher theologischer Gedanken. Gehen wir zur Quelle aller Theologie, zu Schrift und Tradition zurück, so finden wir von Anfang an verschiedene Traditionsstränge, beginnend mit den verschiedenen Schöpfungsberichten bis zu den drohenden und tröstenden Aussagen der Apokalypse. Begriffe, die für die Darstellung der Heilsbotschaft für die Synoptiker unentbehrlich scheinen, wie etwa der Begriff μετάνοια, kommen in anderen ntl Schriften, wie z. B. bei Johannes, überhaupt nicht vor. Es geht hier keineswegs bloß um kleine Nuancierungen der Theologie, sondern man muß von einer verschiedenen Darstellung der Grundaussagen sprechen. So gibt es z. B. verschiedene biblische Christologien. Bei den Synoptikern wird Jesus vor allem als der vorhergesagte Messias gedeutet, Johannes stellt ihn als Sohn Gottes dar und Paulus nennt ihn den Kyrios. — Oder: Bei den Synoptikern ist der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu die Verkündigung des Reiches Gottes (wiederum unterschieden in Reich Gottes und Himmelreich), bei Johannes ist der zentrale Begriff „Leben".
Es gibt auch keine einheitliche ntl Ethik, sondern eine erstaunliche Vielfalt ntl Ethiken, die einander fast auszuschließen scheinen. Der Bogen spannt sich von den Radikalforderungen der Bergpredigt bis zur Ethik der Pastoralbriefe, die in eine Empfehlung bürgerlicher Rechtschaffenheit mündet. Er spannt sich von einer tiefen dogmatischen Begründung der Ethik des Paulus bis zu einer nahezu begründungslosen Gebots- und Verbotsethik bei Jakobus. Man würde diesen Texten nicht gerecht, ginge man wertend und klassifizierend an sie heran. Die Verschiedenheit der Ethiken erklärt sich schlicht daraus, daß schon die ntl Schriften recht verschiedene Situationen vor Augen hatten. Die 2. und 3. Generation der christlichen Gemeinden hatten eben andere Probleme als die 1. Generation. Nach dem radikalen Aufbruch der Urgemeinden kam es zu einer Konsolidierung der Kirchenordnung, zu einer Festigung der Ämter und zu einem ersten Stadium einer verfaßten, durch Tradition, Amt und Recht geordneten Kirche. Es mußten Extreme in pneumatischer oder asketischer Hinsicht abgewehrt werden, außerdem war das Vakuum auszufüllen, das durch das Verlassen der heidnischen Religion und Ethik entstanden war. Aus diesem Bedürfnis nach einer Grundkatechese entstanden eben in den Pastoralbriefen, im Jakobusbrief und in anderen späteren Schriften ethische Haustafeln, die nicht sehr spezifisch christlich erscheinen. Sie waren

[6] Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika, Hamburg 1977, 58.

jedoch das rechte Wort zur rechten Zeit und für die augenblickliche Situation, wenn es auch überrascht, daß die hohen und radikalen Forderungen der ersten Generation fast vergessen scheinen.
Dies alles beweist: Schon das NT ist sehr unbefangen mit theologischen Ableitungen und Begründungen umgegangen und hat eine erstaunliche Pluralität von Theologien entwickelt.

5. Postulate an die vielen Theologien im Dienst des einen Glaubens

Damit der eine Glaube nicht durch die Vielfalt der Theologien zerteilt werde, müssen folgende Voraussetzungen gegeben sein:

1) *Die Erkenntnis der Relativität jeder Theologie*

Das wichtigste Medium der Relativierung ist die Erkenntnis der Geschichtlichkeit jeglicher Theologie. Der christliche Glaube selbst und die Offenbarung sind an eine konkrete Geschichte, an konkrete Personen gebunden und geographisch lokalisiert. Ebenso ist jede Theologie geschichtlich bestimmt durch Sprache und Situation, durch die geschichtliche Fragestellung und das kulturelle Umfeld, in dem die Äntwort erfolgt. Das macht jede Theologie relativ und ihre Aussagen letztlich nur im geschichtlichen Kontext verständlich
Wer also eine historische theologische Aussage verwendet, muß sich die Mühe machen, den geschichtlichen Kontext zu studieren und in seine Darstellung auch einzubringen, worum es bei dieser geschichtlichen theologischen Formulierung gegangen ist. Er muß also erklären, welche theologischen, unter Umständen aber auch sozialen und politischen Fragen zur Debatte standen, wenn man auf dem Marktplatz von Konstantinopel über christologische Fragen stritt und in Rom kirchenamtliche Äußerungen formulierte. So ist es z. B. auch heute nicht möglich, eine Theologie der Befreiung zu verstehen oder zu verkündigen, ohne die konkreten politischen und sozialen Verhältnisse Südamerikas zu kennen, wo diese Theologie entwickelt wurde. — Selbstverständlich kann eine theologische Aussage innerhalb eines historischen Bezugsrahmens richtig oder falsch sein. Was aber innerhalb eines solchen richtig ist, kann in einem anderen Zusammenhang und Bezugssystem durchaus falsch sein.
Eine theologische Aussage soll jedoch selbst einen gewissen Beitrag zur Relativierung leisten, d. h. sie muß versuchen, die gegebene Glaubensinterpretation in Beziehung zu anderen zu setzen. Das Wunder von Pfingsten besteht nun einmal in einer Vielfalt der Sprachen, in denen der eine Glaube verkündigt wird. Mancher Theologe spricht nur seine eigene Sprache und zeigt nicht die Anschlußstellen an eine andere, geschweige denn, daß er selbst in anderen Sprachen reden könnte. Dieses Pfingstwunder ließe sich in etwa durch ein Studium der Geschichte einzelner Formulierungen ersetzen, bzw. das Wunder könnte in einem solchen Studium bestehen.

Nicht eine Vielheit von Theologien bildet also eine Gefahr für den Glauben, sondern eine absolut gesetzte Theologie, selbstverständlich auch dann, wenn sie von der kirchlichen Autorität, d. h. vom Lehramt selbst, absolut gesetzt wird. Das scheint der Kernpunkt der Fragen zu sein, die Hans Küng in seinen Büchern anspricht[7]. Freilich vermeidet er dabei selbst nicht immer den Eindruck, seine eigene Theologie absolut setzen zu wollen. Er weist jedoch m. E. völlig zu Recht auf die Tatsache hin, daß es keine absolut richtigen Sätze gibt, weil jeder Satz seine Richtigkeit letztlich von einer möglichen Definierbarkeit der verwendeten Begriffe, vom gesamten Kontext und von der Situation, in der er gesprochen wurde, erhält[8]. Das heißt jedoch beileibe nicht,

---

[7] Vgl. *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970. *H. Küng* (Hg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich 1973.
[8] Vgl. *H. Küng*, Unfehlbar, 128—137.

daß man nicht die Wahrheit sagen könnte. Es heißt nur, daß man die Wahrheit immer nur in Sätzen sagen kann, deren Richtigkeit historisch bedingt ist. Wittgenstein weist zudem darauf hin, daß Begriffe nie ganz präzise sind, daß sie jedoch für die Praxis als Verständigungsmittel genügen. Wenn dies von allen Begriffen gesagt werden kann, so doch am ehesten von theologischen Begriffen. Wie soll z. B. ein Begriff wie ‚Gott' präzis sein? Daß er nicht letztlich präzisierbar ist, heißt freilich nicht, daß dieser Begriff nicht verwendbar wäre und nicht durchaus mit Recht von Gott geredet werden könnte. Es heißt aber sehr wohl, daß man bei jeder Rede von Gott damit rechnen muß, daß der Begriff nicht definierbar ist und verschiedene Gottesvorstellungen zuläßt. Wenn also einer sagt, er glaube an Gott, so weiß man damit noch recht wenig. Man muß sich erst näher erkundigen, was er mit glauben und was er mit Gott meint — und was man selbst darunter versteht. Ebenso ist ein Bekenntnis zum Atheismus noch nicht sehr aufschlußreich. Man muß nachforschen, welche Gottesvorstellung abgelehnt wird — und findet sich dann manchmal als Glaubender mit dem „Atheisten" einig. — Ebenso verhält es sich mit Glaubensformeln wie Gottessohnschaft Jesu, Dreifaltigkeit, mit der Frage nach der Existenz des Teufels usw.

Jede theologische Aussage kann nur in analogen Begriffen gemacht werden. Insofern ist sie von vornherein relativ, d. h. sie stellt eine gewisse, immer unvollkommen bleibende Beziehung zwischen der von uns erfahrenen Wirklichkeit mit dem Geheimnis her, für das uns letztlich die Begriffe und damit das Begreifen fehlen.

2) Katholizität

Bei aller Vielfalt möglicher Theologien muß jede katholische Theologie katholisch bleiben. Vielleicht ist dies umso eher möglich, je mehr sie sich ihrer eigenen Relativität bewußt ist. Sie wird dann weniger geneigt sein, den Blick auf das Ganze, auf das ὅλον zu verstellen. Hans Georg Koch schreibt: „Es wird in ganz neuer und handfester Weise gelernt werden müssen, was Katholizität heißt: daß sie mit der Kraft der Bejahung zu tun hat, ohne die allgemeine Verschwommenheit zu proklamieren, daß sie verschiedene Überlieferungsgestalten zuläßt, ohne das Eine, Ganze der Botschaft und der Gemeinschaft aus dem Blick zu verlieren, daß sie sich offen halten muß für die geschichtliche Entwicklung und die Pluralität geistiger und kultureller Situationen, ohne sich von ihnen definieren (d. h. begrenzen) zu lassen. Und schließlich: Katholizität hat auch mit Sichtbarkeit zu tun, mit der Aufgabe, die universale Wahrheit der einen Botschaft und die Universalität der einen Kirche in der Gemeinschaft der Ortskirchen so darzustellen, daß sie auch als solche wahrgenommen werden können"[9].

Jede genitivische Theologie muß sich also bewußt sein, daß sie nur einen Bereich in den Blick bekommt und die anderen Bereiche zumindest nicht verstellen darf. Und jede adjektivische Theologie muß sich der Grenzen bewußt sein, die ihr von ihrer Herkunft und Fragestellung gezogen sind. Beide müssen zeigen, wie in der Bejahung des Teiles das Ganze des katholischen Glaubens bejaht wird.

Sie müssen aber auch die Toleranz aufbringen, einander zu tragen und zu ertragen. „Toleranz ist das Eingeständnis, daß in der Ausdeutung des Bekenntnisses mit der menschlichen Geisteskraft auch die menschliche Unzulänglichkeit am Werk ist", schreibt Otto Semmelroth[10].

Schließlich darf daran erinnert werden, was Theologie letztlich heißt: Lobpreis Gottes, des einen Gottes in den vielen Sprachen der Menschen. Wir brauchen so lange keine Angst vor den verschiedenen Sprachen der Menschen und ihren Theologien zu haben, wie lange sie den Lobpreis Gottes im Sinne haben. Was manchem als babylonische Sprachverwirrung erscheint, kann sich durchaus als Wunder von Pfingsten erweisen.

---

[9] *H. G. Koch*, Die vielen Theologien und der eine Glaube, HerKorr 32 (1978) 108.

[10] *O. Semmelroth*, Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie, in: *J. Kremer / O. Semmelroth / J. Sudbrack*, Neues und Altes, Freiburg 1974, 53.

KURT LÜTHI

Das Eheverständnis des Protestantismus

Wenn hier das konfessionell-evangelische Eheverständnis für Katholiken dargestellt werden soll, scheint mir eine grundsätzliche Vorbemerkung wichtig: der Protestantismus kennt von seinem Selbstverständnis her kein normatives Lehramt im röm.-kath. Sinn, — also ein Lehramt, das verbindliche Feststellungen für Leben und Glauben trifft und dafür Dokumente mit einem autoritativen Charakter für Gläubige schafft. Verbindliches Lehren geschieht im Protestantismus im Vollzug der Evangeliumsverkündigung und in der kritischen Rezeption dieser Verkündigung durch die Gemeinde und den einzelnen Christen. Sogar wenn im Rahmen der evang. Theologie und Kirche heute sog. Denkschriften zu ethischen Fragen entstehen, verstehen sich diese als Denkhilfen und bedeuten grundsätzlich eine Diskussionseröffnung und nicht den Abschluß einer Diskussion[1]. Der Verzicht auf eine Institution, die lehramtliche Feststellungen trifft, führt den Katholiken leicht zur Auffassung, der Protestantismus öffne subjektiver Willkür in Aussagen zu Lehre und Leben Tür und Tor; und es muß ja auch zugegeben werden, daß das Erscheinungsbild des Protestantismus nie eindeutig ist! Trotzdem ist der Verzicht auf eine lehramtliche Institution im röm.-kath. Sinn in einem konstruktiven Zusammenhang zu sehen: der Verzicht fordert ein verantwortliches Lehren im Rahmen der Evangeliumsverkündigung — ein Lehren, an dem sich grundsätzlich jeder beteiligt; jeder Gläubige soll sich im Sinne des Leitbildes vom allgemeinen Priestertum als Schüler der Hl. Schrift verstehen, der sich ein eigenes Urteil verschafft; für diese Urteilsbildung hört er auf die Stimme des Gewissens, auf die Stimmen der Väter (Bekenntnisschriften) und informiert sich möglichst umfassend (sog. Sachverstand). In diesem Sinne ist jeder Gläubige mitverantwortlich für die Wahrheitsfindung und steht mit dieser Wahrheitsfindung unmittelbar zu Gott. M. a. W.: Evangeliumsverkündigung im angesprochenen Sinne öffnet und verschließt das Himmelreich! Darum dürften Kategorien wie Subjektivität und Pragmatismus zur Beurteilung evang. Haltungen nicht angewandt werden, weil sich das evang. Denken davon nicht weniger abgrenzt als das röm.-kath. Schließlich bleibt noch zu betonen: ein Pluralismus der Meinungen, der ja für den Protestantismus charakteristisch ist, ist immer auch eine Chance für die Wahrheitsfindung. Das ist wohl heute allgemein anerkannt, und ich verweise auch auf die entsprechenden Dokumente des II. Vatikanums.

I. Historische Positionen

1) Die Reformatoren Luther und Calvin

Wie ist die reformatorische Neubesinnung in der Frage der Eheauffassung zu beschreiben, wenn man Reformation im Sinne heutiger Forschung nicht als radikalen Abbruch der Tradition versteht, sondern als Übergang in Anknüpfung und Widerspruch? Ich gehe gleich von Luthers zentraler Argumentation aus, will aber darauf hinweisen, daß Luther diese Aussagen erst nach jeweils verschiedenen, neuen Denkanstößen auf Grund bestimmter Situationen und Fragen, die man ihm vorlegte, gefunden hat. Grundlegend für Luthers Antworten ist der Aspekt, daß auch Fragen der Ethik (und also die Aussagen über die Ehe) strikte unter den Bedingungen der Rechtfertigungslehre stehen. Rechtfertigung des Gottlosen als Freiheitsangebot für den Sünder ist das Regulativ auch der Ethik! M. a. W.: menschliches Handeln schafft in keiner Weise Heil, sondern folgt der göttlichen Heilszusage. Gott läßt sich menschliches Tun und Handeln gefallen (menschliches Handeln ist Einübung im Glauben), menschliches Tun erfährt so das gnädige Ja Gottes. Der Raum des menschlichen Handelns ist dabei immer den Strukturen menschlicher Sünde verhaftet; solches

---

[1] Zum Selbstverständnis der Denkschriften vgl. die deutsche Denkschrift: Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, Gütersloh 1972. Dazu: *Hans Schulz:* Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift der EKD „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen . . .", Gütersloh 1972.

Handeln ist darum nie als „heiliges Handeln" der sündigen Wirklichkeit entnommen[2]. Das eben angesprochene unumkehrbare Gefälle von der göttlichen Heilszusage zum menschlichen Handeln steht auch bestimmend im Hintergrund von Luthers Eheauffassung. Und das hat beispielsweise auch die Konsequenz, daß kasuistische Lösungen von Eheproblemen nicht mehr möglich sind, sondern daß hier nur die „Freiheit eines Christenmenschen" angesprochen werden kann, aus der heraus (in Bindung an Schrift und Gewissen) der Christ sein Leben gestaltet[3].

Luther stand als Mönch zunächst in einer spätmittelalterlichen Tradition, die eheabwertend geprägt war, für die Askese, Zölibat und Ehelosigkeit höher als die Ehe zu werten waren. Diese Tradition schuf viele Mißstände, die den psychisch sensiblen Luther bedrängten und immer wieder beschäftigten. Luther ist schließlich zu folgender Sicht vorgestoßen: die Ehe ist kein Sakrament und darum in keiner Weise Teil der „Heilsordnung" oder Gnadenmittel, sondern die Ehe gehört in den Bereich der natürlichen Ordnungen. Hier schützt die Ehe vor dem Bösen und sie dient Gottes Absichten in der Zeit. Sakrament ist sie deshalb nicht, weil eine Einsetzung durch Christus fehlt (biblisches Argument) und weil sie nicht Gnadenmittel ist, das von Sünde und Schuld freimacht (theologisch-systematisches Argument). Mit dieser Sicht ist auch eine Präzisierung für die Schöpfungslehre gegeben: Ehe ist ja die Gabe des Schöpfer-Gottes. Und nun wäre nach Luther Schöpfungslehre nicht Aussage über Gott als „prima causa", die „von ferne" den Menschen lenkt, sondern das Geschöpfliche steht im Raume des fortdauernden göttlichen Wirkens: was der Mensch als Geschöpf tut, geschieht „vor Gott" und ist so zu verantworten[4].

Luther stand immer wieder unter dem Eindruck der großen Macht und der Unbezwingbarkeit der sexuellen Triebe, aber gerade hier galt es, das Evangelium als Befreiung zu proklamieren. Nach Luther kann es wegen der Macht der Triebe keine Keuschheit geben und können Askese und Ehelosigkeit nicht gelingen; Gelöbnisse, ehelos zu bleiben, sind darum nach Luther „Teufelswerk". Ehelosigkeit einzelner ist eine Ausnahme und nur als Eingriff Gottes außerhalb der Naturregelungen möglich[5]. Der eigentliche Stand der Reinheit ist nach Luther dagegen durch die Ehe zu erreichen. Gerade der so verachtete Ehestand ist ein „heiliger" und „allerheiligster" Stand; wer sich dagegen der Ehe entzieht, tut nicht den Willen Gottes, sondern den Willen Satans[6]. Christlicher Gehorsam wird so unter den Bedingungen des „Fleisches" und nie dualistisch abgegrenzt vom Fleische erreicht. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß Luther die Gottebenbildlichkeit des Menschen direkt auf die menschliche Leiblichkeit bezogen hat. In allem dem ist die Ehe nach Luther Schutz gegen die Hurerei, Arznei und „spitall der siechen"[7].

---

[2] Ein erster umfassender Zugang zu den Äußerungen Luthers über die Ehe kann gefunden werden mit Hilfe des Lutherlexikons von *Kurt Aland:* Luther-Deutsch, Ergänzungsband III, Stuttgart 1957. Zu den Stichworten Ehe, Ehebruch, Ehelosigkeit, Ehescheidung sind nach diesem Lexikon die folgenden Stellen der Weimarer Luther-Ausgabe wichtig: 10 II, 294, 27—33. 30 I, 162, 4—11. 30 II, 61, 4—7. 17 I, 17, 32—35. 17 I, 19, 3—11. 12, 126, 17—30. 10 II, 283, 8—16. 17 I, 19, 18—22. 9, 216, 29—34. 45, 608, 35 bis 609. 40 III, 215, 14—17. 17 I, 22, 19—22. 17 I, 23, 36—38. 12, 101, 22—24. 32, 37, 1. 32, 372, 35 bis 373, 3. 10 II, 277, 1—8. 12, 93, 7—15. 32, 378, 4—10. 17 I, 21, 14—16. 6, 559, 20—25. 32, 379, 25—38. 10 II, 287, 14—291, 18. 10 II, 291, 25—292, 6. Zum theologischen Ansatz Luthers vgl. auch *Paul Althaus:* Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, S. 11 ff, 17, 23.

[3] Vgl. vor allem *Olavi Lähteenmäki:* Sexus und Ehe bei Luther, Turku 1955, 22. Ferner Althaus a. a. O. 17.

[4] *Lähteenmäki* a. a. O. 27 f.

[5] *Althaus* a. a. O. 92.

[6] *Lähteenmäki* a. a. O. 35 f, *Althaus* a. a. O. 93.

[7] Vgl. auch *Althaus* a. a. O. 90.

Das vielzitierte Lutherwort, die Ehe sei ein „weltlich Ding", kann auf Grund des Gesagten aus einer undifferenzierten Argumentation herausgenommen werden. Für Luther ist die Ehe der Ort irdischer Bewährung, Ehe ist weiter ein Kreuztragen und Gottesdienst auf Erden. Und Elternschaft ist für Luther die Wahrnehmung des „Vateramtes" und des „Mutteramtes". Luther argumentiert von einem ganz bestimmten theologischen Hintergrund her: auf Grund seiner inkarnatorisch bestimmten Theologie hat das Handeln im Vitalbereich geistlichen Charakter, ist also auch die weltlich bestimmte Eheordnung von geistlichem Rang[8]. Zugleich wird aber die Ehe (eben als „weltlich Ding") dem Bereich der Sitte, der Ordnung durch die Magistrate zurückgegeben. Darum ist sie in der Form wandelbar, wie auch die Eheliturgien wandelbar sind. Und so kann sie denn auch unter bestimmten Bedingungen geschieden werden (Ehebruch, böswilliges Verlassen, Impotenz)[9]. Ohne Zweifel liegen hier Ansätze zu einer späteren (mehr säkularen und personal bestimmten) Eheauffassung vor, die man aber nicht undifferenziert in Luther hineintragen darf. Weiter liegen hier wichtige Möglichkeiten, *seelsorgerlich* und nicht nur kasuistisch-formal oder „gesetzlich" mit dem Fehlschlagen einer ehelichen Gemeinschaft umzugehen.

Auch Calvin und der reformierte Zweig der Reformation ist geprägt von der Hochschätzung der Ehe und der Familie, und zwar nicht als Sakrament, sondern als einer Ordnung, die Gott eingesetzt hat; zugleich geht es um den nüchternen Versuch, die natürlichen Gegebenheiten und Schwierigkeiten der Ehe im Gehorsam vor Gott zu bewältigen. Nach Calvin vermag der Mensch sein Leben nicht allein zu führen, sondern er braucht die Hilfe des Menschen, der ihm beigegeben ist[10]. Der Ehestand ist „Hilfe des Herrn" und damit „Notmittel gegen die Gier". Ehelosigkeit gelingt als spezielles Charisma, aber nie als Tugend; dieses besondere Charisma ist nur für wenige da und zudem oft nur Gabe auf Zeit[11]. Ein Gebot und Zwang zur Ehelosigkeit des Priesters ist schriftwidrig[12], aber auch „gegen jede Billigkeit"[13]. Wichtig war für Calvin (und dann auch für die ganze reformierte Kirche) die Erziehung zur Ordnung der Ehe; diese Ordnung unterstand der Kontrolle: Ehezucht wurde im Rahmen der Kirchenzucht wahrgenommen. Eine Scheidung der Ehe war grundsätzlich nicht gestattet. Als Calvin befragt wurde, ob ein krankhafter Aussatz Scheidungsgrund sei, antwortete er: alles Leiden sei von Gott gesandt und in der Ehe gemeinsam zu tragen.
Das starre Gesicht, das uns reformierte Eheauffassungen und reformierte Eheanweisungen bieten, ist aber nur *ein* Aspekt. Es gab auch eine „Menschlichkeit Calvins"[14]: Calvin war seiner Frau gegenüber echter Zuneigung und Zärtlichkeit fähig, und sein Leiden und Trauern (angesichts des Todes seines Kindes) zeugte von einem natürlichen Durchleiden solcher Lebenssituationen. Auch hatte Calvin einen scharfen seelsorgerlichen Blick; dazu ein Beispiel: nach Calvin gibt es in der Ehe ein unzüchtiges Handeln des Mannes an seiner Frau, das als „Ehebruch am eigenen Weibe" zu bezeichnen ist[15]. Weiter muß festgehalten werden: obwohl für Calvin der Vorrang

---

[8] Vgl. dazu *Gerta Scharffenorth:* Freunde in Christus. Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses, bes. 195 ff, in: *Gerta Scharffenorth* und *Klaus Thraede:* Freunde in Christus werden. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Gelnhausen und Berlin 1977.

[9] *Althaus* a. a. O. 101 f.

[10] Vgl. *Johannes Calvin:* Institutio Religionis Christianae — Unterricht in der christlichen Religion, Übersetzung von *Otto Weber*, erster Band, Buch I und II, Neukirchen 1936, 438 f. Ferner *Wolfgang Kolfhaus:* Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin, Neukirchen 1949, 408 ff.

[11] *Weber* a. a. O., erster Band, 439 f (Institutio, zweites Buch, 8. Kapitel, Abschnitt 42).

[12] *Weber* a. a. O., dritter Band, 313 ff (Institutio, IV. Buch, 12. Kap., Abschnitt 23).

[13] Ebd.

[14] *Richard Stauffer:* Calvins Menschlichkeit, in: Theologische Studien, hg. v. *Karl Barth* und *Max Geiger*, Zürich 1964.

[15] *Weber* a. a. O., erster Band, 441 (Institutio, II. Buch, 8. Kap., Abschnitt 44).

des Mannes, „die Frau zu leiten", selbstverständlich ist, gilt nach Calvin eine gleiche und gegenseitige Verantwortung des Mannes für die Frau und der Frau für den Mann: keiner soll dem andern etwas voraus haben (beide werden aneinander Fehler entdecken), auch in guten Familien gibt es Unfrieden und Streit[16].

Abschließend sollen einige Defizite der Reformation festgehalten werden. So ist einmal festzustellen, daß die Reformation ein Ethos des ehelosen Standes nicht zu formulieren vermochte[17]. Ferner: wo Luther als Seelsorger Ratschläge zu geben hatte, ist er manchmal (gegen eigene Intentionen) wieder kasuistisch vorgegangen; berühmt ist sein Beichtrat an Philipp von Hessen, eine geheime Mehrehe einzugehen. Weiters: ein positives Verhältnis zur erotischen Anziehung der Geschlechter hat die Reformation nicht gefunden; sinnliche Lust galt als sündhaft. Schließlich hat man für Rechtsordnungen im einzelnen doch wieder auf kanonistische Entscheidungen gegriffen[18]. Der Vorrang der Seelsorge, der grundsätzlich schon erreicht war, wurde wieder vergessen.

2) Ein Beispiel aus dem Bereich des Pietismus: Zinzendorf

Während sich der kirchennahe Pietismus aufs Ganze gesehen der Eheauffassung der Reformatoren anschloß und der separatistische Pietismus Traditionen aus Gnosis und Kabbala erneuerte (z. B. die Sophienspekulationen durch Jacob Boehme) und teils asketische, teils libertinistische Tendenzen vertrat, hat Zinzendorf eine eigenwillige Stellung vertreten, die neue Entwicklungen andeutete. Vor allem hat Zinzendorf die traditionelle Einschätzung der Ehe als „Haus der Siechen" und als Arznei für die Sexualität grundsätzlich überwunden[19]. Zinzendorf vertrat die Auffassung, es gebe eine sakramentale Verwandlung des Geschlechtslebens. Diese Auffassung hatte nun ganz bestimmte, charakteristische Konsequenzen: weil Lust und Begierde auch in der Ehe befleckt sind und böse bleiben, müssen sie gereinigt werden; durch solche Reinigung ist Keuschheit und also ein „unbeflecktes Ehebett" in der Ehe erreichbar. Wie ist das möglich? Die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau soll Abbild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde sein; der Mann als Vertreter Christi bereitet die Vereinigung vor und leitet sie, die Frau spiegelt den Status der Braut Christi. In der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau ist Christus ebenso gegenwärtig wie im Abendmahl und er verjagt jede Lust und Begierde; der Koitus vollzieht sich jetzt in „Apathie" und in „Abstraktion". Ehe ist demnach „exercitium apathias", und deswegen unauflöslich, weil in ihr Christus präsent ist; „Keusch-Sein" heißt „des Heilands sein"[20].

Zinzendorf weist in weiteren Zusammenhängen auf Einsichten hin, die in späteren Epochen wieder aktuell werden sollten. 1. argumentiert er in dem Sinne undualistisch, als er die Struktur der „Androgynität" (mann-weibliche Einheit) benutzt. Nun ist zwar Christus für Zinzendorf „Mann" und Mann-Ideal. Aber weil die Männer im Gegenüber zu Christus und als Glieder der Braut-Gemeinde durchaus auch den Status des Brauthaften vertreten, gibt es in der Seele der Männer etwas Weibliches, das Christus als Bräutigam anspricht[21]. 2. entwertet Kinderlosigkeit die Ehe nicht, denn Mann und

---

[16] *Kolfhaus* a. a. O. 409.

[17] Hinweis von *Albert Stein.*

[18] Vgl. *Hartwig Dieterich:* Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, in: Jus Ecclesiasticum, Band 10, München 1970, 18 f.

[19] Vgl. zur ganzen Problemstellung *Fritz Tanner:* Die Ehe im Pietismus, Zürich 1952, 90 ff, 122 ff. Ferner Art. Ehe, in RGG, 3. Aufl., II. Band, Sp. 314 ff, bes. Sp. 327 f (Artikel von *K. E. Logstrup*).

[20] *Tanner* a. a. O. 127, 133.

[21] *Tanner* a. a. O. 138 f. Diese Sicht erinnert an die Animus-Anima-Struktur, die die tiefenpsychologische Schule von C. G. Jung entdeckt hat: nach Jung hat der Mann weibliche Seelenkräfte in sich und die Frau männliche; beide Geschlechter sollten ihre gegengeschlechtlichen Möglichkeiten nicht verdrängen, sondern in eine Ganzheitsstruktur einbeziehen.

Frau sind in sich und ohne Kind schon Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde. 3. muß die Ehe auch auf psychologischer Ebene betreut werden, und dafür schuf Zinzendorf die Einrichtung der „Ehe-Diener". Mit dem Ehe-Diener konnten sich junge, unerfahrene Paare beraten, er konnte sogar zum ersten Koitus beigezogen werden; das allerdings nur (wie Zinzendorf betonte), wenn das Paar das auch wirklich wollte[22].

3) Ein Beispiel aus dem Bereich der Romantik: Schleiermacher

Bei Schleiermacher finden wir beinahe schon alle Aspekte, die zu einem modernen, personalen Partnerschafts- und Eheverständnis gehören[23]. Er kennt das Ideal des „ganzen Menschen", — er argumentiert im Sinne der personalen „Ich-Du-Beziehung", — er versteht die Dauerpartnerschaft als reifere Existenzform von Mann und Frau und empfindet wechselnde Partnerschaften als infantil. Die Dauerpartnerschaft ist für Schleiermacher eine Art „Kunstwerk", das man nicht einfach moralistisch werten sollte. Diese Ideale sind bei Schleiermacher allerdings deutlich romantisch gefärbt. So ist für ihn die Liebe ein Unendlichkeitserlebnis; Liebe und Religion gehören zusammen. Im einzelnen gibt Schleiermacher Ratschläge zur „Liebe auf den ersten Blick" und zu den ersten tastenden Versuchen des jungen Mädchens, aber auch zur Prüderie und zum Recht auf Lust und Sinnlichkeit. Partnerschaft ist für ihn (im Sinne der Romantik) Begegnung des einen Mannes mit der einen, für ihn bestimmten Frau. Schleiermacher weiß aber auch, daß die Ehe zum Grab von Freiheit und Liebe werden kann.
Die skizzierte Sicht hat einen bestimmten Hintergrund. Schleiermacher wendet sich als Ethiker gegen jede moralisierende Fremdbestimmung von Mann und Frau. Es geht ihm um den autonomen Weg der Persönlichkeit, um das „innere Gesetz" im Menschen, das dieser entdecken muß; es geht darum, die „Eigentümlichkeit" jedes Menschen zu fördern. Ethik wird demnach deskriptiv, ethische Haltungen sind autonom und ethische Beratung ist Begleitung! Fragen an Schleiermacher sind Fragen an das romantische Unmittelbarkeitsideal. Die Überwertung der Unmittelbarkeit in der Begegnung von Mann und Frau, Ich und Du erscheint gegenüber der Realität mann-weiblicher Existenz als Überforderung. Mann und Frau können nicht in der dauernden Hochspannung der unmittelbaren Begegnung und Liebe gehalten werden; auch die Umwelt der Liebenden und ihre Bedingtheit durch ökonomische und gesellschaftliche Zustände läßt den gemeinten Idealzustand nicht zu.

4) Der puritanische und bürgerliche Protestantismus

Es geht im folgenden um Hinweise auf den Puritanismus vor allem in der anglo-amerikanischen Welt; dieser hat verschiedene Wurzeln, eine davon ist calvinistisch. Weiters geht es um Hinweise darauf, daß der Protestantismus im 19. Jh. Religion und Ethik des Bürgertums, sowohl in der anglo-amerikanischen wie in der mitteleuropäischen Kultur, wesentlich mitbestimmte. Hier überall galten Selbstkontrolle, Selbstzügelung, Gewissenserforschung, Unterdrückung von Schwächen und Gefühlen als hohe Werte, die auch die Erziehung vermitteln sollte. Die Kehrseite dieser Werte bildeten religiöse Skrupel, Verdrängung der Triebwelt, negative Qualifizierung von Lust, Ablehnung der Feste und des Theaters. Die eben geschilderten Haltungen ermög-

---

[22] *Tanner* a. a. O. 163, 167.
[23] Zu Schleiermacher vgl. *H. J. Birkner:* Schleiermachers christliche Sittenlehre, Berlin 1964. *P. H. Jorgensen:* Die Ethik Schleiermachers, München 1959. *Y. Spiegel:* Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Schleiermacher, München 1968. Für die Position Schleiermachers vgl. u. a.: Sämtliche Werke, 3. Abteilung: Zur Philosophie, 1. Band 421 ff: Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde, 1800. Ferner: Monologen (Urausgabe), Hg. v. *G. Wehrung*, Basel, o. J., bes. 80 ff.

lichten bekanntlich als „innerweltliche Askese" (Max Weber) große Leistungen in der frühkapitalistischen Arbeitswelt; Weber bezeichnet den Calvinismus als eine der Wurzeln des Kapitalismus. Dieser Hintergrund prägte auch das Verhältnis der Geschlechter[24]. Hier führen Linien zurück zur Reformation und zum Pietismus, aber auch zur Aufklärung; von der Aufklärung her wird die Eheauffassung rationalistisch und empirisch, was etwa die Meinung zur Folge hatte, man könne eine Ehe ohne Zuneigung zum Partner eingehen. Aufklärerisch wirkt auch die Ansicht, Ehe und Familie seien ein gegenseitiges Pflichtverhältnis[25].

Als „puritanisch" sind folgende Elemente zu bezeichnen: die Ehe wird nach dem Muster biblischer, vor allem atl Eheerzählungen gestaltet (Abraham, Sara usw.). Ehe und Familie werden mit Hilfe von Hauszuchtbüchern kontrolliert[26]. Ehe und Familie sind Orte, wo religiöse Werte gepflegt werden und solche Religiosität schließt Demütigung und Selbstentblößung im gemeinsamen Gebet ein[27]. Die so verstandene Ehe und Familie wird von der Vaterautorität dominiert. Der Vaterkontrolle untersteht das sittliche Gehabe der Familie, der Vater kontrolliert die Einhaltung der Sonntagspflicht (Predigtgang, Abendmahlsbeteiligung, Gebet, Lektüre), der Vater prüft, ob Predigt und Katechismus verstanden wurden, der Vater kontrolliert die Schlichtheit der Kleidung usw. Dem Vater kam auch ein Züchtigungsrecht zu[28]. Die Vaterautorität war in dem allem auch Bestandteil und Garant einer höheren Ordnung: die Vaterautorität wird überhöht von den Autoritäten in Kirche und im Volk und schließlich steht über all diesen Instanzen Gott selber als strenger Vater! Das alles sollte gesellschaftliche Ruhe und Ordnung garantieren. Die Dominanz des Vaters impliziert die Dominanz des Mannes über die Frau, auch wenn es zahlreiche Ratschläge gab, der Frau „freundlich und väterlich" und nicht despotisch entgegenzutreten[29]. Die so geprägte Atmosphäre zeigt ein Briefschluß einer Pfarrfrau, die ihrem Mann schreibt: „So verbleibe ich denn lieber Gatte, in pflichtschuldigem Gehorsam, deine gehorsame Frau"[30].

II. Aktuelle Diskussionen

1) Zur theologischen Begründung der Ehe

Als verbreitetste Begründung der Ehe muß die durch *Schöpfungsordnungen* angesprochen werden; hier spielt immer auch ein bestimmtes Naturrechtsdenken eine Rolle. Man vertritt in diesem Zusammenhang die Auffassung: die „Natur" des Menschen spreche so deutlich, daß damit die Verantwortung des Menschen (auch abgesehen von seinen Glaubenshaltungen) festgelegt werden könne. Es geht dabei um die Entfaltung und Erhaltung des „natürlich Vorgegebenen". Auch wenn die Sünde das Wesen des Menschen verdorben oder verdunkelt hat, schimmern die Schöpfungsursprünge noch durch. Theologen, die die Ehe als Schöpfungsordnung sehen, berufen sich dafür oft auf das Jesuswort: „... habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anfang an als Mann und Weib geschaffen und gesagt hat: Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden ein Leib sein? Somit sind sie nicht mehr zwei, sondern sie sind ein Leib. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden ..." (Mt 19, 4 ff).

---

[24] Vgl. bes. *Levin L. Schücking:* Die puritanische Familie, Bern und München 1964.

[25] *Schücking* a. a. O. 33, 41. Vgl. dazu auch die Definition Kants zur Ehe als Vertrag „... zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften"! Zum Zusammenhang des Kant-Wortes vgl. *Hermann Ringeling:* Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik, Gütersloh 1968, 50 f.

[26] *Schücking* a. a. O. 27.

[27] *Schücking* a. a. O. 46 f.

[28] *Schücking* a. a. O. 64 ff. Ferner *Siegfried Keil:* Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe, Stuttgart 1966, 101 f: Beispiel eines sog. Vatersegens.

[29] *Schücking* a. a. O. 41, 43.

[30] *Schücking* a. a. O. 57.

Ein Beispiel für eine Begründung der Ehe aus den Schöpfungsordnungen gibt Emil Brunner[31]; seine Argumentation mit schöpfungstheologischen Begründungen rief damals dem schroffen „Nein" von Karl Barth[32], dagegen stand Brunner in einer bestimmten Nähe zu lutherischen Theologen. Nach Brunner bezeugt eine Schöpfungsordnung den Willen Gottes auch im Bereich des Natürlichen: hier kann man anknüpfen und alle Menschen in eine bestimmte Verpflichtung und Verantwortung hineinnehmen, auch wenn sie nicht als Gläubige anzusprechen sind. Das Mann-Frau-Verhältnis und das Eltern-Kind-Verhältnis ist eine natürliche Ordnung, die die biologische Grundstruktur überhöht und formt. Für die Ehe und Familie als Schöpfungsordnung können Werte wie Treue, Zusammengehörigkeit, Ich-Du-Begegnung geltend gemacht werden, und diese Werte sind für alle Verehelichten verbindlich[33]. Das der Ansatz Brunners. Seine Ethik enthielt auch noch in einem anderen Zusammenhang eine herausfordernde Ansicht: nach Brunner hat die erotische Begegnung von Mann und Frau eine selbständige Bedeutung, abgesehen vom Zwecke der Fortpflanzung[34].
Ähnlich wie Brunner argumentieren lutherische Theologen. Für Elert ist die Familie als Schöpfungsordnung „kreatorischer" und „gubernatorischer" Akt Gottes[35]. Für Althaus gilt grundsätzlich für Schöpfungsordnungen, daß ihnen Eigengesetzlichkeit eignet und sie nicht in das Reich Gottes hinein verwandelt oder entwickelt werden können[36].

Barths Beitrag, der naturgemäß die sog. dialektische Theologie entscheidend beeinflußte, kann als Beitrag einer *„Theologie der Freiheit"* charakterisiert werden; solche Theologie geht von der Voraussetzung aus, daß Gottes Gnade eine echte Freisetzung des Menschen bedeute. Barth geht von einem charakteristisch biblischen Verweisungszusammenhang aus: hier gibt es eine Struktur, die die Schöpfung mit dem Bund Gottes und der Trinität verbindet; dieser Verweisungszusammenhang bestimmt dann die Anthropologie und Ethik im Zeichen der Freiheit[37].
Barth entnimmt den Schöpfungsaussagen folgenden zentralen Punkt: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, also grundsätzlich „zweisam" und nicht „einsam". Das hat seinen Grund darin, daß Gott selbst „in sich" nicht „einsam" ist, sondern trinitarisch, d. h. in den Seinswesen Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Geist. Der Mensch, als Abbild Gottes, existiert ebenfalls grundsätzlich in einem Gegenüber, nämlich partnerhaft, zuerst im Gegenüber von Gott und Mensch (Vertikale) und dann analog im Gegenüber von Ich und Du (Horizontale); solche Humanität im Gegenüber wird vorbildlich von Jesus (in seinem Sein für Gott und im Sein für den andern) verwirklicht. In der Dimension des Menschen wird die Ich-Du-Struktur in der Mann-Frau-Struktur konkretisiert[38]. Barth entnimmt den Schöpfungsgeschichten die Grundworte mannweiblicher Partnerschaft: nicht allein-sein, einander wiedererkennen, Tier — nicht echte Hilfe, einander zugeführt werden, Bezüge der Nähe, Vater und Mutter verlassen, keine „abstrakte Männlichkeit" und keine „abstrakte Weiblichkeit"[39]. Diese Grundworte führen auch zu einer positiven Würdigung des „Hohen Liedes". Ebenso ermöglichen diese Grundworte eine entsprechende Würdigung der Partnerschaft zwischen Jahwe und Israel, wie zwischen Christus und der Gemeinde.

---

[31] *Emil Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1932.
[32] Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.
[33] *Brunner* a. a. O. 329 ff. [34] *Brunner* a. a. O. 353.
[35] *Werner Elert:* Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, Hamburg 1961, 118. Vgl. auch *Helmuth Thielicke:* Theologische Ethik, III. Band, 3. Teil, Tübingen 1964, bes. 507 ff, 593 ff, 619 ff.
[36] *Paul Althaus:* Grundriß der Ethik, 2. Aufl. 1959, 110, 118 f.
[37] *Karl Barth:* Die kirchliche Dogmatik. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, Zürich 1945. *Ders.*, Zweiter Teil, Zürich 1948. *Ders.:* Dritter Teil, Zürich 1950. *Ders.:* Vierter Teil, Zürich 1951.
[38] Vgl. bes. Band III/1, 206 ff, mit den Exegesen zur Schöpfungsgeschichte in Genesis 1.
[39] Band III/1, 329 ff.

Barths Ansatz hat dann noch Konsequenzen im einzelnen. Er stellt z. B. den „zementierten Gegensatz" zwischen Eros und Agape in Frage. Er wertet den Erosbereich für Definitionen der Humanität auf[40]. Für Barth hat die Sexualität ihr „eigenes Recht", abgesehen von der Kinderzeugung. Und nach Barth ist Sexualität nur „dämonisiert" als „Koitus ohne Koexistenz"[41]. Barths Ansatz führt zu einer „Ethik der Freiheit". Dazu entwickelte der Ethiker de Quervain noch folgende programmatische Gesichtspunkte: „Zwischen Mensch und Mensch soll nicht eine Satzung treten." Es ist „der Mensch für den andern da . . . und nicht, um einen Grundsatz zu verwirklichen"[42].

Schließlich gibt es eine viel diskutierte Begründung von Ehe und Partnerschaft, die sich der sog. *Situationsethik* verpflichtet weiß[43]. Diese geht grundsätzlich aus von der Forderung der Situation: die konkrete Situation spricht, und ihre humane Herausforderung muß gefunden werden! Dieser Ansatz gibt die Möglichkeit einer rein humanen Darstellung der Haltung, die „dem Andern" gegenüber einzunehmen wäre; Haltungen Jesu haben dafür Vorbildcharakter[44]. Nach Meinung dieser Ethik muß das Christentum heute die letzten Reste einer theistischen Außenlenkung des Menschen, als einem Gesetz der Heteronomie verpflichtet, ablegen; das Christentum heute muß sich als theonome Anthropologie gestalten. Das bedeutet: das menschliche Subjekt verantwortet jetzt autonom, was es tut oder nicht tut. Und das heißt für die Probleme eines Partner- und Liebesverhältnisses: Partner, Liebende müssen den ihnen gemäßen Weg selber und jenseits aller Normen finden. Im konkreten Partnerverhältnis muß darauf geachtet werden, daß dem andern so viel Raum gegeben wird, daß er auch ein echtes „Selbst" sein kann. Logstrup gestaltet ein Postulat der „Weiträumigkeit der Liebe", das auch die Selbstfindung des andern garantiert[45]. In solchen Haltungen wird nach der Auffassung der Situationsethiker endlich das ntl Gebot der Nächstenliebe für unsere Epoche formuliert. Robinson betont, daß der Anspruch der Liebe kein fremdes Gesetz ertrage und alle andern Ansprüche relativiere. Für die Begegnung von Partnern und Liebenden kann denn auch nicht mehr Moral oder Unmoral statuiert werden: Unmoral (Sünde!) ist faktisch nur der Mangel an Liebe! Für diese Argumentation zitieren Situationsethiker oft das Augustinwort „Dilige et quod vis fac!" (Der Kontext des Augustinwortes, das die Gottesliebe meint, wird bei dieser Zitierung nicht berücksichtigt.) Die Situationsethik stellt in all dem der Gesellschaft die Frage, ob sie Freiräume zu gestalten vermag, in der solch echte Liebe gedeiht[46].

Die Situationsethik ist auch im Raume des Protestantismus umstritten. Ich nenne hier 2 Einwände. Die Situationsethik bedeutet eine Erneuerung der romantischen Unmittelbarkeitsidee, die leicht zur Überforderung von Liebenden führen kann. Weiters ist sie individualistisch und optimistisch; sie kann leicht zu antiinstitutionellen Affekten führen und verfehlt dann auch den Entlastungscharakter einer guten und offenen Institution; damit ist noch einmal eine Überlastung personaler Möglichkeiten signalisiert.

2) Zur Ethik der Ehe

Im Rahmen evang. Ansätze darf heute durchaus von einem gewissen Konsensus gesprochen werden, wenn es um die ethische Betrachtung der Ehe geht; hier liegt dann

---

[40] Band III/2, 340 f.

[41] Band III/4, 143 ff, auch Band III/4, 156 ff.

[42] *Alfred de Quervain:* Ehe und Haus. Ethik II, 2. Band, Zürich 1953, 33.

[43] *K. E. Logstrup:* Die ethische Forderung, Tübingen 1959. *J. Fletcher:* Situation Ethics, Philadelphia 1966.

[44] *Logstrup* a. a. O. 1.

[45] *Logstrup* a. a. O. 32, 34, 37 f.

[46] Vgl. auch *J. A. T. Robinson:* Christliche Moral heute, München 1964.

auch die Grundlage für die konkrete, seelsorgerliche Eheberatung[47]. Dieser Konsensus ist wesentlich dadurch mitbedingt, daß evang. Ethiker ein intensives interdisziplinäres Gespräch führen; wichtigste Partner in diesem Gespräch sind Soziologie, Tiefenpsychologie, Gruppendynamik, aber auch die Rechtswissenschaft. Ferner ist der Konsensus mitbedingt durch das Gespräch mit röm.-kath. Ethikern; Eheprobleme im Praxisgefälle erlauben eigentlich den Luxus einer kath. und einer evang. Sicht schon nicht mehr! Ich nenne einige zentrale Punkte, die von diesem Konsensus bestimmt sind. Es besteht Übereinstimmung, daß Sexualität, Ehe und Familie wandelbar sind, wenn sich die soziokulturellen Bedingungen wandeln. Solcher Wandel hat bestimmte Bedingungen, etwa Bedingungen ökonomischer Art, aber dieser Wandel ist doch nicht strikte determinierend. Denn Sexualität, Ehe, Familie sollen nicht der Normativität des Faktischen ausgeliefert werden, sondern sind theoriebedürftig, kulturell-gestaltbar, human-formbar. So muß etwa betont werden, daß Ehe, Familie, Sexualität mitgeprägt werden von humanen Reifeprozessen[48].

Für den Wandel der zeitgenössischen Ehe werden gewisse prägende Übergänge festgehalten, die irreversibel erscheinen. So erscheint ein Übergang von feudalen Ordnungen und Ordnungsvorstellungen zu solchen der Industriegesellschaft als besonders einschneidend. Heutige Ehenormen können und dürfen sich nicht mehr auf vorindustrielle oder agrarische oder feudale Strukturen beziehen[49]. Und wenn zur Epoche der Industrialisierung vorrangig die Kleinfamilie gehört, wenn durch die Trennung von Arbeitsplatz und Heim Väter (teilweise auch Mütter) von den Kindern tagsüber getrennt werden und die Familie nur noch „nachts stattfindet" (so Ringeling), wenn damit die Familie vorrangig Freizeitproblem wird, so ergeben sich hier grundlegende Unterschiede zu einer vorindustriellen Epoche. Im besonderen gibt es jetzt keine ungebrochene Vaterautorität mehr: die Väter sind von der Familie abwesend, und unsere Epoche erscheint als „vaterlose Gesellschaft" (Mitscherlich). Das alles verändert die Ehe, die Familie und das Sexualverhalten der Geschlechter.

Ethische Zielvorstellungen müssen die gegebene Situationsanalyse, konkret die Wandlungssituationen, berücksichtigen, wenn sie nicht an der Wirklichkeit vorbeigehen sollen. Darum wird Ehe jetzt grundsätzlich als „Institution und Ereignis" definiert[50] Das Ereignishafte wird bestimmt mit Zielvorstellungen der Ich-Du-Begegnung im Sinn der personalen Philosophie (Ebner, Buber): Das Ich wird am Du, — konkret: der Mann bzw. die Frau findet Identität im Gegenüber und in der Begegnung und ist in keiner Weise „ich-einsam"; verfehlte Begegnung instrumentalisiert immer das Gegenüber, macht ein Gegenüber zum Objekt statt zum wirklichen Subjekt. Indem sich die Ehe heute in dieser sensiblen Begegnungsstruktur ausweisen muß, wird sie zerbrechlicher, gefährdeter und darin zum Wagnis[51]. Ringeling sagt: die Ehe braucht „... ein höheres Maß an Reife als je zuvor"[52]. Ringeling grenzt in diesem Zusammenhang die Ich-Du-Begegnung ab vom romantischen Pathos der Unmittelbarkeit (gegen die „Tyrannei personalistischer Unmittelbarkeit"[53]). „Spielraum" des „Ereignisses Ehe" ist die Sexualität von Mann und Frau: Sexualität hat (abgesehen von Zeugung) ihr

---

[47] Beispiele von Werken, die sowohl für den theologischen Ethiker wie auch für die Praxis wichtig sind: *Theodor Bovet:* Ehekunde I und II. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung, Bern und Tübingen 1961, 1962. *Fritz Tanner:* Moderne Ehe — Bindung und Freiheit, München und Basel 1974. *Günter Struck* und *Lothar Loeffler* (Hg.): Einführung in die Eheberatung, Mainz und Zürich 1971; für diese Einführung haben sowohl evang. wie kath. Autoren Beiträge verfaßt.

[48] *Ringeling* a. a. O. 10, 127 f. *Keil* a. a. O. 10, 18 ff. Denkschrift: Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1969, 8. Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971, 17 f, 20.

[49] *Keil* a. a. O. 48 ff.

[50] *Keil* a. a. O. 204 ff.

[51] *Keil* a. a. O. 117.

[52] *Ringeling* a. a. O. 257.

[53] *Ringeling* a. a. O. 76 ff, 81.

eigenes Recht, sie ist Lust und Daseinsüberhöhung, sie ist Kommunikation auf der Ebene der Sinne und Gefühle, sie ist Reifeweg. Die in diesem Sinne definierte Sexualität muß auch auf die Einsicht Sigmund Freuds eingehen, daß alle Phasen menschlicher Existenz (also auch die Kindheit) sexuell bestimmt sind[54].
Ehe ist aber auch Institution, und das personale Moment der Ehe bezieht sich immer auch auf das institutionelle; eine grundsätzliche Skepsis gegen das Institutionelle hat die evang. Ethik (vielleicht mit Ausnahme der Situationsethik) überwunden[55]. Indem die Ehe in ihren Bezügen zum Institutionellen gesehen wird, kommt es zu einer Versachlichung der Eheproblematik etwa im Gegenüber zu einer romantischen Auffassung von Ehe und Partnerschaft. Ehe ist immer auch Problem der Gesellschaft. Sie muß rechtsstaatlich geschützt werden, vor allem so, daß dem Schwächeren in der Ehe sein Recht zukommt. Weiter muß es so etwas geben wie eine menschenrechtliche Sensibilisierung für Eheprobleme; Beispiele dafür sind Schutz der Intimsphäre, Schutz der Monogamie, Vertragscharakter der Ehe, Schutz der Frau bei Scheidungen, Rechte der Mütter usw. Weiters soll die positive Einstellung zur Ehe und Familie die Würde und Rechte der Ehelosen nicht antasten; hier ist zu berücksichtigen, daß es auch eine oft ungewollte Ehelosigkeit der Frau gibt.

3) *Die „heißen Eisen" der Diskussion*

Der letzte Abschnitt beschäftigt sich anhand von ausgewählten Stichworten mit jenen Problemen, die auch im Protestantismus umstritten sind, wo es also ein deutliches „Pro" und „Contra" gibt und wo ein Pluralismus der Meinungen auf die Vielfalt und Schwierigkeit heutiger Lebensentwürfe hindeutet.

Ehescheidung. Auch wenn der Protestantismus die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe bejaht, wendet er sich bekanntlich nicht ebenso grundsätzlich gegen die Ehescheidung. Nach der Formulierung der deutschen Denkschrift „Zur Reform des Ehescheidungsrechtes..."[56] muß es „um des Menschen willen" möglich sein „der tatsächlichen Zerstörung einer Ehe Rechnung zu tragen"[57]. Hinter jeder Entwicklung zur Scheidung einer Ehe steht zwar Schuld der Eheleute; es muß aber (auch nach Auffassung der Denkschrift) die juridische Schuldfeststellung von der theologischen Schuldfrage unterschieden werden[58]. Zu den bekanntlich überaus strikten Forderungen Jesu im Zusammenhang von Ehe und Ehescheidung muß festgehalten werden, daß diese als seelsorgliche Appelle aufzunehmen und ernst zu nehmen sind, daß sie aber als solche nicht juridizierbar und moralisierbar sind[59]. Die eben skizzierten Ansätze führen zur Einsicht, daß die Probleme zerstörter Ehen seelsorgerlich und nicht kasuistisch zu lösen sind. Diese Einsicht beeinflußt neuerdings auch Kirchenordnungen der evang. Kirchen, die sich zum Problem der Trauung Geschiedener äußern. Dazu ein Beispiel aus der Kirchenordnung der Evang. Kirche im Rheinland: „Wird die Trauung von Eheschließenden begehrt, bei denen eine frühere Ehe... durch Scheidung gelöst worden ist, so hat der Pfarrer nach sorgfältiger seelsorgerlicher Prüfung zu entscheiden, ob in diesem Fall eine Trauung verantwortet werden kann. — Der Pfarrer hat sich vor seiner Entscheidung mit dem Presbyterium und dem Superintendenten zu beraten. In

---

[54] Denkschrift zur Sexualethik, a. a. O. 19.
[55] Als Beispiel für Argumente zu den Bezügen der Ehe auf gesellschaftliche Probleme nenne ich den Aufsatz von *Hans Dombois:* Rechtsordnung von Ehe und Familie in evangelischer Sicht, in: Einführung in die Eheberatung, a. a. O. 269 ff.
[56] Denkschrift zum Ehescheidungsrecht, a. a. O. 9 ff.
[57] Denkschrift zum Ehescheidungsrecht, a. a. O. 11.
[58] Denkschrift zum Ehescheidungsrecht, a. a. O. 10.
[59] *Gyula Barczay:* Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik, Zürich 1967, 139, auch mit Berufung auf die Ethik von Thielicke (siehe Anm. 35).

der Beratung... ist zu klären, ob die Gewährung der Trauung in diesem Fall verantwortet werden kann, ohne daß die Glaubwürdigkeit der Verkündigung Schaden nimmt oder ein Ärgernis in der Gemeinde gegeben wird"[60].

Weiter müßte heute wohl der Wende Rechnung getragen werden, daß neue Strafrechtsentwürfe grundsätzlich nicht mehr Eheverfehlungen „bestrafen", sondern nur die Zerrüttung einer Ehe feststellen; dieser Neuorientierung könnte im Bereich der Seelsorge entsprochen werden, indem sich nun auch der Theologe von kasuistischen Schulderwägungen frei macht und Geschiedene in einem echt-seelsorgerlichen Sinne begleitet. So kann es dann zur Wahrnehmung neuer Chancen kommen. Über eine neue Ehe schon Geschiedener als Chance spricht auch der Ethiker de Quervain: die neue Ehe ist möglich, „... weil Gott auch für den unter dem Gericht Stehenden noch Freundliches bereit hat"[61]. Die anthropologische Entsprechung der Vergebung wäre nun seelsorgerlich herbeizuführen und zu unterstützen: auf Grund bitterer, leidvoller und schuldiger Erfahrungen käme es nun zu neuen Einsichten, — Menschen würden eine neue Ehe als Gereifte eingehen! Sollte die Kirche solche Reifewege nicht unterstützen?

Homosexualität. Eine herausfordernde Position zu diesem Stichwort, die heftige Reaktionen hervorrief, vertritt der bekannte Eheberater Theodor Bovet[62]. Er definiert die Homophilen als den 3. Stand, der gleichberechtigt neben dem Stand der Eheleute und dem Stand der Ehelosen stehe. Bovet beurteilt die Bindungsfähigkeit der Homophilen aus seinen Praxiserfahrungen heraus positiv. Nach Bovet ist die homosexuelle Prägung irreversibel, das soll die Seelsorge beeinflussen, hier ethisch vertretbare und ethisch gute Lösungen zu suchen. Nach Bovet gibt es in den Beziehungen der Homophilen echte Partnerschaft, echte Treueverhältnisse, ein sensibles und reifes Füreinandersorgen. Solche Partnerschaft (so fordert Bovet) sollten die Kirchen positiv würdigen und auch in ihren kirchlichen Liturgien berücksichtigen.

Die *Empfängnisregelung* wird unter dem leitenden Gesichtspunkt der „verantwortlichen Elternschaft" diskutiert. Sie wird heute weithin für „humane", „vernunftgemäße" und sozial verantwortbare Lösungen freigegeben. Vorstellungen wie die, man müsse der Natur (oder dem Schöpfer) freien Lauf lassen, werden kaum mehr vertreten; die Einsicht, daß das Naturgegebene verantwortlich zu gestalten ist, ist wohl durchgehend vorhanden[63]; schließlich muß heute auch die Weltsituation berücksichtigt werden, die wegen der Bevölkerungsexplosion eine schrankenlose Vermehrung der Menschen nicht mehr zuläßt[64]. Weiters wird betont, daß der Wunsch nach dem Kind in eine verantwortliche Balance mit der mann-weiblichen Beziehung gebracht werden muß. Und es muß auch eine Rücksichtnahme auf die Möglichkeiten der Frau geben[65]. Nach van Oyen wäre deshalb in Europa und in den USA die Kinderzahl heute auf 2 bis 3 Kinder festzulegen[66].

Die *Abtreibungsproblematik* ruft bis heute heftige Diskussionen hervor. Im Raume des Protestantismus steht die Diskussion weniger unter einem präjudizierenden Prinzip eines „Rechtes auf Leben", obwohl dieses Recht grundsätzlich unbestritten ist. Es geht vielmehr um eine konkrete Abwägung zwischen Vor- und Nachteilen der Indikationslösung und der Fristenlösung; beide haben eine gewisse Gleichberechtigung. Während die Vertreter der Indikationslösung Argumente vertreten, die auch im

---

[60] Zitiert bei *Albert Stein*: Ehescheidung und Wiedertrauung, in: *Fritz Mybes* (Hg.): Traupredigten, Dienst am Wort 2, Stuttgart und Göttingen, o. J., 199 f.
[61] *De Quervain*, a. a. O. 106.
[62] Vgl. aus den zahlreichen Äußerungen von Bovet z. B. Ehekunde, Band II., a. a. O. 137 f. Ferner den Sammelband: Der homosexuelle Nächste, Hamburg 1963, *Ringeling* a. a. O. 257 ff.
[63] Z. B. *Keil* a. a. O. 224 ff.
[64] Z. B. *Bovet* a. a. O. (Band II) 186 ff, 203 ff.
[65] Z. B. *Bovet* a. a. O. (Band II) 191 f.
[66] *Hendrik van Oyen:* Liebe und Ehe, Basel 1957, 345 ff.

kath. Raum bekannt sind, betonen die Vertreter der Fristenlösung, daß ethische Entscheidungen in keiner Weise durch staatlichen Druck erzwungen werden können. Der Fristenlösung wird zugebilligt, daß sie der Frau als Mutter eine Mitbestimmung (als Notstandsrecht) einräume[67].

Weiter gibt es eine Diskussion über die *„Neue Moral"*[68]. Diese erfährt dort eine gewisse positive Berücksichtigung, wo sie nicht nur eine „Freiheit von etwas" bringt, sondern wo sie sich im Sinne eines neuen Humanismus äußert; Aussagen der sog. Situationsethik nähern sich den Positionen der neuen Moral. Ich verweise darauf, daß Comfort als Vertreter der „Neuen Moral" eine „goldene Regel" vertritt, nach der im Sexualverhalten zwischen Mann und Frau alles gestattet ist, was nicht einen Partner in seinen Gefühlen und berechtigten Bedürfnissen verletzt. Mit dieser Regel, so meint Comfort, könnten alle Probleme des heutigen Sexualverhaltens gelöst werden. Als Kritiker der „Neuen Moral" ist der Ethiker van Oyen zu nennen. Er formuliert im Blick auf den Optimismus der neuen Strömungen: wer das Humanum überschätzt, der muß notwendigerweise das Böse unterschätzen[69].

Als Defizit auch des Protestantismus ist festzuhalten, daß es bis heute kaum eine Diskussion über den aktuellen *Feminismus* gibt. Indem der Feminismus sich als Befreiungsbewegung gestaltet, der in einem umfassenden Sinn das Selbstverständnis der Frau und ihre Bedürfnisse zur Geltung bringt, entsteht eine neue Herausforderung, die die mann-weiblichen Beziehungen verändern wird. Theologien und Kirchen werden an den Frauenbewegungen unserer Tage nicht mehr vorbeigehen können, wann immer sie sich zu den Beziehungen zwischen Mann und Frau äußern[70].

Eine Schlußbemerkung. Die konkreten Diskussionsbeispiele zeigen meines Erachtens deutlich, daß es heute so etwas wie ein „protestantisches Proprium" in der Argumentation nicht mehr gibt. Herausforderungen heutiger konkreter Situationen erlauben keine konfessionellen Antworten mehr. Damit wird die Nötigung zum katholisch-protestantischen und zum theologisch-humanwissenschaftlichen Dialog immer dringender.

---

[67] Argumente nach *Wilhelm Dantine:* Es geht um die Frau. Plädoyer für eine freiwillige Mutterschaft, in: Lutherische Monatshefte 1, 1973, 35 ff.
[68] Vgl. besonders *Barczay* a. a. O.
[69] *Hendrik van Oyen:* ‚New Morality' und christliche Ethik, in ZEE 1967/1, 40.
[70] Vgl. mein Buch: Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart 1978.

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.

ERICH WILHELM

Zur Frage der Interkommunion

Eine lutherische Stimme

Daß Christen aus verschiedenen Bekenntnisfamilien immer noch nicht das Mahl des Herrn gemeinsam feiern können (wenigstens nicht mit Billigung der jeweiligen Kirchenleitungen), ist für viele ökumenisch engagierte Christen begreiflicherweise ein Ärgernis. Auch rein objektiv gesehen, ist diese Tatsache aufs äußerste zu beklagen, wird doch gerade an diesem Umstand deutlich, wie weit wir noch von einer wirklichen Einheit der Christen entfernt sind und wie klein die Schritte sind, mit denen wir uns dem gesteckten Ziele nähern. Dennoch soll die ungestillte Sehnsucht nach dem gemeinsamen Feiern des Altarsakramentes nicht den Dank für das bereits Erreichte zum Verstummen bringen. Denn immerhin ist uns in den letzten 40 Jahren eine derartige Verbesserung in den Beziehungen zwischen den Konfessionen geschenkt worden, daß wir dafür gar nicht genug dankbar sein können; dankbar auch dafür, daß sich seit Jahren in vielen Ländern der Welt interkonfessionelle theologische Arbeitsgruppen mit dem Thema der gemeinsamen Feier der Eucharistie beschäftigt haben und in vielen Punkten der Lehre und Praxis Übereinstimmung feststellen konnten. Saubere theologische Arbeit weiß aber auch um Unterschiede in der Auffassung, die nicht leichtfertig überspielt werden dürfen. Man wird wohl gerechterweise beidem Verständnis entgegenbringen müssen: der Ungeduld ökumenischer Avantgardisten, vor allem unter der Jugend, sowie der Vorsicht und der Zurückhaltung jener, die in den Kirchen ein bischöfliches Wächteramt oder ein verantwortliches Lehramt wahrzunehmen haben. Der Dialog über die Eucharistie wird zwischen allen Kirchen geführt. Die folgenden Ausführungen wollen vor allem die Frage der Abendmahlsgemeinschaft zwischen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Christen im Blickfeld haben.

*

Es muß zuerst die Frage gestellt werden, *was man in der gemeinsamen Eucharistiefeier sehen will.* Erblickt man in ihr *ein Zeichen* bestehender, beziehungsweise bereits *erreichter Einheit,* so muß ernstlich gefragt werden, ob die Wirklichkeit diesem Zeichen entspricht. Bei aller Würdigung der Fortschritte im ökumenischen Dialog gibt es ja doch noch so viel Trennendes, das nicht etwa nur aus Mutwillen oder Konservativität, sondern in Ehrfurcht vor der Wahrheitsfrage als echtes Hindernis auf dem Weg zur Einheit erachtet wird. Evangelischerseits wird man dem röm.-kath. Gesprächspartner einräumen müssen, daß er sich in besonderer Weise an das Lehramt seiner Kirche gebunden weiß, das bisher jede gemeinsame Eucharistiefeier abgelehnt hat. Dadurch ist seine Teilnahme an einer solchen mit Vorbehalten und einem schlechten Gewissen belastet. Wird dieses schlechte Gewissen dann damit beruhigt, daß der röm.-kath. Teilnehmer erklärt, er habe für sich diese Feier nur als Agape verstanden, also nur Brot und Wein, aber nicht den Leib und das Blut des Herrn empfangen, so ist diese Meinung nicht nur eine Kränkung für die evang. Seite, sondern grenzt schon an das vom Apostel Paulus 1 Kor 11, 17 ff getadelte Verhalten. Hier wird aber meines Erachtens eine unbedingte Voraussetzung für jedes gemeinsame Feiern deutlich: nämlich die Anerkennung, daß auch das von einem Amtsträger der anderen Konfession gespendete Herrenmahl Sakrament ist, und auch aus seinen Händen der Leib und das Blut des Herrn empfangen wird. Solange diese Anerkennung nicht erreicht ist, werden (streng genommen) die erreichten Gemeinsamkeiten weder zur vollen noch zur gelegentlichen Abendmahlsgemeinschaft ausreichen.

An diesem Punkte wird die enge Verknüpfung der Frage nach dem rechten Amtsverständnis mit dem Problem der Interkommunion sichtbar. Müßte nicht allen Ernstes versucht werden, diese Verbindung zu entflechten? Ist nicht Christus selbst der Gastgeber, und sind die Diener der Kirche nicht seine Boten nur und Handlanger? Geschieht es nicht durch den Geist Gottes, daß wir die Gegenwart Christi im hl. Mahl erleben?

Man hat in der gemeinsamen Eucharistiefeier gelegentlich auch *ein Mittel zur Erreichung der Kircheneinheit* gesehen. Ist sie ein geeignetes Mittel? Das ist doch sehr die Frage. Gerade die täuschende Vorstellung einer Einheit, die es noch nicht gibt, könnte das Streben nach tieferer Einheit zurückdrängen, könnte dazu führen, daß man sich mit dem bereits Erreichten zufrieden gibt. Vor einem oberflächlichen Verständnis der communicatio in sacris als einem Mittel zur Wiederherstellung der Einheit warnt schon das Dekret de oecumenismo (Ziffer 8). Auch lutherische Auffassung verlangt, in der Feier des hl. Abendmahls nicht ein Mittel zu einem Zweck zu sehen, sondern das kostbare Vermächtnis Christi. Ein Mittel, mit dem *wir* die Einheit der Christen herbeiführen könnten, kann es nicht geben. Die Einheit der Kirche, ja jeder noch so kleine Schritt näher zu ihr, wird immer ein Geschenk Gottes sein, um das demütig zu bitten wir nicht müde werden dürfen. Das entbindet uns nicht von der Aufgabe, um diese Einheit zu ringen, menschliche Hindernisse aus dem Weg zu räumen und Mißverständnisse zu beseitigen.

*

Im Hinblick darauf, daß uns die volle Abendmahlsgemeinschaft nicht (noch nicht) geschenkt ist, kommt der Frage nach der *Möglichkeit gelegentlicher Interkommunion* besondere Bedeutung zu. Die Frage, ob ein evang. Christ in besonderen Notfällen die Kommunion aus den Händen eines röm.-kath. Priesters empfangen darf, wird bekanntlich durch das Ökumenische Direktorium (Ziffer 55) und die sich darauf beziehende Erklärung in der „Instruktion für besondere Fälle der Zulassung anderer Christen zur Kommunion in der katholischen Kirche" geregelt. Nicht den Orthodoxen, wohl aber den anderen nicht röm.-kath. Christen wird dabei die Bedingung gestellt, „daß sie einen Glauben an die Eucharistie bekunden, der dem Glauben der katholischen Kirche entspricht". Was dieser Glaube alles einschließt, ist nicht ausgesprochen; dem Kommentar nach geht es aber um mehr, als um das Bekenntnis zur Realpräsenz, das ja lutherischer Lehre entspricht. Als Theologe mag man diese Unschärfe der Aussage bedauern, seelsorgerlich gesehen gibt sie dem Ortsbischof einen begrüßenswerten Spielraum der Entscheidung. Überhaupt verdient das Verständnis, das im letzten Abschnitt der instructio anderen Christen entgegengebracht wird, die sich in geistlicher Not befinden und den Dienst ihrer eigenen Kirche nicht erfahren können, unsere dankbare Beachtung. Umso mehr wird evangelischerseits das Fehlen der Reziprozität vermißt: „Ein Katholik aber, der sich in derselben Lage befindet, darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe (sacramentum ordinis) gültig empfangen hat, verlangen" (a. a. O.).

Um gelegentlich Interkommunion zu ermöglichen, wurde in den letzten Jahren ein Weg beschritten, der unter dem Stichwort „Eucharistische Gastbereitschaft" weltweit lebhaftes Echo ausgelöst hat und in vielen Dialogen erörtert wurde. Zwei Versuche in dieser Richtung seien genannt: Katholischerseits die Richtlinien des Straßburger Bischofs Elchinger vom 30. 11. 1972 über „Eucharistische Gastfreundschaft für die Mischehen", evangelischerseits die Erklärung der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) vom 25. 10. 1974, in der es heißt: „Es entspricht evangelisch-lutherischem Verständnis des Heiligen Abendmahles, daß der Zugang zum Tisch des Herrn jedem offen-

steht, der im Vertrauen auf Christi verheißendes Wort herzutritt. Ihm schenkt sich der Herr selbst durch sein Wort in, mit und unter Brot und Wein. Er ist es, der zu seinem Abendmahl einlädt und sich gibt. Darum sehen wir uns nicht ermächtigt, Glieder der römisch-katholischen Kirche, die in solchem Vertrauen und von ihrem eigenen Gewissen gedrängt, am Abendmahl in einem evangelisch-lutherischen Gottesdienst teilnehmen wollen, daran zu hindern. Weil sie im Heiligen Abendmahl an dem Einen Herrn teilhaben, wird nach unserem Verständnis ihre Zugehörigkeit zu ihrer Kirche nicht berührt." Umgekehrt wird auch die gelegentliche Teilnahme eines evang. Christen am kath. Gottesdienst für möglich erachtet.
Die o. a. Bestimmung des Direktoriums macht jedoch einem Glied der röm.-kath. Kirche die Annahme dieser Einladung der VELKD nur unter Inkaufnahme eines Verstoßes gegen die Disziplin möglich. Hätte die Einladung deshalb unterbleiben sollen? Die lutherische Kirche meinte sie aussprechen zu können, weil sie sich als legitime Fortsetzung der alten kath. Kirche versteht, die nur durch die mangelnde Erneuerungsbereitschaft Roms zur Zeit der Reformation aus der Gemeinschaft gedrängt wurde. Inzwischen hat Rom viele Anliegen der Reformation aufgegriffen und seinen Erneuerungswillen bewiesen. Wäre es für Rom nicht an der Zeit, auch dem in der evang. Kirche gespendeten Abendmahl den vollen sakramentalen Charakter zuzuerkennen, auch wenn nicht in allen damit zusammenhängenden Fragen volle Einigkeit zu erzielen ist? Vielleicht muß der Katalog der „Priorität der Wahrheiten" nochmals überprüft werden.
Es muß freilich auch gesagt werden, daß man von einem lutherischen Christen nicht ein uneingeschränktes Ja zum römischen Verständnis der Messe erwarten kann. Er wird zwar die Realpräsenz bejahen, nicht aber die röm.-kath. Meinung, wie sie zustande kommt; das Kreuzopfer Christi steht für ihn im Mittelpunkt, die Vorstellung eines in der Messe dargebrachten Sühnopfers wird er aber nach wie vor mit den Argumenten der Reformation ablehnen müssen als eine Gefährdung der Lehre von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Opfers Christi, und in der Sorge, es könnte aus der rettenden Tat Gottes ein gutes Werk des Menschen werden. (Es wird aber evangelischerseits durchaus anerkannt, daß die neuen eucharistischen Hochgebete weit weniger Anlaß zu lutherischer Kritik geben als die des alten Missale Romanum; es bedürfte nur geringfügiger Änderungen, um sie lutherischerseits voll akzeptieren zu können.)

*

Die Arbeit der Theologen an dem Fragenkomplex der Interkommunion hat in den vergangenen Jahren zweifellos viele Fortschritte gebracht. Die Linien, auf denen diese Arbeit verläuft, laufen nicht auseinander, sondern zueinander. Man spricht von „Konvergenz". Bis sie vollends zusammenlaufen, müssen wir noch Geduld haben. Ein gewaltsam herbeigeführter Schnittpunkt könnte ein böses Auseinanderlaufen der Linien hinter diesem zur Folge haben! Eine Enthaltsamkeit von gemeinsamem Feiern — gewissermaßen ein eucharistisches Fasten — könnte unserer notvollen Situation als ein Akt der Buße für unsere Uneinigkeit angemessener sein als ein sachlich noch nicht abgedeckter Vollzug der Interkommunion.

Dennoch sollen die Stimmen nicht überhört werden, die uns zu mutigen Schritten drängen. Auf dem Katholikentag in Freiburg (Sept. 1978) äußerte der badische evang. Bischof Heidland: „Ich frage mich, wo im Neuen Testament geschrieben steht, daß wir erst dann Abendmahl feiern dürfen, wenn alle Fragen geklärt sind. Eucharistie ist eine Hilfe zur Ökumene. Das ist ein Wagnis, doch ohne Wagnis kommen wir keinen Schritt in die Zukunft." Und Jürgen Moltmann (im Mai 1978 vor der Rottenburger Aktionsgemeinschaft in Kirchheim/Teck): „Wenn wir warten,

bis die letzte theologische Unklarheit gelöst ist, sind wir auf dem Weg zur ökumenischen Gemeinschaft verhungert." Dazu muß noch gesagt werden: unsere beiderseitigen theologischen Überlegungen sind durch die Praxis vielfach überholt worden. Wie auf dem ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg (1971) ist auch bei anderen interkonfessionellen Begegnungen mit einem starken Gemeinschaftserlebnis gemeinsam Abendmahl gehalten worden. Und daß bekenntnisverschiedene Ehepartner miteinander das Sakrament empfangen, ist längst keine Seltenheit mehr. Sicher soll sich die Kirche die Lehre nicht von der Praxis vorschreiben lassen, aber drängen diese Vorgänge nicht nach einer kirchenamtlich gutgeheißenen Öffnung zueinander — wenigstens im Sinne der „eucharistischen Gastgemeinschaft"?
Vieles, was im gemeinsamen Dialog der Theologen erarbeitet wurde, wartet auf die Rezeption durch die Kirchen, damit die Früchte ihrer Arbeit dem Gottesvolk zugute kommen. Den gegenwärtigen Stand des Dialogs kann man am besten dem Dokument „Das Herrenmahl" (Paderborn 1978) entnehmen, das die gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission erarbeitet hat, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom einerseits und vom Lutherischen Weltbund andererseits eingesetzt worden ist. Die erkannten Gemeinsamkeiten, aber auch die noch offenen Fragen sind in ihm klar herausgearbeitet. Besonders verdienstvoll ist an dieser Veröffentlichung, daß auch die liturgischen Texte wiedergegeben sind und miteinander verglichen werden können. Auch die Entdeckung des Gemeinsamen in der Liturgie könnte sich als Hilfe auf dem Weg zur Einheit erweisen.

*

In der Wartezeit, die uns bis zur Erlangung der konkreten eucharistischen Gemeinschaft auferlegt ist, könnte uns eine Überlegung hilfreich sein: auch wenn wir das hl. Mahl noch an getrennten Tischen und auf mancherlei Weise feiern, so ist es doch der *eine* Herr, der uns den Tisch deckt und sich uns schenkt in seinen hl. Gaben. So dürfen wir doch auch schon heute eine Art geistliche Interkommunion üben, indem wir im hl. Abendmahl die kostbare Gabe erblicken, die alle Christen mit ihrem Herrn und sie miteinander verbindet — über alle Grenzen hinweg. Wir sollten dazu mithelfen, daß sich das Gottesvolk diesen Gedanken zu eigen macht, damit wir das Herrenmahl nicht mit dem Ärgernis der Trennung belastet feiern, sondern als Unterpfand der zukünftigen Einheit, im eigentlichsten Sinn des Wortes als Eucharistie, als Danksagung für das für uns alle dargebrachte Opfer Christi, als Lobpreis des Auferstandenen und als freudige Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahls.



HANS HEIMERL

Erstbeichtalter und Beichtfreiheit

Seit 1971 urgierte der Hl. Stuhl, daß die Erstbeichte der Erstkommunion vorangehen müsse, und verbot schließlich die gegenteiligen Experimente. Dem zugrundeliegenden, primär religionspädagogischen Fragenkomplex sollen hier Erwägungen vom Gesichtspunkt des Kirchenrechtes hinzugefügt werden, die sich vor allem mit dem gleichsam im Schatten bleibenden Recht des Kindes und seiner Eltern befassen.

Die gegenwärtige Regelung des Erstbeichtalters, verbunden mit der Regelung des Erstkommunionalters, basiert auf dem CIC, c. 906 (vgl. cc. 854; 859, § 1). Diese Bestimmungen gehen im wesentlichen auf das Erstkommuniondekret Pius' X. „Quam singulari" vom 8. 8. 1910[1] zurück und sind gemäß diesem zu interpretieren (c. 6, 2°). Die in jüngster Zeit ergangenen Weisungen des Apostolischen Stuhles[2] wollen an sich keine Neuregelung schaffen, sondern berufen sich auf Quam singulari (obwohl formell nicht dieses Dekret, sondern der CIC geltendes Recht ist). In allen diesen Dokumenten sind einige tragende Prinzipien zu erkennen, die auf eine zeitbedingte Situation angewendet werden und in Abstimmung mit dieser und untereinander in rechtlicher Form konkretisiert werden.

1. Prinzipien

Ein erstes Prinzip ist die *maximale Zugänglichkeit der Heilsmittel.* Dies ist die bekannte Hauptintention von Quam singulari (wie auch des Oftkommuniondekretes Pius' X.[3]). Dort wird darauf hingewiesen, daß in alten Zeiten und in der Ostkirche sogar jetzt noch die Säuglinge die Eucharistie empfangen durften und dürfen; auch die Verurteilung der Sitte, vor der damals oft spät angesetzten Erstkommunion die Lossprechung zu verweigern, entspringt dem Motiv, die Gnaden des Bußsakramentes nicht vorzuenthalten. Der jetzige Rückgriff auf diese Verurteilung[4] wird mit dem Nutzen der Beichte auch läßlicher Sünden begründet.

Die Sakramente als hauptsächliche Gnadenmittel sollen nicht nur maximal zugänglich sein, sondern auch tatsächlich möglichst von allen in genügender Häufigkeit empfangen werden. Daraus ergibt sich das Prinzip der *pastoralen Urgenz* des Sakramentenempfanges, das ja in der kirchlichen Hirtensorge einen großen Raum einnimmt. Von da her kommt das Bemühen um gemeinsame, womöglich „lückenlose" Erstbeichte und -kommunion, aber letztlich auch als rechtliche Form das Beicht- und Kommuniongebot des IV. Laterankonzils.

Die *hinreichende Disposition* zum Sakramentenempfang ist ebenfalls unumstrittener Grundsatz; die Diskussion, worin diese theologisch und religionspädagogisch bestehen müsse, war und ist freilich Anlaß der genannten römischen Dokumente.

Die *spezifische Natur* der einzelnen Sakramente zeigt sich besonders deutlich in der verschiedenen Disposition, die dafür gefordert wird: Etwa kann es eine Parallele zur Säuglingskommunion beim Bußsakrament nicht geben. Anderseits scheint es, daß eine

---

[1] Erlassen von der Sakramentenkongregation: AAS 2 (1910) 577 ff; vgl. dazu F. *Cappello*, De Sacramentis I, Turin 1953[8], 370—383.

[2] *Addendum:* De primo accessu ad sacramenta paenitentiae et eucharistiae, im Anhang zum allgemeinen Katechetischen Direktorium vom 11. 4. 1971, AAS 1972, 173 ff; *Declaratio:* De praemittendo sacramento Poenitentiae primae puerorum Communioni, vom 24. 5. 1973, AAS 1973, 410; *Responsum* ad propositum dubium: An liceat Primam Communionem receptioni sacramenti Paenitentiae anteponere, vom 20. 5. 1977, AAS 1977, 427.

[3] Sacra Tridentina Synodus, Konzilskongr. v. 20. 12. 1905, Fontes CIC VI, 828 ff.

[4] Addendum n. 5.

diesem Prinzip widersprechende Tendenz sich in der Gleichschaltung von Erstbeichte und Erstkommunion sowie von Kommunionpflicht und Beichtpflicht auswirkte.
Bezüglich des *Bußsakramentes* zieht sich wie ein roter Faden, der freilich oft nur bei genauem Hinsehen sichtbar wird, das Prinzip der *notwendigen Materie* durch den Lauf seiner Geschichte. Daß nur schwere Sünden notwendig dem Bußgericht der Kirche unterworfen sind und deshalb jede Beichtpflicht sich auf diese Sünden beschränkt, daß auch das Gebot der jährlichen Beichte und a fortiori der Erstbeichte also jeden, der sich nur sog. läßlicher Sünden bewußt ist, nicht verpflichtet, steht an sich fest, wenn es auch mitunter aus fragwürdigen pastoralen Gründen verschwiegen wird[5].

Das Prinzip der freien Materie bildet ein wesentliches Moment des Prinzips der *persönlichen Freiheit* des Sakramentenempfanges, das aber darüber hinausgeht. Abgesehen davon, daß auch die bestehende Beicht- und Kommunionpflicht einer rechtlichen Sanktion entbehrt, hütet sich das Kirchenrecht fast ängstlich, einen Gewissensdruck zum Sakramentenempfang auszuüben. Die häufige Beichte von Klerikern und Ordensleuten wurde nur als Sorgepflicht des Oberen und bewußt nicht als Pflicht des einzelnen formuliert (cc. 125; 595, § 1); die Freiheit der Beichtvaterwahl wird abgesichert (cc. 905; 518–522), die faktische Freiheit des Kommunionempfanges in Kommunitäten urgiert[6]. Die Freiheit beinhaltet aber auch die Freiheit *zum* Sakramentenempfang, die nur in wenigen Ausnahmefällen eingeschränkt wird. Das allgemeine Recht auf Spendung der Sakramente (c. 682) wird spezifiziert durch die Pflicht des Priesters zur sakramentalen Lossprechung bei gegebener Disposition (c. 886) und durch die Pflicht, niemandem den Empfang der Eucharistie zu verweigern, außer wenn öffentlich seine mangelnde Disposition feststeht (cc. 853; 855). Der Freiheit zum Sakramentenempfang will nicht nur Quam singulari im allgemeinen dienen, sondern auch die darin vorausgesetzte private Erstkommunion sowie die Reduzierung des Beichtvaters auf die Beurteilung der Disposition, des Pfarrers auf ein pastorales Überwachungsrecht: kein Priester hat das Recht, eine eigentliche Zulassung zur Erstkommunion auszusprechen oder zu versagen.

2. Situation

Die Situation, in der diese Prinzipien rechtliche Anwendung finden sollen, hat ihre starken Einflüsse ausgeübt und war für Quam singulari weitgehend anders als heute. Damals war, wie das Erstkommuniondekret in seiner Motivierung selbst ausführt, der Aufschub der Erstkommunion bis ins Alter von 12 oder gar 14 Jahren und damit entweder der gleiche Aufschub der Erstbeichte oder aber deren Trennung von der Erstkommunion und Vorverlegung üblich. Hintergrund war der Jansenismus mit seiner rigoristischen Auffassung über die Disposition und die Seltenheit des Kommunionempfanges, sowie die Gepflogenheit, jedesmal vor dem Kommunionempfang zu beichten. Hier setzte sich das Dekret zum Ziel, Mißbräuche zu bekämpfen. Dem Einfluß anderer situationsbedingter Faktoren ist es anscheinend erlegen, ohne sie ausdrücklich zu billigen: Nicht nur Moraltheologen, sondern auch die Mehrheit der frommen Christen vermuteten allzu leicht und häufig schwere Sünden. Die Fähigkeit zur schweren Sünde galt als das Hauptkriterium der psychischen Reife und Entscheidungsfähigkeit. Entwicklungspsychologische und religionspädagogische Erkenntnisse zur Differenzierung der Frage des Unterscheidungsalters waren (wenigstens im katholischen Raum) noch zu wenig bekannt und anerkannt. Wenig Beachtung fanden liturgische Formen der Buße außer der Beichte und der Gemeinschaftscharakter der Sakramente.

---

[5] „Sorgfältig ist darauf zu achten, daß den Kindern nicht die Beichte vor dem Kommunionempfang notwendig erscheint, auch wenn jemand, der Gott aufrichtig liebt, vom Weg der göttlichen Gebote nicht schwer abgewichen ist." Addendum n. 3.
[6] Instruktion v. 8. 12. 1939, in den AAS nicht veröffentlicht.

Es braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden, wie gründlich sich diese Gegebenheiten verändert haben.

3. Die rechtliche Konkretisierung in kritischer Sicht

Um die Prinzipien in der jeweiligen Situation und auch gegen sie durchzusetzen, müssen sie, untereinander koordiniert, in konkrete rechtliche Imperative umgesetzt werden. Dabei läßt es sich kaum vermeiden, daß manche Prinzipien weniger, andere mehr zur Wirksamkeit kommen, daß die Situation ihren Einfluß ausübt und daß die rechtliche Lösung nur die relativ beste, d. h. mit Mängeln behaftet, ist.
Das IV. Laterankonzil (1215) und die Folgezeit bis heute erachteten die Aufstellung eines Beicht- und Kommuniongebotes als geeignetes rechtliches Mittel für das Prinzip der pastoralen Urgenz, wobei freilich das Prinzip der Freiheit ein wenig das Nachsehen hatte und die Einschränkung der Beichtpflicht auf die notwendige Materie allzu unkoordiniert daneben stand. Daß für den Beginn beider Verpflichtungen das gleiche „Unterscheidungsalter" angegeben wird, ist aus manchen situationsbedingten Faktoren sowie aus mangelnder Spezifizierung der Sakramente zu erklären. Es dürften aber auch die rechtstechnischen Mittel der Generalisierung und der willkürlichen Fixierung ihre Rolle gespielt haben, wobei man auf gewohnte rechtliche Kategorien von Altersgrenzen zurückgreifen konnte (vgl. cc. 88, § 3; 12). Daß man sich der Unzulänglichkeit dieser rechtlichen Mittel bewußt war, zeigt sich in der Abstinenz von einer genauen Altersgrenze (wobei auch der Mangel der Feststellbarkeit des Alters zur Zeit der ersten rechtlichen Fixierung — 1215 — mitgewirkt haben mag).
Eine andere rechtliche Form, den Sakramentenempfang pastoral zu urgieren und zugleich die Disposition zu sichern, ist die Verpflichtung der Pfarrseelsorger und Katecheten. Diese, nicht der einzelne Gläubige, sind Adressaten von Gesetzen und Weisungen, gemäß denen sie den Sakramentenempfang fördern sollen. Das Prinzip der Freiheit wird dadurch nicht angetastet und darf auch durch die fördernden pastoralen Maßnahmen nicht faktisch ausgehöhlt werden.
Hierher sind die neueren Dokumente zu rechnen. — Diese weisen die einfache Approbation des Papstes auf, sie sind also keine selbständigen, das bisherige Recht ändernden Gesetze, sondern dienen nur seiner Durchführung. Eine Einschränkung des Personenkreises, an den sich die Dokumente richten, wird nicht angegeben. Auch die Titel beziehen sich allgemein auf Erstbeichte und Erstkommunion. Die für die disziplinäre Seite der Sakramente zuständige Sakramentenkongregation schaltet sich ein: Das alles könnte zur Annahme führen, daß an sich alle Katholiken des lateinischen Ritus betroffen und angesprochen sind. Doch deutet noch Gewichtigeres auf den pastoral-katechetischen Charakter dieser Erlässe hin: Das erste und grundlegende „Addendum" ist dem Katechetischen Direktorium angefügt und darum nur von der Klerikerkongregation im Rahmen ihrer Zuständigkeit für die Verkündigung erlassen; die Pfarrer, die Erzieher und die religiösen Institute werden als verantwortlich erwähnt[7]; die Pfarren werden als der Rahmen verstanden, in dem sich die Frage des Zeitpunktes der Erstbeichte entscheidet[8]; als Durchführungstermin wird das Ende eines Schuljahres gesetzt[9].
Es fällt auf, daß das „Responsum" wenige Monate vor der Bischofssynode, die sich der Katechese widmete, eine katechetische Frage endgültig praktisch entscheiden wollte.

Das Prinzip der persönlichen Freiheit wird an sich konsequent durchgehalten, erreicht aber nicht den Stellenwert, den wir ihm nach heutigem Verständnis zumessen. Die neueren Dokumente über das Erstbeichtalter bringen keine Einschränkung oder Modifizierung der Beichtfreiheit; einmal wird sogar nebenbei ein Recht der Kinder auf

[7] Addendum n. 5. [8] Responsum. [9] Declaratio.

Beichte vor der Erstkommunion genannt[10]; wegen ihres katechetischen Charakters sind individuelle Rechte gar nicht ihr Hauptgegenstand; vielleicht nimmt die Aussage, daß sie nur als allgemeine Regel gelten wollen[11], auf die persönliche Freiheit Rücksicht. Doch tritt durchgehend die Beichtfreiheit gegenüber der Beichtpflicht, die „private" Erstbeichte und -kommunion hinter der öffentlichen, gemeinsamen, zurück. Quam singulari urgiert die Beichtpflicht ab etwa dem 7. Lebensjahr[12], erwähnt aber nicht deren Beschränkung auf eventuelle schwere Sünden, die nach der Auffassung des Dekretes selbst in diesem Alter weniger wahrscheinlich (wenn auch möglich) sind. Die private Erstkommunion findet in einem Nebensatz des Artikels über die allgemeine Erstkommunion ihren Platz[13]. — Das Addendum wünscht, daß die herrschende Gewohnheit der Beichte vor der Erstkommunion gewahrt werden solle. Der Hinweis, daß diese Gewohnheit nicht ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhles geändert werden könne, gibt ihr ein Gewicht, das sie auch dann nicht hätte, wenn sie eine rechtlich verbindliche Gewohnheit gemäß cc. 26 ff wäre (die nämlich auch durch eine gegenteilige Gewohnheit geändert werden könnte). Daß es sich nicht um eine persönliche Pflicht des Kindes oder seiner Eltern (wie in Quam singulari Art. I u. IV) handelt, sondern um eine pastorale, läßt sich, wie gezeigt, erschließen — aber eben nur erschließen. Das Recht des Kindes und der Wille der Eltern werden dann erwähnt, wenn es der Tendenz dienlich ist: Das Kind hat ein Recht auf Beichte[14] (aber auch ein Recht, erst später zu beichten!), Eltern verlangen die Erstbeichte vor der Erstkommunion[15] (wollen nicht auch manche Eltern eine spätere Erstbeichte?).

Die Unterbewertung des Rechtes des Kindes und seiner Eltern mag nicht nur der traditionellen Einstellung des Kirchenrechtes zu den Rechten der Gläubigen entspringen, sondern noch mehr der Praxis. Die „private" Erstkommunion vor der gemeinsamen pfarrlichen oder schulischen wurde doch kaum anders, denn als exzentrische Forderung einiger elitärer Katholiken angesehen. Die Diskussionen gingen und gehen meist nur um den Zeitpunkt der *allgemeinen* Erstbeichte und Erstkommunion, und zwar unter den Priestern und Religionslehrern, die sich höchstens dann und wann Eltern als Schützenhilfe zur Durchsetzung ihrer Meinung holen. Berücksichtigt man die vielfältigen dringenden Probleme um die Erstbeichterziehung, so mag das Anliegen der persönlichen Freiheit weniger bedeutsam erscheinen. Aber in einer Zeit, in der von der Mündigkeit und Gewissenentscheidung des Christen so viel geredet wird, geht es nicht an, die Vorbereitung auf ein Sakrament (das seiner Natur nach ganz mit dem Gewissen zu tun hat) und dessen ersten Empfang gänzlich dem pastoralen Management anheim zu stellen.
Freilich fehlen noch weithin die Modelle für die Verwirklichung der persönlichen Freiheit in Erstbeichte und -kommunion. Frühere Zeiten, von denen wir uns noch nicht ganz gelöst haben, kannten einerseits die passiv pastorierte Masse, anderseits das sakramentenempfangende Individuum in seiner Beziehung zu Gott. Die Communio der freien, mitentscheidenden, in der Gemeinschaft selbst bestimmenden Christen müßte auch in der Erstbeichte- und -kommunionpastoral immer mehr verwirklicht werden. Die Wege dazu muß die Pastoral suchen; hier soll nur der rechtliche Rahmen dafür gezeigt werden.

4. Möglichkeiten

Die Pastoral muß die Freiheit, den *Zeitpunkt* der Erstbeichte verantwortlich selbst zu wählen, auch tatsächlich respektieren. Die katechetische Urgenz der Erstbeichte vor der

---

[10] Addendum n. 5.
[11] Responsum. — Daß die Ausnahmen von der Regel ganze Pfarren betreffen können, ist nicht auszuschließen, würde aber wohl nicht dem Sinn des Responsum entsprechen.
[12] Art. I. [13] Art. V. [14] Addendum n. 5. [15] Addendum n. 4.

Erstkommunion in den römischen Dokumenten kann sehr wohl damit in Einklang gebracht werden: sie will, daß schon zu diesem Zeitpunkt eine Beichtvorbereitung angeboten werden muß; sie bedeutet aber nicht, daß Kindern, die später zur Erstbeichte gehen, die entsprechende Vorbereitung versagt werden dürfte. Die sich daraus ergebende Spaltung des Erstbeichtunterrichtes muß sich pastoral bewältigen lassen, etwa durch Anerkennung und Förderung der Hauskatechese, durch allgemeine frühzeitige Bußerziehung als Rahmen, in dem ergänzend vor und nach der Erstkommunion die Beichterziehung Platz findet, usw.

Der freien Wahl unterliegt auch die *Erstbeichtgemeinde*. Gewiß ist die Erstbeichte in der eigenen Pfarrgemeinde wünschenswert, dieser Wunsch darf aber nicht zu einem Befehl umgemünzt werden, da sonst die Freiheit der Beichtvaterwahl untergraben würde[16]. Der ekklesiale Charakter des Bußsakramentes muß auch und gerade in der Erstbeichte zum Ausdruck kommen, jedoch so, daß zugleich die Freiheit gewahrt bleibt. Das Moment der kleinen Gruppen („Basisgemeinden") müßte auch in dieser Hinsicht anerkannt werden, wobei allerdings deren Beziehung zur territorialen Kirchenstruktur noch der Klärung bedarf.

Es ist auch legitim, daß sich *Gruppierungen* in der Kirche bilden, die sich Freiheit bezüglich der Erstbeichte zum Ziel setzen. Dies müßte jedoch als positives Ziel im Sinne der besseren Bußerziehung gesehen werden, um dem Sinn des Koalitionsrechtes in der Kirche zu entsprechen[17].

Schließlich haben Eltern und andere Verantwortliche das Recht, individuell oder korporativ für eine *Änderung* der geltenden Bestimmungen über das Erstbeichtalter *einzutreten*. Sie haben ja „die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären"[18].

Alle diese Implikationen der Beichtfreiheit werden vor allem von den Eltern der betroffenen Kinder verantwortet entschieden und zur Geltung gebracht werden. Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß in der Materie des Sakramentenempfanges wie in allen Angelegenheiten des persönlichen Heils auch das unmündige *Kind* rechtlich zu *eigener Entscheidung* fähig ist (vgl. c. 1648, § 3). Darum sollte ihm durch ausreichende und frühzeitige Erziehung die Möglichkeit vermittelt werden, dieses Recht wahrzunehmen. Um pastorale und erzieherische Verantwortung nicht in Manipulation abgleiten zu lassen, bedarf es großer Selbstlosigkeit und feinen Taktgefühles aller Beteiligten, der Seelsorger und Katecheten sowohl wie der Eltern.

---

[16] Mit Vorbedacht fehlt für die jährliche Beichte eine Parallele zum rechtlichen Wunsch der Osterkommunion in der eigenen Pfarre: vgl. c. 859, § 3 mit c. 905.

[17] Vat. II., AA n. 19.

[18] Vat. II., LG n. 37.



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

FRIEDERIKE VALENTIN

Neue Heilsbringer?

Viele Jugendliche durchleben heute aus den verschiedensten Gründen Krisen, die sie allein nicht bewältigen können. Sie suchen Hilfen und glauben oft, in den „neuen Heilsboten", die sie ansprechen, Glücksbringer zu finden. Die Gruppen, denen diese Boten angehören, versuchen mit zunehmendem Eifer, die Aufmerksamkeit vor allem junger Menschen auf sich zu lenken. Fast alle Angebote dieser Art entstanden erst nach 1950, sind also relativ neu. Die Gruppen nennen sich meist „Kirche" oder „christliche Gemeinschaft" und betonen die Offenheit für alle religiösen Bekenntnisse. In Wirklichkeit sind sie vom Christentum weit entfernt.
Folgende Merkmale sind für sie charakteristisch:

- eine bisweilen „prophetische", manchmal sogar „gottähnliche" Gründergestalt
- die Erwartung einer baldigen „heilen Welt"
- ein ausgeprägtes Elitebewußtsein
- Selbsterlösungsideen
- das Ausnützen des Idealismus
- eine enge Bindung an die Gruppe, verbunden mit der Tendenz, bisherige Bindungen zu lösen, um ganz in der neuen Gemeinschaft aufzugehen
- absoluter Gehorsam und eiserne Disziplin
- große Empfindlichkeit gegen Kritik
- geschickte Werbungs- und Führungstaktik
- teilweises Erstreben politischer und wirtschaftlicher Ziele unter dem Deckmantel von „Religion" und „Wissenschaft"
- oft die Abgabe des Vermögens oder Verdienstes als „freiwillige Spende"

1. Wer sind diese „Jugendreligionen" – und was wollen sie?

Vereinigungskirche

Die auch als „Mun-Sekte" bekannte Organisation wurde 1954 von San Myung Mun (geb. 1920) in Korea als „Gesellschaft zur Vereinigung des Weltchristentums" gegründet. Im Mittelpunkt steht nicht Jesus Christus, sondern Mun als der „wiedergekommene Christus". Dieser will 1936 von Jesus direkt den Befehl erhalten haben, dessen unvollendete Mission fortzuführen. Mit 25 Jahren sei Mun bereits zum „unumschränkten Herrscher von Himmel und Erde" geworden, denn er habe „sich zu einem reinen und vollkommenen Sohn Gottes emporgekämpft" (Biographie 10). 1960 heiratete Mun (offiziell) zum zweiten Mal, und diese Hochzeit gilt als die apokalyptische „Hochzeit des Lammes". Er wird gemeinsam mit seiner jetzigen Frau als das „wahre Elternpaar" verehrt. Seit 1973 lebt Mun mit seiner Familie in den USA und hat ein großes Wirtschaftsimperium aufgebaut.
Auf der Basis der „Göttlichen Prinzipien", dem Hauptwerk der Vereinigungskirche, und dem „Erfüllten Testament", will Mun die Welt in religiöser, kultureller und politischer Hinsicht vereinigen. In diesem Bestreben wird aber unter anderem auch mit dem 3. Weltkrieg als der „letzten Maßnahme Gottes" gerechnet, in dem der Kommunismus durch die demokratische Welt besiegt werden soll — dann sei das eigentliche Bollwerk Satans überwunden.
Die Mitglieder der Vereinigungskirche leben durchwegs in Wohngemeinschaften („Familien") mit Gütergemeinschaft und einem intensiven Tagesplan. Teilweise geben die „Jünger" Studium bzw. Beruf auf, um sich ganz in der „Mission" zu engagieren. Die Werbung erfolgt meist auf der Straße, aber auch bei bzw. in Kirchen oder kirchlichen Veranstaltungen. Sie sprechen Passanten an und laden sie in eine Gemeinschaft

ein, die sich Gedanken macht über die jetzige Lage und nach einer Lösung sucht. Das zunächst ziemlich neutral gehaltene Angebot wird aber nach kurzem zu einer intensiven Werbung für den „wiedergekommenen Christus".
Die „Mun-Jünger" sind auch in verschiedenen Unterorganisationen aktiv, u. a. in der „Neuen Mitte".

Kinder Gottes

Die „Kinder Gottes" wurden 1968 in Kalifornien von David Berg (geb. 1919) gegründet, der sich auch Moses David („MO") nennt. Er fühlt sich als „Gründer und Anführer der Jesus Revolution" und als Endzeitprophet: „Keine Macht der Welt ist stärker als der Geist David" (= MO). Seiner Ansicht nach kann die letzte Hilfe vor der Vernichtung nur durch die Revolution der „Kinder Gottes" kommen (die dzt. international über 7000 Mitglieder zählen).
Diese Gruppierung ist weniger von einer bestimmten Lehre als vom totalen Gehorsam gegenüber MO gekennzeichnet. Ein Prinzip der Gemeinschaft ist die „Ganztagsjüngerschaft": die Aufgabe von Beruf oder Studium und das völlige Aufgehen in der Gruppe. Dies gilt als Ergebenheit gegenüber dem Willen Gottes. Auflehnung oder Kritik wird mit dem „Murren gegen Gott" gleichgesetzt. So ist es auch besser, „einem von Gottes Leitern zu folgen, der einen ‚Fehler' gemacht hat, als auf deine eigene Weisheit zu vertrauen" (Revolution für Jesus 48). Richtlinien dafür sind die zahlreichen Schriften von MO, die das gesamte Leben regeln – das hauptsächlich aus Bibelstudium und Missionsarbeit besteht.
Die Revolution kommt unter anderem zum Ausdruck in dem Satz: „Wir haben den Krieg des Geistes erklärt gegen des Systems gottlose Schulen, christlose Kirchen und herzlosen Mammon" (ebd. 27). Daneben verkünden die „Children of God" noch eine sexuelle Revolution": im Glauben an einen „sexy Gott in einem sexy Himmel" zeugen sie in ihrer Gruppe „Kinder für Gott". Die „Kinder Gottes" sind auch stark endzeitlich ausgerichtet: nach (nicht eingetroffenen) Endzeitvoraussagen erwarten sie nun für 1993 das Weltende. Die „Gotteskinder" verteilen ihre Schriften (nach Möglichkeit gegen Spenden) auf der Straße und versuchen gleichzeitig, Jugendliche auf diesem Weg für ihre Kommunen zu gewinnen. Das ist auch ihre einzige Einnahmequelle, denn sie leben ausschließlich von diesen Spenden bzw. dem Besitz, den die „Neuen" der Gemeinschaft zur Verfügung stellen.

Scientology

Sie ist eine Gründung des Amerikaners Lafayette Ron(ald) Hubbard (geb. 1911). Scientology versteht sich als „Brücke zur totalen Freiheit". Rechtlich geschützte, teure Kurse sollen den Menschen stufenweise von seinen Belastungen aus der Vergangenheit befreien. Hilfe dazu soll das „E-Meter" bieten (nach unserem Sprachgebrauch am ehesten mit einer Art Lügendetektor vergleichbar). Es wird zum „Auditing" – einer Befragung und einer Art von Beichte – benötigt.
Scientology will geistige Freiheit, Intelligenz und Fähigkeiten steigern und somit das Bewußtsein von Unsterblichkeit hervorbringen. Scientology zeigt sich als eine Art Unterrichtssystem zur Persönlichkeitsentfaltung, der gegenüber die religiöse Praxis eher sekundär erscheint. Sie verbindet Elemente aus verschiedensten Religionen, und der Glaube an ein höchstes Sein ist hier mit der Überzeugung verbunden, daß der Mensch seine eigene Welt erschaffen kann.
Scientology wurde als „Kirche" 1954 gegründet – erst später entwickelten sich Kult, Glaubensbekenntnis und Geistlichenstand. Untersuchungen in einigen Staaten erhärten die Vermutung, daß sich Scientology vorwiegend wegen verschiedener (finanzieller) Vorteile als „Kirche" bezeichnet. Die Scientology-Kirche ist straff geführt: „Da Scientology jetzt TOTALE Freiheit bringt, muß sie auch die Macht haben, totale Disziplin

zu fordern, oder sie wird nicht überleben" (HCO Policy Letter vom 5. 1. 1968). Kritik an dieser fast militärisch geführten Organisation wird zwar zugestanden, aber von den Scientologen genau registriert und wiederholt gerichtlich geklagt. Die Werbung erfolgt auch hier auf der Straße: Scientologen laden zu einem kostenlosen Persönlichkeitstest ein – und im Zentrum selbst zum Besuch ihrer Kurse. Scientologen sind auch in dem „Verein für Kunst und angewandte Philosophie" engagiert.

Transzendentale Meditation (TM)

1958 gründete Maharishi Mahesh Yogi in Indien diese „Wissenschaft der kreativen Intelligenz": Das Ziel ist aber nicht nur wissenschaftlich – es ist das Erreichen von „Gottesbewußtsein". Maharishi Mahesh Yogi wird als „Seine Heiligkeit" bezeichnet und gilt als Vermittler einer alten hinduistischen Tradition. Sie wurde wiederbelebt von seinem Meister, Guru Dev (1869–1953). Maharishi Mahesh Yogi will diese Entdeckung nun allen Menschen zugänglich machen: „Ich gebe Euch den Schlüssel, die Technik, mit deren Hilfe Ihr anfangen könnt, die Herrlichkeit des Euch gehörenden Lebens zu genießen" (Maharishi Mahesh Yogi, Der göttliche Plan 8 f). Diese Technik ist die Mantrameditation, wobei die Meditationssilbe aus dem Hinduismus genommen ist (alle bisher identifizierten Mantras sind Anrufungen von hinduistischen Gottheiten).
Dieser Praxis wird erlösende Kraft zugeschrieben: „Wenn nur ein Prozent der Bevölkerung eines Landes beginnt, in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur zu leben, indem sie 15 Minuten morgens und abends die Technik der Transzendentalen Meditation ausübt, wird die Gesellschaft automatisch in eine ideale Gesellschaft übergehen" (Maharishi Mahesh Yogi, Einer von Hundert). „Fünf Prozent der Bevölkerung schaffen eine ideale Gesellschaft voll von Fortschritt, Kreativität und herzlichen Familienbeziehungen" (Werbetext). Dem einzelnen verspricht die TM Lebensgenuß, Erfolg, Streßlösung und die volle Verwirklichung all seiner Fähigkeiten.
Die TM ist international perfekt durchorganisiert und betont stark den Gehorsam dem „Meister" gegenüber. Ein eigener Schlichtungsausschuß hat dafür zu sorgen, daß es in und zwischen den einzelnen „Weltplan-Centren" keine Differenzen gibt. Die Werbung der TM beginnt meist mit einem sehr allgemein gehaltenen Werbevortrag, dem weitere Einladungen folgen – diese (teure) Einführung läßt dann schon mehr von dem missionarischen Hinduismus sichtbar werden, der hinter dieser Organisation steht. Vor allem die Einweihungszeremonie ist davon geprägt.

II. Das Angebot wirkt zunächst faszinierend.

Alle diese „Heilsangebote" bieten anscheinend eine Antwort auf die Enttäuschung „des Menschen unserer Tage vor dem Versagen unserer Gesellschaft, in der der Mensch an Einsamkeit untergeht, nach Liebe und Verstehen verlangt, nach Betrachtung dürstet, nach einem Ideal hungert und ganz einfach dem Leben einen Sinn abgewinnen will." (Bulletin der franz. Bischofskonferenz, April 1975).

- Die „Missionare" bieten zunächst Geborgenheit an. Sie laden wiederholt in eine Gemeinschaft meist Gleichaltriger ein, die anscheinend ein ideales Miteinander leben. Die Gruppierungen sind teilweise nicht seßhaft – sie sind gerade wegen ihrer Missionstätigkeit sehr mobil –, aber überall finden sie „Brüder und Schwestern". Das ist etwas, was die Angeworbenen bis dahin in dieser Weise nicht gekannt haben.
- Ihre gemeinsame Aktion nach außen ist u. a. von der gemeinsamen Überzeugung von einer besseren Zukunft getragen. Nach dem Zusammenbruch des Fortschrittsglaubens entwickeln diese Heilslehren einen theoretischen Weg in eine ideale Zukunft. Diese Hoffnung hat jeweils ganz verschiedene Schattierungen. Die Mit-

glieder der Jugendreligionen fühlen sich als Pioniere auf dem Weg zu einem neuen Zeitalter.

- Dadurch erfahren sie auch Sinn für ihre eigene Existenz. „Hier ist einer, der weiß, wie's läuft" –, das ist jene Form der Sinnerfüllung, die durch den jeweiligen Gründer gegeben wird. Dieser Sinn ist ein Selbstloswerden im Hinblick auf das große gemeinsame Ziel.

Diese neuen „Heilsboten" füllen offensichtlich eine Marktlücke im Angebot wirksamer Lebensorientierung und nehmen sich gerade jener Menschen an, die mit einem Problem nicht fertig werden –, die unter der Einsamkeit leiden, die Schwierigkeiten im Prozeß der Ablösung vom Elternhaus haben, die von Problemen in Schule bzw. Studium oder im Beruf belastet sind, bei denen eine existenziell bedeutsame Bindung, eine Freundschaft oder Liebe – oder auch ein sinnvolles Engagement – in Brüche gegangen ist. Durch eine stark emotional-suggestive Erfahrung, die dann als „Gotteserfahrung" ausgegeben wird, wollen die Jugendreligionen Sinn und Zukunftshoffnung vermitteln und erscheinen teilweise auch als einzige Möglichkeit zu einer Persönlichkeitsentfaltung und Gesellschaftsveränderung.

III. Lückenbüßer können gefährlich sein

Ihre Methoden sind aber fragwürdig: „Statt zu befreien, wird versklavt. Nicht Erziehung zum kritischen Bewußtsein, zu einem Leben in Freiheit und Mündigkeit ist das Ziel, sondern Aufgabe jedes kritischen Sinnes" (Bulletin der franz. Bischofskonferenz, April 1975).

- Von der Leitung bzw. der Organisation wird straffer Gehorsam verlangt. Scientology formuliert diesen Punkt folgendermaßen: „Totale Freiheit erfordert totale Disziplin". Diese Verpflichtung zum „totalen Gehorsam" wird als Mittel zum Erreichen des angebotenen Ziels gerne in Kauf genommen – ob dieses Ziel nun völlige Erlösung, Erfahrung von Liebe, totale Freiheit oder 200prozentiges Leben heißt. Das Ziel wird offensichtlich so faszinierend angepriesen, daß ein für die heutige Zeit ziemlich unmodernes Vokabel wieder Aktualität erhält. Aber hier ist mit der Leistung des Gehorsams oft auch das Opfern von freier Entscheidung und Verantwortung verbunden.
- Das Bewußtsein, Pioniere für eine bessere, ideale Lebensform zu sein, schenkt den Mitgliedern ungeheure Selbstsicherheit. Sich einer solchen Berufung bewußt zu sein, führt hier wiederholt zum Auswandern aus der Gesellschaft. Am extremsten machen das die Kinder Gottes deutlich, die dem „System" den Kampf angesagt haben. Sie fühlen sich als „Bergmenschen", die mit den „Talschurken" nichts zu tun haben wollen. Dieses Auswandern aus der Gesellschaft wird dann zum ganz großen Problem, wenn Mitglieder nach einiger Zeit des Engagements sich wieder von der Gruppe absetzen wollen. Der Anschluß an das „normale Leben" ist ein meist mit vielen Schwierigkeiten verbundener langer Prozeß.
- Das Wissen um die Erwählung, gemeinsam mit anderen an einer neuen Lebensform arbeiten zu dürfen, führt zur Tendenz, die bisherigen Bindungen – familiärer, freundschaftlicher und partnerschaftlicher Natur – aufzugeben. Diese werden als nicht wesentlich angesehen. Die „alten" Bindungen werden unter anderem unter dem Aspekt des Dämonischen gesehen und seien daher zu meiden.
- Die bisherigen Beziehungen werden also zugunsten neuer aufgegeben, was meist zu einer wachsenden Abhängigkeit von der Gruppe führt. „So wirken die jungen Mitglieder in sehr vielen Fällen bald ganz wesensverändert, verfremdet, ideologisiert, fanatisiert oder auch völlig verunsichert und hilflos bei jeder ‚natürlichen' Begegnung. Ein vernünftiges Gespräch mit ihnen, ein Dialog scheint nicht mehr möglich" (EZW Orientierungen und Berichte Nr. 5).

Es ist eine Tatsache, daß die Mitglieder oft diese Bindung im Austausch für eine andere eingehen —, was von den Mitgliedern als Freiheit angesehen wird. So kommt eine Reihe von ‚Mun-Jüngern' aus einem strengen Elternhaus, wo sie von ihren Eltern noch nicht freigegeben wurden. Sie empfinden den Weg in die „Familie" als Entwicklung zur Selbständigkeit —, in Wahrheit ist dieser Schritt vielmehr Regression. Oder die Kinder Gottes berichten wiederholt von Rehabilitation Drogensüchtiger durch die Bekehrung zur Kolonie. Nur: diese Jugendlichen haben die chemischen Drogen gegen eine geistige ausgetauscht. Diese Bindung ist durch die suggestive Beeinflussung durch die Gruppe sehr stark; sie wird teilweise durch die Leiter ausgeübt, denen eine absolute Verfügungsgewalt in der Praxis zugestanden wird. Eine ständige — meist unbewußte — Kontrolle soll für Kadavergehorsam sorgen. Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit sind offensichtlich nicht gefragt. Die einseitige Kommunikation von oben nach unten führt zur Abhängigkeit und läßt der Leitung viele Möglichkeiten zur Manipulation.

- Das feste Eingebundensein in die jeweilige Gruppierung zeigt sich auch in der Tatsache, daß die Mitglieder wiederholt Studium oder Beruf aufgeben, um sich ganz der neuen Aufgabe widmen zu können.
  Ein solch entscheidender Schritt wird vielfach von den Gruppierungen selbst bezüglich seiner Radikalität mit dem Eintritt in einen Orden verglichen. Nur hinkt dieser Vergleich in einem wesentlichen Punkt. Während der endgültigen Ordenszugehörigkeit eine jahrelange Vorbereitungs- und Probezeit vorangeht, vollzieht sich hier der Eintritt sehr rasch, manchmal innerhalb weniger Tage. Zeit zum Überdenken, zum Reflektieren in der Stille und aus einiger Distanz ist nicht vorgesehen.
- Hinter diesen Organisationen steht teilweise wirtschaftliches Interesse. Deutlich ist das z. B. bei der Vereinigungskirche: Mun hat ein Wirtschaftsimperium aufgebaut. „Der Messias muß der reichste sein" ist dann die religiöse Motivation für die Tatsache, daß die Mitglieder der Vereinigungskirche „Spenden" geben und gratis für den wohlhabenden „wiedergekommenen Christus" arbeiten. Die Kinder Gottes verlangen grundsätzlich das Abliefern sämtlichen Besitzes —, was ihnen dann wieder einige Zeit hindurch die Lebenshaltungskosten sichert; ein Teil des Besitzes wird jeweils an die nächsthöhere Stelle abgeliefert. Die Scientology Kirche hebt für ihr teures Kurssystem „festgelegte Spenden" ein. Ein ähnliches System hat die „Transzendentale Meditation" entwickelt. Gegen den Vorwurf, finanzielle Ziele anzustreben, hat sich energisch die Scientology Kirche ausgesprochen, die die Kursbeiträge eben als eine Form des „Kirchenbeitrags" sieht. Die Mitglieder der einzelnen Gruppierungen spenden und zahlen aus Idealismus, an den wiederholt appelliert wird, sehen dabei aber nicht die Hintergründe.
- Das Kreuz ist bei diesen christlich oder zumindest neutral sein wollenden Gruppierungen unwesentlich. Für die Vereinigungskirche ist der Tod Christi eine Verlegenheitslösung; für die Kinder Gottes ist auch nicht das Kreuz Symbol, sondern das Joch, das sanft und leicht ist. Sie verstehen sich als „das Lustigste, das Gott geschaffen hat" —, dazu paßt aber nicht das Kreuz. Und die Scientology Kirche hat zwar ein nach dem goldenen Schnitt angefertigtes Kreuz als ein Symbol, das aber inhaltlich eher wie das 8-teilige Rad des Buddhismus gedeutet wird.
- Wahrheit ist nicht immer gefragt. Allein die Art der Werbung, die den eigentlichen Inhalt nicht angibt, entspricht nicht der Wahrheit, wenn entweder mit allgemein christlichem Vokabular oder mit philosophischen Schlagworten, aber auch mit neutral klingenden Versprechungen für einen pseudoreligiösen Weg geworben wird, um so die Hintergründe zu verschleiern. Aber auch das Verhalten der Mitglieder läßt hier manche Fragen aufkommen, wenn z. B. Angehörige der Vereinigungskirche angehalten werden, ihre Verwandten zu belügen, um auf diese Weise besser für den „Meister" arbeiten zu können.

O Schließlich hat die von der Bibel geforderte Nächsten- und Feindesliebe nicht immer den ihr zustehenden Platz. Die Nächstenliebe gilt nur dem, der in der Organisation ist — oder noch dazu kommen kann. Mit Nächstenliebe hängt auch Verzeihen zusammen. Dieses Verhalten ist z. B. aber für „Scientology" offensichtlich nicht erstrebenswert. Es wird negativ gesehen — ähnlich wie Tadel und Kritik. Und die Feindesliebe — wohl eine der ursprünglichsten Forderungen Christi — ist gleichfalls kaum bekannt. Feinde — und seien es auch die eigenen Eltern — werden eher attackiert. In Scientology gab es bis 1968 sogar einen Passus, daß man einen Menschen im „Zustand des Verrates", wie sie sich ausdrücken, belügen und betrügen dürfe, man dürfe ihm Streiche spielen und ihn sogar vernichten.

Die Angebote der „neuen Jugendreligionen" können auf den ersten Blick neutral erscheinen, sie bieten sich als *die* Möglichkeit zum Glück an. Die Praxis zeigt aber, daß eine Mitgliedschaft eine wachsende — materielle wie geistige — Abhängigkeit darstellen kann. Untersuchungen von psychiatrischer Seite sprechen eine sehr ernste Sprache. So heißt es in einer amerikanischen Stellungnahme zur Praxis der Jugendreligionen: „Solche Taktiken sind direkte Angriffe auf die Gesundheit und können die künftige Entwicklung der Persönlichkeit ernstlich hemmen." (Clark, Untersuchung über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger). So werfen die neuen Heilsbringer eine Reihe von Fragen auf, denen wir uns stellen sollten.

GOTTFRIED ROTH

Besessenheit oder psychiatrische Erkrankung?

Die Diskussion über Teufel, Dämonen, Besessenheit[1] und Exorzismus ist im Alltag weitgehend abgeklungen und hat nüchternen Disputen in Fachkreisen Platz gemacht. Damit ist erreicht, was ein bischöflicher Freund für notwendig und allein zielführend ansieht: (öffentliches) Theologengezänk bringe nichts, außer Unsicherheit unter den Gläubigen. Frei von Affekten und vorgefaßten Meinungen kann nun das Gespräch geführt werden, mit Eifer und in Redlichkeit.

J. Kremer hat den *status quaestionis* ausführlich dargelegt[2]; eine umfangreiche Studie, die mit der Schilderung dreier kirchlich und wissenschaftlich verantwortbarer Neuinterpretationen beendet wird. Nach J. Kremer „ist a priori nicht auszuschließen, daß der Macht des Bösen eine eigene, geschaffene, selbständige Existenz zukommt; daß aber unter Berufung auf die Bibel eine solche nicht unbedingt gefordert werden" müsse. Man könne sich aber auch für beide Auffassungen offen halten.

Seitens der Psychiatrie findet sich hinsichtlich dieser Problematik einerseits Ablehnung von Besessenheit (K. Jaspers, J. Wyrsch), andererseits aber differentialdiagnostisches Bemühen, nämlich zwischen Besessenheit und Pseudobesessenheit zu unterscheiden, was schon Anton de Haen[3] gefordert hatte. Man wird aber auch

---

[1] Siehe das Buch von *Walter Kasper* und *Karl Lehmann* (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mit Beiträgen von Walter Kaspar, Karl Kertelge, Karl Lehmann und Johannes Mischo. (148.) Grünewald, Mainz 1978. DM 16.80.

[2] Im Wiener Diözesanblatt Jg. 116 (1978) 57—60.

[3] *Anton de Haen* (1704—1776) Leibarzt der Kaiserin Maria Theresia.

an die *discretio spirituum* der mystischen Psychologie erinnert, derzufolge z. B. Therese von Avila[4] außergewöhnliche Vorgänge oder Erscheinungen nach ihrer theogenen, dämonogenen oder anthropogenen (psychogenen bzw. pathogenen) Verursachung zu unterscheiden sich bemühte.

*

Die Beiträge von K. Kertelge, W. Kasper und K. Lehmann[5] bringen die wesentlichen theologischen Anteile der Gesamtproblematik, ohne die der psychiatrische Sektor ja nur eine Scheinfrage wäre.

Nach eingehenden exegetischen Analysen kommt *K. Kertelge* in seinem Beitrag „Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht" (9–39) zur Konklusion, daß die „Besessenen" mit ihrer Krankheit in sinnfälliger Weise eine Situation signalisieren, die nicht nur diese Kranken, sondern die Menschen überhaupt betrifft (33); es wird „auf eine allein medizinisch und psychotherapeutisch nicht mehr erreichbare ‚Krankheitsgeschichte' verwiesen, die in den transsubjektiven Bereich einer allgemeinen Unheilssituation hineinreicht" (33). Kertelge betont eine nicht zu leugnende Existenz dämonischer Mächte und Gewalten (37); man dürfe aber den Begriff Person (personales Böses) nicht als Bezeichnung einer Würde auffassen (38), denn „der Teufel erscheint vielmehr als eine lügnerische Verkehrung der Personwürde" (38).

W. Kasper sieht in seinem Beitrag „Das theologische Problem des Bösen" (41–69) das Phänomen des Bösen als eine unabweisbare Gegebenheit der Erfahrung (43, 45), er skizziert kurz die philosophische Diskussion von Kant bis R. Guardini, P. Tillich, P. Ricoeur, H. Haag, H. Schlier, J. Ratzinger und betont, daß die Antwort auf die Frage nach dem Bösen im Evangelium vorgegeben sei, insofern Gott Herr auch über alle Mächte und Gewalten des Bösen ist (51.) Biblisch gesehen ist das Böse die Perversion von Ja und Nein, das diabolisch durcheinandergeworfen wird, aber diese Perversion „kann nur von einem mit geistiger Erkenntnis und freiem Willen begabten Wesen stammen. Beides zusammen gehört zum Wesen der Person" (63). Denn „nur die Person kann den Sinn ihres Daseins realisieren oder pervertieren" (63). Freilich geht es „letztlich nicht um ontologische Spekulationen, sondern um soteriologische Aussagen" (64). Das Gebet „Erlöse uns von dem Bösen" (Böses als maskulin oder neutrisch verstehbar) schafft Raum für Gott, macht frei für Jesus Christus.

K. Lehmann untersucht in seinem Beitrag „Der Teufel – ein personales Wesen?" (71–98) die (zentrale) Frage, ob der Teufel ein personales Wesen sei und betont die Aufgabe, „ausdrücklicher und genauer zu erklären, was denn gemeint sein kann, wenn der Satan und die Dämonen ‚personale Wesen' genannt werden" (82). Personalität des Teufels besage zunächst geistige Natur mit Kräften der Erkenntnis und des Willens ausgestattet (92). Böses könne es nur aus einer Entscheidung geben, und nur eine Kreatur mit dieser Möglichkeit, sich gegen Gott zu entscheiden, kann böse sein, also nur eine Person, die ursprünglich als gut geschaffen wurde (95 f). „Die personale Deutung ist trotz gegenteiligen Augenscheins keine mythische Zumutung, sondern die plausibelste und die am meisten rationale Antwort" (96).

Im letzten Kapitel – *J. Mischo:* „Dämonische Besessenheit". Zur Psychologie irrationaler Reaktionen (99–146) – werden psychiatrische Fragen und psychologisch-parapsychologische Aspekte besprochen. Einleitend (102 f, 111 f) wird eine Umfrage verkürzt wiedergegeben und werden die Antworten kath. und evang. Theologen gegenübergestellt. Zitate aus der einschlägigen Literatur zeigen die Vielfalt der

[4] Spanische Ordensreformerin und Mystikerin 1515–1582.

[5] Siehe Anm. 1.

Antworten. Kriterien zur Diagnose der dämonischen Besessenheit werden nach T. K. Österreich und gemäß dem Rituale Romanum von 1614 referiert und die Aversion gegen das Religiöse (107) als weiteres Kriterium hinzugefügt. J. Mischo verweist darauf, daß eigentlich im Rituale Romanum „nicht etwa theologische oder psychopathologische Merkmale angesprochen sind, sondern parapsychische Erfahrungen" (108). Letztere werden als rein natürliche Vorgänge angesehen, „die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf eine frühe Form der menschlichen Kommunikation zurückgehen" (109). Der Film „Exorzist", der Fall Klingenberg und ein privater Fall werden referiert und kommentiert. Weitere Überlegungen zu einer psychopathologischen Klassifikation werden mittels des Freudschen Schemas (Aktualneurosen, Psychoneurosen und traumatische Neurosen) angestellt. Das Phänomen des Persönlichkeitswechsels und des Auftretens mehrerer Persönlichkeiten (in einem Leib) werden mit R. L. Stevensons, Dr. Jekyll und M. Hyde illustriert; es werden weitere „Fälle" referiert: Doris Fischer, die Nonnen von Louvier, L. Staudenmaier, Gottlieb Dittus. Mischo geht es darum, „ ‚verständliche Zusammenhänge' (Jaspers) aufzudecken zwischen der Entstehung eines komplizierten Symptombildes und seiner Deutung als ‚dämonische' Besessenheit" (143). Der Autor findet eine Gemeinsamkeit in den geschilderten Fällen in der Unfähigkeit der menschlichen Psyche, „auseinanderklaffende Antriebe und Strebungen nicht mehr integrieren zu können" (144). Mischo betont ferner, „daß die Kriterien des Rituale Romanum von 1614 ungeeignet sind, ihre eigenen Ansprüche zu erfüllen" (144).

*

Die theologischen Beiträge zeigen den Teufel als eine personale Macht, als geschaffenes Geistwesen, das sich aus freiem Willen gegen Gott gewandt hat und imstande ist, auf den Menschen einen gleichartigen Einfluß auszuüben, wenn dieser selbst sich dafür entscheidet und einem bösen Einfluß nachgibt. Wer eine derartige Auffassung respektiert, glaubt nicht an den Teufel in der Weise, wie man an Gott glaubt. Wer sagt, der Teufel sei keine Person, vielmehr eine Unperson, hat die ontologische Ebene in Richtung Moral überschritten. Besessenheit zeigt sich wohl auch nicht in grotesken Handlungen, sondern in Blasphemie, Aversion von Gott und sittlicher Depravation, in bösem Einfluß auf andere Menschen. So kindisch-pathologisch und naiv, wie oft geschildert, darf man sich das Wirken des Satans nicht vorstellen, der doch ein Wesen hoher Intelligenz ist. Gerade die obskuren Phänomene wären ein Argument gegen die Besessenheit. Der letzte Beitrag des Buches zeigt wenig deutlich die tatsächliche Situation, insofern die Neu-Ausgabe des Rituale Romanum von 1952 die Kriterien der Besessenheit nur noch als mögliche Zeichen anführt; auch fehlt eine Einführung in die Problematik der Pseudobesessenheit und der sog. Dämonopathien psychiatrischen Ursprungs. Nun ist aber seitens der kirchlichen Instanzen eine Bewältigung des Problems von Besessenheit und Exorzismus gefordert worden, und zwar unter verstärkter Mithilfe der Medizin, insbesondere der Psychiatrie; es geht um die Unterscheidung von Besessenheit und Pseudobesessenheit.

Wenn die Theologie nun von sich aus behauptet, es gibt personales Böses, es gibt den Teufel, und Besessenheit — niemand vermag dies legitim sonst zu behaupten —, dann kann die Psychiatrie zwischen Besessenheit und Pseudobesessenheit unterscheiden, weil es sich nicht um ein Scheinproblem handelt; dann muß die Psychiatrie ihre differentialdiagnostischen Möglichkeiten anwenden; denn es gibt einige Krankheitsbilder, die es nahelegen, daß man, durch äußere Ähnlichkeit beeindruckt, annahm und annimmt, es handle sich um dämonogene Phänomene.

Ich habe in meiner bald 30jährigen neuropsychiatrischen Tätigkeit nicht wenige Menschen sagen hören, sie seien vom Teufel besessen; einige haben dies auch in

ängstlicher Erregung herausgeschrien. Zu diesen sog. Dämonopathien gehören vor allem schizophrene Zustandsbilder mit Persönlichkeitsspaltung und schreckhaften Halluzinationen; ferner depressive (melancholische) Erkrankungen mit einem hochgradigen Versündigungswahn; diese Patienten fühlen sich in so abgrundtiefer Schuld, die sie nur auf einen teuflischen Einfluß zurückführen können. Weiters kennt man Charakterabwegigkeiten (Psychopathien), bei welchen ein moralischer Defekt im Vordergrund steht mit einer angeborenen Gefühlsarmut und daraus sich ergebender Brutalität gegenüber den Mitmenschen (K. Schneider); ferner Zwangsneurosen mit blasphemischen Zwängen, psychoneurotische (hysterische) Zustandsbilder mit vielfältiger negativer, pervertierter Scheinreligiosität. Die epileptischen Erkrankungen mit Krampfanfällen und Dämmerzuständen, in denen das Unheimliche und Grauenhafte, personenfremdes Gehaben und Brutalität deutlich werden, wurden als Besessenheit fehlinterpretiert; auch (unfallbedingte oder infektiöse) Erkrankungen des Stirnhirns, weil es dabei zu unverständlichen und uneinfühlbaren ethischen Entgleisungen kommen kann.

*

Allen Besessenheitsphänomenen gemeinsam ist ein Ergriffenwerden durch außermenschliche oder außermenschlich empfundene Mächte, ein Ergriffensein, „das die Verfügungsgewalt über die eigenen psychischen Funktionen beschränkt oder aufhebt" (B. Thum). Nun bedarf es aber einer subtilen Unterscheidung zwischen echter und krankhafter Besessenheit; daß diese überhaupt notwendig ist, kommt aus bestimmten phänomenologischen Analogien, wie sie eben angedeutet wurden. Das führende Syndrom ergibt sich aus folgenden Vorgängen einer schizophrenen Entwicklung. Eine hochgradige innere seelische Ambivalenz kann am Anfang einer schizophrenen Persönlichkeitsspaltung stehen. Der Patient erlebt sich, und gleichzeitig erlebt er sich als einen anderen; er bejaht sich in seinem Dasein und negiert sich zur gleichen Zeit, es kommt zu einer zunehmenden Störung des Ich-Erlebens, bis zum Verlust der Meinhaftigkeit (H. J. Weitbrecht). Der Patient fühlt fremde Mächte an Stelle eigener Aktivität; er fühlt sich von außen beeinflußt, gesteuert und manipuliert. Aus diesem Entpersönlichungserlebnis, aus diesem Erleben des Gespaltenseins entsteht die Personifikation des (krankhaft) Bösen, es kommt zu einer Deutung des grauenhaft und angstvoll Erlebten als einer Überwältigung durch Teufel und Dämonen. Die Patienten flüchten in eine „dämonologische" Erklärung, um das (krankhafte) Erleben überhaupt ertragen zu können. Die Schizophrenie als intrapsychische Verworrenheit, als Desintegration seelischer Vorgänge, zeigt eindrucksvoll eine (äußere) Analogie zur dämonischen Besessenheit, in der ebenfalls ein Durcheinandergeworfensein deutlich wird; beide Male destruktive Vorgänge. Pathologischerweise finden sich pervertierte Sexualität und unechte Religiosität gleichzeitig nebeneinander, ähnlich (aber nur ähnlich) einer diabolischen Blasphemie. Mystik und Pseudomystik lassen sich phänomenologisch aus der unterschiedlichen Entwicklung gut auseinanderhalten; im ersteren Fall kommt es zu einem Reifungsprozeß, im anderen Fall zu einer Destruktion. Die von der klassischen Mystik geforderte *discretio spirituum* ist auch eine gegenwärtige Aufgabe.

Das Rituale Romanum nimmt im Falle einer Besessenheit eine freiwillige, eine gewollte freie Aversion von Gott an, der eine entsprechende diabolische Versuchung vorausgegangen ist, und nennt drei Kriterien, bei deren Zutreffen dämonische Besessenheit (im theologischen Sinn) angenommen werden muß (1614) bzw. angenommen werden kann (1952): in fremden Sprachen reden oder solche verstehen, verborgene oder entfernte Dinge tun und ungewöhnliche Kräfte zeigen. Unserem gegenwärtigen Verständnis scheinen folgende Kriterien vertrauter: anhaltendes und zusammenhängendes Handeln, aus dem sich eine neue Persönlichkeit zeigt; Besitz von Kenntnissen und Fähigkeiten, die jemand von sich aus nicht

haben kann und die mit medizinischen Hypothesen nicht zu erklären sind; völlige Veränderung im moralischen Charakter des Menschen (J. L. Nevius). Nun aber würde das erste Kriterium für sich allein einer schizophrenen Persönlichkeitsspaltung entsprechen. Das zweite Kriterium für sich allein ließe an parapsychologische Möglichkeiten und Fähigkeiten denken. Das letzte Kriterium für sich allein ließe auf einen Gewohnheitssünder schließen, auf ethische Entgleisungen bei Stirnhirnkranken oder auf den psychopathischen Zustand des moralischen Defekts. Bei Zusammentreffen und voller Ausprägung aller drei Kriterien aber wäre hypothetisch eine echte Besessenheit anzunehmen. Der Psychiater würde sich gegebenenfalls in der Rolle eines Gutachters befinden, der vergleichsweise den Tatbestand einer medizinisch nicht erklärbaren Heilung feststellt; im Falle einer Pseudobesessenheit wäre er aber für die aus Diagnose und Differentialdiagnose sich ergebenden therapeutischen Maßnahmen zuständig.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Der Gebrauch des Palliums

Das Pallium stellt seit dem 1. Jahrtausend der Kirchengeschichte bei Papst und Erzbischöfen ein Abzeichen dar, das die Fülle der pontifikalen Gewalt versinnbildet und zugleich Ausdruck der Einheit ist, welche die Metropoliten mit dem Apostolischen Stuhl verbindet und ebenso auf deren Abhängigkeit von diesem hindeutet. In den letzten Jahrhunderten wurde es auch als Auszeichnung ohne Vorrechte an Erzbischöfe und Bischöfe verliehen.
Gemäß den Intentionen des Vaticanum II, daß die Rechte und Privilegien der Metropoliten genau festgelegt würden, hat Paul VI. nach Absprache mit den zuständigen Dikasterien der römischen Kurie sowie der westlichen und der östlichen Codex-Revisionskommission für die lateinische Kirche verfügt, daß in Zukunft das Pallium — unter Widerruf aller entgegenstehenden Privilegien und Gewohnheiten — nur den Metropoliten und dem Patriarchen des lateinischen Ritus von Jerusalem zustehe. Für die Ostkirchen wurde der Can. 322 des Apostolischen Schreibens „Cleri sanctitati" (mit dem orientalischen Personenrecht: AAS IL/1957, 529) außer Kraft gesetzt. Die Erzbischöfe und Bischöfe, die derzeit das Pallium gebrauchen dürfen, behalten diesen Vorzug, solange sie im Amt sind. Für den Fall einer Bischofsweihe eines neuerwählten Papstes, der noch nicht Bischof ist, wird der Gebrauch des Palliums dem Dekan des Kardinalskollegiums zuerkannt oder jenem Kardinal, dem die Konsekration auf Grund der neuen Papstwahlordnung zukommt.
(Motuproprio „Inter eximia episcopalis" vom 11. Mai 1978; es trat mit dem Tag der Veröffentlichung, 3. August 1978, in Kraft: AAS LXX/1978, 441—442.)

Amtsverlust von Pfarrern

Den Mitgliedern der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils wurde die Frage vorgelegt, ob ein Diözesanbischof die Vorgangsweise einhalten müsse, von der im Motuproprio „Ecclesiae sanctae", I, n. 20, § 1, die Rede ist, um einen Pfarrer, der es ablehnt,

nach Erreichung des 75. Lebensjahres den Verzicht auf sein Amt anzubieten, von seinem Amt zu entfernen, oder ob er unmittelbar erklären könne, daß dieser aus seinem Amt entlassen sei. Die genannte Kommission antwortete in ihrer Plenarsitzung mit Ja auf den 1. und mit Nein auf den 2. Teil der Frage, d. h. der Bischof muß den Pfarrer zuerst zum Verzicht einladen und ermahnen; der Pfarrer darf Gegengründe vorbringen, bzw. muß für die Weigerung schriftliche Gründe einreichen, die geprüft werden müssen (cc. 2157–2161 CIC).
Papst Paul VI. hat diese Entscheidung am 7. Juli 1978 bekräftigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS LXX/1978, 534.)

Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche

Diesem Thema ist ein umfangreiches Dokument gewidmet. Das Vorwort führt zum Anlaß der Publikation und zum Inhalt an:
„Die wechselseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen des Gottesvolkes werden heute mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht... Hiezu gehören die Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Ordensleuten... Die Kongregation für die Bischöfe und die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute haben 10 Jahre nach der Veröffentlichung der Dekrete ‚Christus Dominus' und ‚Perfectae caritatis' (28. Oktober 1965) vom 16. bis 18. Oktober 1975 eine gemeinsame Plenarsitzung abgehalten unter Konsultation und Mitarbeit der nationalen Bischofskonferenzen und Konferenzen der Ordensobern sowie der internationalen Vereinigung der Generalobern und Generaloberinnen. In dieser Plenarsitzung wurden als wichtigste Themen die folgenden Fragen behandelt: a) Was erwarten die Bischöfe von den Ordensleuten? b) Was erwarten die Ordensleute von den Bischöfen? c) Mit welchen Mitteln läßt sich eine geordnete und fruchtbringende Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensleuten auf diözesaner, nationaler und internationaler Ebene praktisch erreichen? Nach Festlegung der allgemeinen Kriterien und Beifügung verschiedener Zusätze zu dem von den Vätern unterbreiteten Textvorschlag beschloß die Plenarsitzung, ein Dokument erarbeiten zu lassen, das die erforderlichen pastoralen Richtlinien aufzeigt... An der Redaktion haben auch die Kongregationen für die Orientalischen Kirchen und für die Evangelisierung der Völker mitgewirkt... Die behandelte Materie ist fest umgrenzt. Das Dokument spricht von den Beziehungen zwischen den Bischöfen und Ordensleuten aller Riten und Territorien, in der Absicht, damit die praktische Durchführung zu erleichtern. Direkt angesprochen werden die Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Ordensinstituten sowie den Genossenschaften mit gemeinsamem Leben. Zu den Säkularinstituten werden keine direkten Aussagen gemacht, außer was die allgemeinen Prinzipien des gottgeweihten Lebens und die Einordnung dieser Institute in die Ortskirchen betrifft. Der Text gliedert sich in 2 Teile: einen ‚lehrhaften' und einen ‚normativen'. Seine Absicht ist, Leitlinien abzustecken für eine bessere und wirksamere Anwendung der vom II. Ökumenischen Vatikanischen Konzil aufgestellten Prinzipien der Erneuerung." Der 1. Teil „Einige Lehrgrundsätze" ist in 4 Kap. gegliedert: Die Kirche ist das „neue" Volk; Das Dienstamt der Bischöfe in der organisch gegliederten Kirchengemeinschaft; Das Ordensleben in der kirchlichen Gemeinschaft; Bischöfe und Ordensleute dienen der gleichen Sendung. Der 2. Teil „Richtlinien und Normen" hat 3 Kap.: Einige Richtlinien für die Ausbildung; Aufgaben und Pflichten im Bereich der Pastoral und des Ordenslebens; Bedeutung einer zweckmäßigen Zusammenarbeit.
Angesichts der abendländischen Kulturkrise fordert der Papst insbesondere von den Ordensleuten, daß sie sich im Einvernehmen mit ihren Ortsbischöfen auf 3 „lebenswichtigen Bereichen" einsetzen: Jugenderziehung, Aufgeschlossenheit

gegenüber allen Seelsorgeproblemen und Verfügbarkeit auf diözesaner, nationaler und internationaler Ebene. Weiter wird hervorgehoben, daß auf Diözesanebene die Ordensleute eine angemessene Vertretung in allen Gremien erhalten sollen, die im Auftrag des Konzils eingerichtet wurden. Die Ortsbischöfe werden gebeten, „konzilsgemäß zu handeln". Die Einsetzung eines eigenen Bischofsvikars für die Ordensleute wird ausdrücklich als Modell gewürdigt. Auch auf nationaler und internationaler Ebene sollen die Ordensleute vertreten sein, selbst in den Bischofskonferenzen.
Dieses Dokument, das von den Kardinal-Präfekten der Kongregationen für die Bischöfe sowie für die Ordensleute und Säkularinstitute unterzeichnet ist, wurde dem Papst zur Überprüfung vorgelegt; Paul VI. hat es am 23. April 1978 bestätigt und dessen Veröffentlichung angeordnet; diese geschah offiziell am Pfingstfest, 14. Mai 1978; tatsächlich wurde es am 6. Juli 1978 der Öffentlichkeit übergeben. (AAS LXX/1978, 473–506.)

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

Harrachstraße 5 und 10
4010 Linz,
Telefon (0 73 2) 71 0 81

eigene Reparaturwerkstätte

eigenes Service

fachliche Beratung

VERITAS Buch und Schrift
VERITAS Kunst und Kult
VERITAS Film und Ton
VERITAS Alles aus einem Hause

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

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.

ANGERER JOACHIM F. u. a., *Die Anfänge des Klosters Kremsmünster.* (Erg.-Bd. z. d. Mitteil. d. OÖ. Landesarchivs, 2) (198.) Linz 1978. Kart. lam.

APFELBACHER KARL-ERNST, *Frömmigkeit und Wissenschaft.* Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm. (Beiträge zur ökum. Theologie, hg. v. H. Fries, Bd. 18) (285.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 44.—.

BÄUMLER CHRISTOF u. a., *Gottes Stadt und unsere Städte.* Die urbane Herausforderung des Christentums. Vier Reden. (61.) (Kaiser Traktate 34) München 1978. Kart. lam. DM 6.50.

BEINERT WOLFGANG u. a., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie.* (145.) (Schriften z. Pädag. u. Katech., hg. v. Kampmann/Padberg, Bd. 29) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 13.80.

BLASKOVIC STEFAN, *Arbeitshilfen „Unterwegs zur Vollendung".* (158.) Herder, Wien 1978. Brosch. S 118.—, DM 16.80.

BOSMANS LOUIS, *August Schaurhofer* 1872 bis 1928. Ein Leben im Dienst der christlichen Sozialarbeit. (Veröff. d. Inst. f. kirchl. Zeitgeschichte Salzburg, hg. v. E. Weinzierl, II/6) (IV u. 133.) Geyer-Ed., Wien 1978. Kart. lam.

BRANDL MANFRED, *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit.* Ein Repertorium. Bd. 2: Aufklärung. (XXXIV u. 321.) Neugebauer, Salzburg 1978. Ln. S 900.—, DM 138.—.

BRAUMANN FRANZ, *3000 Indianer und ein Tiroler.* Missionare, die Geschichte machten: Sepp von Rainegg (Paraguay). (140.) St. Gabriel. Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.

BÜHLMANN WALBERT, *Alle haben denselben Gott.* Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens. (223.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 25.—.

DELUMEAU JEAN, *Stirbt das Christentum?* (183.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. sfr 22.—, DM 24.—.

FEDWICH PAUL J., *St. Basil the Great and the christian ascetic life* (220.) (Analecta OSBM, Bd. 39) PP. Basiliani Rom 1978. Kart.

FINGER ANNY und KURT, *Handbuch zum Glaubensbuch* 4. Ergänzungen. Eine methodische Handreichung. (XIII u 110.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 88.—, DM 12.50.

FRANZÖSISCHE ROMANIK, 18 farb., 10 schwarzweiße Abb. mit Bilderläuterungen. Katzmann-Kalender + Stuttgarter Bibelkalender 1979. KBW Stuttgart. DM 26.

FRITS VAN DER MEER, *Apokalypse.* Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst. (372 S., 82 Farbtafeln, 146 Abb.) Herder, Freiburg 1978. DM 178.

FUCHS OTHMAR, *Die lebendige Predigt.* (192.) Kösel, München 1978. Snolin DM 12.80.

GINTERS RUDOLF, *Relativismus in der Ethik.* (Texte z. Religionswissenschaft u. Theologie. Eth. Sektion Bd. IV/3) (186.) Patmos, Düsseldorf 1978. Snolin DM 19.80.

GOLLWITZER HELMUT, *Befreiung zur Solidarität.* Einführung in die Evangelische Theologie. (232.) Kaiser. München 1978. Ln. DM 25.—.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Vernunft und Religion.* Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. (232.) Styria, Graz 1978. Kart. S 220.—, DM 29.80.

GREELEY ANDREW, *Sexualität.* Phantasie und Festlichkeit. (200.) Styria, Graz 1978. Ppb. S 168.—, DM 24.—.

GROOTE GERT, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna.* (Reihe: Gotteserfahrung und Weg in die Welt) (283.) Walter, Olten 1978. Ln. DM 29.50, sfr 27.—.

GSTREIN HEINZ, *Ich scheue keine Mühe.* Missionare, die Geschichte machten: Emil Grouard, Apostel von Athabasca (Kanada) (133.) St. Gabriel, Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.

GSTREIN HEINZ, *Unter Menschenhändlern im Sudan.* Missionare, die Geschichte machten: Daniele Comboni. (125.) St. Gabriel. Mödling 1978. Kart. lam. S 48.—. DM/sfr 6.80.

GRÜNDEL JOHANNES, *Die Zukunft der christlichen Ehe.* Erwartungen - Konflikte - Orientierungshilfen. (174.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 18.80.

GUARDINI ROMANO, *Das Gebet des* Herrn. (Topos TB 75) (96.) Grünewald, Mainz ^{10}1978. Kart. lam. DM 6.80.

GUNNEWEG A. H. J. / SCHMITHALS W., *Leistung.* Biblische Konfrontationen. (Kohlhammer TB 1007) (167.) Stuttgart 1978. Ppb. DM 12.—.

HAMMER KARL, *Weltmission und Kolonialismus.* Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. (349.) Kösel, München 1978. Ppb. DM 55.—.

HANSELMANN J. / RÖSSLER D., *Gelebte Religion.* Fragen an wissenschaftliche Theologie und kirchenleitendes Handeln. (Theol.

Existenz heute, Nr. 201) (86.) Kaiser, München 1978, Kart. DM 9.80.

HASLER VICTOR, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Pastoralbriefe) (Zürcher Bibelkommentare NT 12) (111.) Theol. V., Zürich 1978. Snolin sfr/DM 16.—.

HEMMERLE KLAUS, *Glauben — wie geht das?* Wege zur Mitte des Evangeliums. (221.) Herder, Freiburg 1978, Kln. DM 19.80.

HERMISSON H.-J. / LOHSE E., *Glauben.* (140.) (Biblische Konfrontationen, Bd. 1005) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. DM 12.—.

HÖRMANN / LAUN / VIRT, *Verantwortung und Gehorsam.* Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. (155.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

HUNGS FRANZ-JOSEF, *Altenbildung — Altenpastoral.* Erfahrungen in der theologischen Erwachsenenbildung mit älteren Menschen. (96.) Kösel, München 1978. Snolin DM 18.80.

JOHNSTON WILLIAM, *Klang der Stille.* Meditation in Medizin und Mystik. (172.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 22.80.

JORISSEN I. / MEYER H. B., *Feste und Zeiten,* Bd. 1: Advent — Fastenzeit. (151.); Bd. 2: Ostern — Christkönig. (135.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin je S 98.—, DM 14.80.

KASPER WALTER, *Gottes Zeit für Menschen.* Besinnungen zum Kirchenjahr, (96.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 10.50.

KOCH KLAUS, *Die Profeten I. Assyrische Zeit.* (184.) (Urban TB 280) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 12.—.

KODALLE KLAUS-M., *Unbehagen an Jesus.* Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie. (176.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. DM 22.—, sfr 19.—.

KREMER JACOB, *Die Bibel lesen — aber wie?* Eine kleine Anleitung zum Verstehen der Hl. Schrift. (92.) KBW Stuttgart ^{6}1978. Snolin DM 7.80.

LAPIDE PINCHAS / MUSSNER FRANZ / WILCKENS ULRICH, *Was Juden und Christen voneinander denken.* Bausteine zum Brückenschlag. (Kl. ökum. Schriften 9) (141.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 15.80.

LÉGAUT MARCEL, *Christ aus Leidenschaft.* Ein Gespräch mit Bernard Feillet. (224.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

LEWIS GAVIN, *Kirche und Partei im Politischen Katholizismus.* Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich 1885—1907. (Veröff. d. Inst. f. kirchl. Zeitgeschichte, hg. v. E. Weinzierl, II/4) (XIX u. 424.) Geyer-Ed., Wien 1977. Kart. lam. S 420.—, DM 60.—.

LOHFINK NORBERT, *Hinter den Dingen ein Gott.* Meditationen. (118.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 14.80.

LOHFINK NORBERT / PESCH RUDOLF, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit.* Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz. (80.) Patmos, Düsseldorf 1978. Ppb. DM 9.80.

LOWEN ALEXANDER, *Depression.* Unsere Zeitkrankheit — Ursachen und Wege der Heilung. (327.) Kösel, München 1978. Ppb. DM 28.—.

LÜCK WOLFGANG, *Praxis: Kirchengemeinde.* (144.) (Urban TB, T-Reihe 642) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 12.—.

MAIER HANS, *Stellungnahmen.* Reden — Vorträge — Interviews. (Reihe Doppelpunkt) (157.) Kösel, München 1978. Kart. lam. DM 18.—.

MATHEIS BERNHARD, *Ran an den Löwen.* Lebensweisheit ernst und heiter. (76.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 11.80.

MESSORI VITTORIO, *Mensch geworden.* Wer war Jesus? (275.) Styria, Graz 1978. Kln. S 248.—, DM 34.—.

MÜLLER J. / DOERING V. / REISENBICHLER I., *Glaubt an das Wort.* Predigten und Texte zu den Sakramenten und zum Christusgeheimnis für die Advents- und Fastenzeit. (216.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 24.80.

MÜLLNER JOSEF, *Christ in der Welt.* Aus den ORF-Sendereihen: Christ in der Zeit, Morgenbetrachtung. (125.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 98.— DM 14.80.

NEMETSCHEK MONIKA, *Zur Hoffnung befreit.* Christsein als neue Lebensdimension. (156.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 88.—, DM 12.80.

NIGG WALTER, *Heilige ohne Heiligenschein.* (254.) Walter, Olten 1978. Ln. DM 29.—, sfr 27.—.

NIKODIM METROPOLIT, *Johannes XXIII.* Ein unbequemer Optimist. (530, 32 Bildtafeln) Benziger, Zürich 1978. Kln. sfr 45.—.

NOWAK ANTONI J., *Gewissen und Gewissensbildung heute.* In tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. (144.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 118.—, DM 17.80.

OOSTERHUIS HUUB, *Dein Trost ist nah.* Gebete für Stunden der Bedrängnis. (156.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 98.—, DM 13.80.

OOSTERHUIS HUUB, *Menschen vor Tag und Tau.* Wege der Nachfolge. (178.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 128.—, DM 18.50.

PLECHL PIA MARIA, *Mit Haarschopf und Kastenschnur.* Missionare, die Geschichte machten: Roberto de Nobili (Indien) (141.) St. Gabriel, Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.

PÖLTNER GÜNTHER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin.* (214.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 168.—, DM 24.80.

POHLMANN KARL-FRIEDRICH, *Studien zum Jeremiabuch.* Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. (FRLANT 118) (229.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Ln. DM 49.—.

RAAB HERIBERT, *Joseph Görres.* Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk — Urteile von Zeitgenossen —

Einführung und Bibliographie. (294.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 28.—.

RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie. Bd XIII: Gott und Offenbarung.* (455.) Benziger, Zürich 1978. Ln. DM 48.—.

RATZINGER JOSEPH, *Licht, das uns leuchtet.* Besinnungen zu Advent und Weihnachten. (64.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 8.50.

REIFENBERG HERMANN, *Fundamentalliturgie.* Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen-Gestalt-Vollzug Bd. II (410.) Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg 1978. Kart. lam. Bd. I + II S 663.—, DM 95.—, sfr 92.40.

RÖHRBEIN HELMUT, *Der Himmel auf Erden.* Plädoyer für eine Theologie des Glücks. (127.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 19.80.

ROSE MARTIN, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen.* (ThSt [B] 122) (44.) Theol. V., Zürich 1978. Kart. sfr/DM 6.—.

SANDVOSS ERNST, *Aurelius Augustinus.* Ein Mensch auf der Suche nach Sinn. (Herderbücherei 674) (142.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 5.90.

SCHIERSE FRANZ JOSEPH, *Einleitung in das Neue Testament.* (Leitfaden Theologie 1) (171.) Patmos Düsseldorf 1978. Kart. DM 13.80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Maßstab des Glaubens.* Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. (255.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 28.—.

SCHNYDRIG ERNST, *Wollen wir den chinesischen Kaiser spielen?* Holzschnitte Robert Wyss. (64.) Knecht, Frankfurt/M. 1978, Efalin DM 16.80.

SCHROTTROFF LUISE / STEGEMANN WOLFGANG, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen* (164.) (Urban TB 639) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 12.—.

SEYBOLD KLAUS / MÜLLER ULRICH, *Krankheit und Heilung.* (176.) (Biblische Konfrontationen, Bd. 1008) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. DM 12.—.

SHEPPARD DAVID, *Solidarische Kirche für eine menschliche Stadt.* Ein Wegweiser in die Praxis. (200.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 19.80.

SOLOVEA M. M., *Meletius Smotrytsky and his writings.* Bd. I. (275.) (Analecta OSBM, Bd. 36) PP. Basiliani, Rom 1977. Kart.

SOMMERAUER ADOLF, *Diesseits und Jenseits,* Training für mehr Leben. (445.) Mohn, Gütersloh 1978. Kln. DM 24.—.

SPLETT JÖRG, *Der Mensch ist Person.* Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. (224.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 29.80.

STAEDTKE JOACHIM, *Reformation und Zeugnis der Kirche.* (Gesammelte Studien, hg. v. D. Blaufuß) (371.) (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, Bd. 9) Theol. V., Zürich 1978. Snolin sfr 52.—, DM 56.—.

STECK ODIL HANNES, *Welt und Umwelt.* (Biblische Konfrontationen) (235.) Kohlhammer TB 1006, Stuttgart 1978. Kart. DM 16.—.

STEFFENS HANS, *Gottes Wort alt und neu.* Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen und den Evangelien im Lesejahr B. (229.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1978. Ppb. DM 26.—.

STEGEMANN WOLFGANG, *Der Denkweg Rudolf Bultmanns.* Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie. (160.) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. DM 24.80.

STEIGER LOTHAR, *Erzählter Glaube.* Die Evangelien. (272.) Mohn, Gütersloh 1978. Kln. DM 26.—.

STENDAHL KRISTER, *Der Jude Paulus und wir Heiden.* Anfragen an das abendländische Christentum. (144.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 12.50.

THEISSEN GERD, *Argumente für einen kritischen Glauben* oder: Was hält der Religionskritik stand? (Theologische Existenz heute, Nr. 202) (126.) Kaiser, München 1978. Kart. DM 12.80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. III / Lfg. 1—3: Anselm v. Laon bis Apostolizität. (480.) Walter de Gruyter, Berlin 1978. Kart. DM 114.— (Subskr.).

TIMPE NICOLAUS, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Juris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum.* (Erf. Theol. Stud., Bd. 36) (XIV u. 291.) St.-Benno-V., Leipzig 1978. Brosch. DM 23.50.

VEIT BÄRBEL und REINHARD, *Religion im 4. Schuljahr.* 10 Unterrichtsentwürfe mit 32 Kopiervorlagen u. 8 Dias. (176.) Benziger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1978. Brosch. sfr 25.—.

VIALLET FRANCOIS-A., *Zurück mit leeren Händen.* Zen-Erfahrung. (178.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. sfr 21.—, DM 23.—.

VOGELS HEINZ-JÜRGEN, *Pflichtzölibat.* Eine kritische Untersuchung. (141.) Kösel, München 1978. Kart. DM 14.80.

WAACH HILDEGARD, *Die Sahara war sein Schicksal.* Missionare, die Geschichte machten: Charles de Foucauld. (125.) St. Gabriel, Mödling 1978. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.

WEBER-GAST INGRID, *Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst.* Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. (109.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 13.50.

WEGER KARL-HEINZ, *Karl Rahner.* Eine Einführung in sein theologisches Denken. (175.) (Herderbücherei 680) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 7.50.

WILCKENS ULRICH, *Der Brief an die Römer (Rö 1—5)* (Evang. Kath. Komm. z. NT, Bd. VI/1) (X u. 337.) Benziger, Zürich/Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1978. Brosch. sfr 58.— (Subskr. 48.80).

WÖLFFLIN KURT, *Du hast einen Freund.* Religiöse Geschichten für Kinder. (123.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 98.—, DM 13.80.

WOLFF HANS WALTER, *Mit Micha reden.* Prophetie einst und jetzt. (232.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 19.80.
ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.* Bd. I: Einleitung. Die Archidiakonate Passau und Interamnes. (Neue Veröff. d. Inst. f. Ostbairische Heimatforschung, hg. v. A. Leidl, Nr. 31a) (XX + 303 S., 4 Abb., 1 Karte) Verein f. Ostbairische Heimatforschung, Passau 1978. Kart. lam. DM 42.—, S 294.—.

HERAUSGEBER

ALBRECHT A. / LIMBECK M. / SCHLEMMER K., *Vom Wort zum Leben.* Elemente zur Feier des Sonntags — Lesejahr B. Heft 1: Das Kommen Gottes / 1.—4. Adv.-Sonntag (80.), Heft 2: Jesus — Geschenk Gottes / Hl. Abend — Taufe des Herrn (107.) KBW Stuttgart 1978. Einzelheft DM 13.80, Abonnement DM 12.—.
BSTEH ANDREAS, *Der Gott des Christentums und des Islams.* (Beitr. z. Religionstheol. 2) (192.) V. St. Gabriel, Mödling 1978. Kart. lam. S 176.—, DM/sfr 25.—.
CASTILLO FERNANDO, *Theologie aus der Praxis des Volkes.* Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beitr. 26) (220.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 25.—.
DIETH D. / COMPAGNONI F., *Ethik im Kontext des Glaubens.* Probleme - Grundsätze - Methoden. (Stud. z. theol. Ethik, Bd. 3) (185.) Universitäts-V., Freiburg (Schweiz) / Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 34.—.
EXELER ADOLF / METTE NORBERT, *Theologie des Volkes.* (Grünewald-Reihe) (208.) Mainz 1978. Brosch. DM 26.—.
FRIELINGSDORF KARL / SWITEK GÜNTER, *Entscheidung aus dem Glauben.* Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung. (Grünewald-Praxis) (189.) Mainz 1978. Brosch. DM 22.—.
GRESCHAT MARTIN, *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert.* Bd. I + II (452.) (Urban TB 284/285) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 28.—.
HERTZ A. / KORFF W. / RENDTORFF T. / RINGELING H., *Handbuch der christlichen Ethik.* Bd. 1 (519.), Bd. 2 (559.) Herder, Freiburg / Mohn, Gütersloh 1978. Ln. DM 190.— (Subskr. bis 31. 3. 1979: 160.—).
HÖRMANN KARL, *Verantwortung und Gehorsam.* Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. (155.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam.
PLATE MANFRED, *Engagierte Gelassenheit.* Impulse und Orientierungen für Zukunft aus dem Glauben. (176.) Herder, Freiburg 1978. Kln. DM 24.—.
SCHMAUCH JOCHEN, *Handbuch kirchlicher Altenarbeit.* (256.) Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 29.50.
SPIEGEL YORIK, *Doppeldeutlich.* Tiefendimensionen biblischer Texte. (240.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 29.80.
STROLZ WALTER, *Vom Geist, den wir brauchen.* (240.), Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 24.80.
WESTPHAL HINRICH C. G., *Christsein in Zukunft.* Zeichen, Ziele und Vermutungen. (160.) (Herderbücherei 683) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 5.90.
WIENER J. / ERHARTER H., *Diakonie der Gemeinde.* Caritas in einer erneuerten Pastoral. (152.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 132.—, DM 18.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

ROMBOLD GÜNTER, *Kunst — Protest und Verheißung.* Eine Anthropologie der Kunst. (118 S., 16 Tafeln, 8 Abb.) (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 7) OÖ. Landesverlag, Linz 1976. Kart. lam. S 128.—, DM 20.—.

Das Buch erwuchs aus 6 Vorlesungen, die G. R. zwischen 1969 und 1971 an der Universität Graz und an der Phil.-Theol. Hochschule in Linz gehalten hat in den Jahren, in denen sich die Unruhe und das Unbehagen der jüngeren Generation angesichts vieler ungelöster Fragen und deprimierender Zukunftsperspektiven in weltweiten Protesten artikulierte. So überwog schließlich auch die Frage nach der Bedeutung der Künste für den Menschen, d. h. ihr anthropologischer Aspekt. Genau diesen verfolgt Rombold mit großer Gewissenhaftigkeit und erstaunlicher Aufgeschlossenheit, nicht zuletzt auch für zahlreiche, unbequeme Sekundärprobleme. An dem Buch wird einmal wieder deutlich, wie wichtig ein gerüttelt Maß an Universalität ist, wenn man schwierige Zusammenhänge in den Griff bekommen will. R. ist das geglückt. Ein weiter Weg kulturgeschichtlicher Entwicklung wird da im Extrakt nachgegangen, vom Leib des Menschen und den ihm damit gegebenen Ausdrucksmöglichkeiten, über seinen Umraum — den physikalischen wie den transphysikalischen — zur Zwiesprache mit dem jeweils Anderen im Du wie auch im Ich.
Im letzten Drittel des Buches wird schließlich die gesellschaftliche Relevanz der Kunst hinterfragt. Mit einem klaren Blick für ihre Schwerpunkte seit der Aufklärung, leuchtet R. die ihr besonders in unserem Jh. erwachsenen „Funktionen" und Fehlfunktionen aus. In den prophetischen Entwürfen der säkularisierten Kunst sieht R. die Chance einer Öffnung zum Religiösen hin. Leider resultieren aber, auch heute noch, die meisten Prophetien aus der Angst vor den Folgen mißverstandenen und entmenschlichten Fortschrittes und sind deshalb eher Panikchiffren

für eine mehr denn je von Katastrophen gezeichnete Zukunft als Zeichen der Rückbesinnung auf das Wesentliche.
Das Buch beginnt gleich mit einem Satz, dessen Anfechtbarkeit in seinem Wahrheitsgehalt liegen dürfte, der aber nichtsdestoweniger das Terrain absteckt, auf dem R. so eindrücklich gerodet, gesät und geerntet hat: „Kunst ist etwas Überflüssiges. Doch fragt sich, ob sich nicht gerade im Überflüssigen das eigentlich Menschliche zeigt." Sehr erfreulich ist die gute, klare Sprache des Vf., weit entfernt vom angestrengten Deutsch Adornos oder dem der soziologisch Unentwegten.
Frankfurt/M . *Johannes Schreiter*

JÄGER ALFRED, *Gott.* Nochmals Martin Heidegger. (X u. 514.) Mohr, Tübingen 1978. Ln. DM 128.—.

Die weit ausgreifende und sehr einläßliche Arbeit gilt vor allem der „Mikroanalyse" von Heideggers Schellingkommentar (1971). Vorangehen Reflexionen über Heidegger und die Theologie; Teil III plädiert gegen das Seinsdenken der Tradition wie Heideggers für ein „Ansinnen des Nichts" im Dienst des „ungedachten" Gottes.
Ob die aufgewandte Mühe das Ergebnis lohnt? J. moniert die Provinzialität deutscher Philosophie, doch von der kath. Heidegger-Rezeption behandelt er nur G. Siewerth (1959). Besonders schlimm, daß er Welte nicht kennt, zumal er hier ein ungleich behutsameres Denken vom Nichts her gefunden hätte (auch vor der erst jetzt zugänglichen „Religionsphilosophie"). Aber er weiß auch nichts von der großen Arbeit A. Gethmann-Sieferts (nicht katholisch) über Philosophie und Theologie im Denken Heideggers (1974), die manches hätte klären können. Schließlich hält er (433) den Vortrag *Zeit und Sein* Heideggers selbst für unveröffentlicht, obwohl er seit 1969 bei Niemeyer vorliegt.
Das macht auch dem Inhalt gegenüber skeptisch. Und in der Tat, wenn Panentheismus schlicht als In-Sein der Dinge in Gott bestimmt wird (34 f), kann man im weiteren kaum mit klaren Unterscheidungen rechnen. Von wem übrigens wäre das Sein als solches als das In-sich-Stehende gedacht worden (427)? Auch die scholastische Unterscheidung von Grund und Ursache scheint nicht bekannt (424). Ganz ungedacht findet Rez. das „Nichts"; Vf. ist hier offenbar nachhaltig durch Raumvorstellungen des „Hinausgehaltenseins in es" beirrt (374). Das Andere kommt tatsächlich in Metaphysik und Idealismus wie bei Heidegger zu kurz; aber ob eine Hinaufstilisierung des „Nichts" ihm eher Geltung verschafft? Zumal wenn die unterschiedliche Fragerichtung bei Parmenides, Hegel, Heidegger nicht deutlich gemacht wird, so daß Vergleiche und Entgegensetzungen den wahren Kontroverspunkt verfehlen. (Übrigens zeigt die ständige Parallelisierung von Heidegger und Bloch eine ärgerliche Niveau-Blindheit, und unfreiwillig komisch wird es fast, wenn beispielsweise Gott zum „Unfug als Fuge im Gefüge der Welt" ernannt wird.)
„Das Wahre der Wahrheit ist nicht das Eine, sondern das Andere" (466)? Nein, die Übereinkunft des Einen mit dem Anderen. Man sollte dem Einspruch hier ebensowenig (unhermeneutisch wie je) die Paulinische „Torheit" entgegenhalten, wie den Widerstand gegen das Böhmisch-Schellingsche Ungöttliche in Gott als „gängiges Denken" abtun. Wird denn in einem solchen Konzept wirklich gedacht? Zumindest nicht an Gottes Ehre. — Nun macht sich J. diese Lösung auch nicht zu eigen. Es gibt hier tatsächlich keine. Doch auch der Glaube im Grundlosen (483) stellt keine dar, und wie der bloße Protest im Leid eine Antwort sein soll, wenn man „metaphysische" Zukunftshoffnung ablehnt (480 f), ist mir nicht vollziehbar. Aber das sind Konfessions-Differenzen. Jenseits ihrer: Das Thema ist — bei aller „Heidegger-Abkühlung" — wichtig; J. trägt Material und Einzeleinsichten zu ihm bei, im ganzen aber ist es nach wie vor offen.
Frankfurt/M. *Jörg Splett*

LOTZ JOHANNES B., *Transzendentale Erfahrung.* (288.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 36.—.

Der bekannte Vertreter der „Transzendentalen Methode" in der Metaphysik beschäftigt sich hier mit einer Grundlegung jener modernen Bemühungen um einen transzendentalen Zugang zur transempirischen Wirklichkeit, die in verschiedenen Formen der Meditation ihren mehr oder weniger gelungenen Ausdruck finden. Diese Grundlegung ist jedoch vielschichtig. Ausgehend von einer „ontischen" Erfahrung des Seienden durch die Sinne und geistigen Vermögen, über die „eidetische Erfahrung" der Wesenheit, die im Anschluß an Thomas v. A. entfaltet wird, kommt der Mensch zur „ontologischen" Erfahrung des Seins-selbst, das sich als es selbst zeigt, und darüber hinaus zur metaphysischen Erfahrung Gottes auf dem Weg des Seins, der Wahrheit und der Gutheit. Die transzendentale Erfahrung ist aber unvollständig, wenn sie nicht ausmündet in die religiöse Erfahrung Gottes als des Heiligen in einem Dialog, der Gott nicht nur als die allem Seienden anteilgebende Vollkommenheit, sondern als ein personales Du erfährt. Vf. will damit auch einen Beitrag zur Rolle der transzendentalen Erfahrung für den Glaubensvollzug (im Kontext von K. Rahners „Grundkurs des Glaubens") bieten.
Die sicher faszinierende Grundkonzeption des Werkes, das philosophische und religiöse Erfahrung nicht als Gegensätze, sondern als zwei Stufen sieht, fordert jedoch zu nicht

wenigen Fragen heraus. Wenn metaphysische Erfahrung nur auf dem Hintergrund einer (in der Denkweise Heideggers entfalteten) ontologischen Erfahrung möglich ist, wie kann dann metaphysische und darauf aufbauende religiöse Erfahrung möglich sein, wenn das Sein in einer geschichtlichen Situation nicht als es selbst heraustritt (100)? Gründet die Unfähigkeit eines Menschen zu religiöser Erfahrung lediglich auf seiner „Blindheit für die religiöse Stufe der transzendentalen Erfahrung" (243), die dadurch nicht zu ihrer Vollendung kommt? Ist die Erfahrung des „Seins-selbst" überhaupt notwendig angesichts des Weges der Gutheit, der nach Thomas durch das Streben und Lieben zu einem durch Erkenntnis vermittelten Ausgriff auf das höchste Gute und letzte Ziel führt? Gerade die lichtvolle Darstellung dieses affektiv-kognitiven Wegs metaphysischer Erfahrung scheint ein Hauptverdienst des Werkes zu sein; das auch der anerkennen wird, dem sich weder das „Sein-selbst" zeigt noch das Heilige religiös als personales Du erfahrbar wird.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

WOLLGAST SIEGFRIED, (Hg.), *Valentin Weigel.* Ausgewählte Werke. (Texte zur Philosophie und Religionsgeschichte) (592.) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Ln. DM 48.—.

In dieser Auswahl der Werke des Zschopauer Pfarrers und heterodoxen Mystikers der Reformation (1533—1588) werden seine einflußreichen Werke vorgestellt: Nosce te ipsum — Vom Ort der Welt — Der güldene Griff — Predigt vom armen Lazarus (aus der Kirchen- oder Hauspostille) — Dialog über das Christentum. Die repräsentative Auswahl wird in einer geglätteten neuhochdeutschen Version gegeben, die sich aber bemüht, die Sprachgewalt der ursprünglichen Sprache Weigels zu bewahren, was ihr großenteils auch gelingt. Daß die Auswahl erscheint, während an der kritischen Ausgabe gearbeitet wird, zeigt, daß sie sich nicht an den Spezialisten, sondern an den interessierten Leser richtet. Dies scheint auch die Absicht des Hg. zu sein.

In der ausführlichen Einleitung (164 S.) wird eine philosophiegeschichtliche Einordnung Weigels vollzogen. Daß dabei von einer marxistischen Deutung der Geschichte nach dem Schema von Basis und Überbau ausgegangen und gerade die Reformationszeit in den allzu einfachen Schemata einer „frühbürgerlichen Revolution" dargestellt wird, ist aus der Herkunft des Hg. verständlich, für den westlichen Leser doch etwas befremdend. So wird die Philosophiegeschichte gerade der Renaissance in den Kategorien „rechts — links", „progressiv — reaktionär" etc. dargestellt, worunter die genuine Erfassung des jeweils Gedachten nicht selten zu leiden scheint. Doch wird (und das muß sehr positiv vermerkt werden) Weigel nie als Vorläufer marxistischer Ideen vereinnahmt, trotz seiner bekannten politischen Anschauungen, seiner Ablehnung des Krieges, seiner Ablehnung der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit der lutherischen Landeskirche. Ein informativer Forschungsüberblick erlaubt auch dem Nicht-Fachmann in der Weigelforschung, sich ein Urteil zu bilden über die Literargeschichte sowie die Tendenzen der Weigeldeutung seit der Entdeckung seiner Schriften nach dem Tod des äußerlich orthodoxen Pfarrers. Die z. T. etwas pauschalen Etikettierungen der Weigelschen Philosophie und Mystik, wie „Pantheismus" und „Dialektik", erfordern gerade auf dem Hintergrund des Einflusses auf Jakob Böhme und über diesen auf den späten Schelling eine Präzision, die auch die Verwendung mittelalterlicher Quellen bei Weigel (über Tauler hinaus) umfassen könnte.

Trotz dieser durch die Umstände der Erstveröffentlichung (in der DDR) bedingten Schwächen ist die Auswahl eine nicht nur den Philosphiehistoriker, sondern jeden an der Geschichte der christlichen Mystik oder sozialer Ideen interessierten Leser bereicherndes Werk, zumal die meisten Texte in der kritischen Ausgabe noch nicht zugänglich sind.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

BRAUN EDMUND / RADEMACHER HANS, *Wissenschaftstheoretisches Lexikon.* (713.) Styria, Graz 1978. Ln. S 620.—, DM 88.—.

Angesichts der zunehmenden Bedeutung der Wissenschaftstheorie gerade auch für Philosophie und Theologie erscheint die Klärung wissenschaftstheoretischer Begriffe in Form eines Lexikons als ein Gebot der Stunde. Diesem Desiderat wird hier erstmals in einer umfassenden Weise Genüge getan, umfassend in der Weite der Anlage, die ebenso die Theorie der Naturwissenschaften und mathematische Grundlagenforschung berücksichtigt, wie die Handlungstheorie, die Theorie der Geisteswissenschaften bis hin zur Hermeneutik, wie auch hinsichtlich der vertretenen wissenschaftstheoretischen Richtungen. Das Lexikon spiegelt gewissermaßen die Breite der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussion zwischen einer analytischen, einer hermeneutischen und einer konstruktivistischen Richtung bis hin zu Vertretern der Frankfurter Schule der Kritischen Theorie. Dies macht die Information für den Laien nicht gerade einfach, zumal die mehr als 200 Artikel des Lexikons selbstverständlich erhebliches Wissen voraussetzen müssen. Umsomehr zu begrüßen ist der methodische Aufbau des Nachschlagewerks, das sich in Basisartikel und weiterführende Artikel gliedert. Jedem Artikel sind die wichtigsten Literaturhinweise angeschlossen, wozu ein Sach- und Personenregister sowie ein

Verzeichnis der gängigen logischen Symbole und ihrer Erklärung kommt. Ein eigenes Verzeichnis der Basisartikel wäre dennoch wünschenswert.
Die einzelnen Artikel geben eine knappe Begriffsgeschichte und zeigen die Lösungsmöglichkeiten der damit verbundenen Probleme meist sehr prägnant auf. Da es nicht Sinn eines solchen Lexikons ist, eigene Lösungen oder systematische Untersuchungen anzubieten, werden sehr oft die offenen Probleme als solche dargestellt. Dies zeigt, daß die junge Disziplin der Wissenschaftstheorie, die aber, wie in vielen Beiträgen deutlich wird, auf antiken philosophischen Fragestellungen fußt, eine höchst lebendige und deshalb in keiner Weise abgeschlossene Disziplin ist. Dies kennzeichnet auch den Wert des Lexikons. Es ist kein historisches Nachschlagwerk, sondern führt mit großer Sachkompetenz den Status quo der Wissenschaftstheorie vor Augen, und damit auch den Status quo des Gesprächs zwischen Wissenschaftstheorie und Philosophie, sofern sie sich nicht als Teil der Philosophie selbst versteht.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

OTTO ECKART, *Das Mazzotfest* in Gilgal. (BWA [N] T 107) (420.) Kohlhammer, Stuttgart 1975. Brosch.

Diese Dissertation (Hamburg 1973) betont einleitend, daß die mit dem Heiligtum von Gilgal verbundenen Überlieferungen für eine Rekonstruktion der vorstaatlichen Geschichte Israels wichtig seien (11 f). Nach Diskussion der wichtigsten Identifizierungsversuche aus alter und neuer Zeit hält Vf. chirbet el mefdschir mit großer Wahrscheinlichkeit für Gilgal (16). Im 2. Kap. (26—198) untersucht er das Gilgalfestritual (Jos 1—12) literarkritisch und traditionsgeschichtlich und stellt 2 Quellen fest: Quelle A ist vordtr, identisch mit J, schließt mit Jos 11 ab (103). Quelle B wird als dtr verstanden (94). Als Ergebnis wird festgehalten, „daß das Gilgalfest aus zwei großen kultischen Festakten bestand, nämlich der Ladeprozession von Sittim nach Gilgal, in deren Mittelpunkt der Durchzug durch den Jordan stand, und der Feier der Beschneidung und des Mazzotfestes am Heiligtum von Gilgal. Im Rahmen dieses sieben Tage dauernden Festes wurden an jedem Tag die Ruinen von Jericho in einer Ladeprozession umzogen. Es zeigte sich, daß im Rahmen dieser Festbegehung in Gilgal Exodus- und Landnahmethematik einen Ort hatten. Damit stellt sich für unsere weitere Arbeit die Aufgabe zu prüfen, ob im AT noch Teile der Überlieferungen, die in dieser Festbegehung ihren „Sitz im Leben" haben, erhalten sind" (198). Kap. 3 behandelt „den Landnahmebund in Gilgal" (199—316). Aus der Analyse verschiedener atl Texte wird der Wortlaut der Landnahme-Bundesüberlieferung rekonstruiert und geschlossen, daß „die Landnahme-Bundesüberlieferung ... in einem Mazzotfest vollzogen wurde" (305). Sitz im Leben der Überlieferung ist das Heiligtum von Gilgal. Kap. 4 bringt „Schlußfolgerungen für die Geschichte des vorstaatlichen und frühköniglichen Israel" (217 bis 365): Juda kam erst unter Saul zu den 10 nichtjudäischen Stämmen (343), und erst zur davidisch-salomonischen Zeit kam es in Jerusalem zur Verbindung der Schilo-Lade mit den Überlieferungen der Gilgal-Lade (365). Ein Literaturverzeichnis (367—409) und ein Bibelstellen-Register schließen den stattlichen Band. Wer sich mit der Frühgeschichte Israels beschäftigt, weiß, wie dornenreich die Probleme sind, wie sehr die Forschung noch im dunkeln sucht. Man wird dankbar auf diese hervorragende Studie zurückgreifen, auch wenn man nicht in allem dem Vf. zustimmen wird.

Linz *Karl Jaroš*

MEYER IVO, *Gedeutete Vergangenheit.* Die Bücher der Könige — Die Bücher der Chronik. (SKK-AT 7) (140.) KBW. Stuttgart 1976. 1976. Snolin DM 8.80.

Es ist dankenswert, daß der SKK sich auch um eine angemessene Erklärung weithin stiefmütterlich behandelter atl Schriften wie der Königsbücher, insbesondere der Chronik, angenommen hat. Ein besonderer Akzent liegt neben knappen literarischen und geschichtlichen Hinweisen in der Heraushebung der spezifischen Unterschiede in der Darstellung der beiden Geschichtswerke. Diese Hilfestellung für eine synoptische Lektüre kann auch als eine erste Einführung in die Eigenart atl Geschichtsschreibung dienen.

SCHMID RUDOLF, *Mit Gott auf dem Weg.* Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri. (SKK AT 3) (124.) KBW, Stuttgart 1977. Kart. DM 9.20.

Vorliegende Auslegung der auch für den Exegeten überaus schwierigen Bücher Ex, Lev, Num folgt nach einer kurzen Einleitung den großen Themen des Textes: Jahwe — Gott ist da (Ex 1, 1—15, 21); Die Wüste — Israel auf dem Weg (Ex 15, 22—19, 1); Sinai — Freiheit für Gott (Ex 19, 2—Num 10, 10); Vom Sinai zum Jordan (Num 10, 11—36, 13). Zwei Exkurse gelten den Themen Pascha und Abendmahl sowie der Bedeutung des Bundes im Glauben Israels. Trotz der gebotenen Knappheit informiert das Heft gediegen zu vielen geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Sachfragen und sucht darüber hinaus die theol. Linien des Textes deutlich zu machen. (Ein Wort zu Ex 24, 9—11 ist vielleicht der Kürze zum Opfer gefallen.) Vf hat mit dieser gut lesbaren Kurzerklärung einem weiten Kreis von Bibellesern einen sehr wertvollen Dienst erwiesen. — Der nun geschlossen vor-

liegende Kleinkommentar zu den 5 Mosebüchern ist (trotz Preisgestaltung) interessierten Bibellesern, die sich zum ersten Mal an das AT wagen, sowie Religionslehrern an Pflichtschulen als Orientierung sehr zu empfehlen.

Graz *Johannes Marböck*

MAIER JOHANN, *Die Tempelrolle vom Toten Meer.* (128.) (Uni-TB 829) Reinhardt, München 1978. Kart. DM 15.80.

Der Kölner Judaist macht mit diesem Uni-TB die seit 1960 bekannte, aber erst 1977 durch Y. Yadin edierte und kommentierte „Tempelrolle" aus den Schriftfunden vom Toten Meer erstmals einem größeren Interessentenkreis zugänglich. Sein Ziel: „Eine möglichst wortgetreue, aber doch leserliche deutsche Übersetzung zur Hand zu geben und mit den notwendigen Erläuterungen zum Verständnis des nicht immer einfachen Inhalts zu versehen." Zugleich „handelt es sich auch um einen ersten Versuch kritischer Auseinandersetzung mit Yadins Publikation, keineswegs erschöpfend, sondern nur die Zentralthemen betreffend" (6).

Die Einleitung (9—24) informiert über diese längste (9 m) der bisher bekannten Schriftrollen vom Toten Meer, deren Abfassung auf Grund eines Fragmentes aus ca. 125 bis 100 v. Chr. vorher anzusetzen ist. Anliegen der S. 14—24 detailliert gegliederten Schrift bzw. ihrer Gemeinde ist die sorgfältige Abgrenzung der Heiligkeitsbereiche in Israel, ausgehend vom Zentrum, dem Allerheiligsten des Tempels. Der gesamte Inhalt erscheint als direkte Offenbarung Gottes an Mose nach Ex 34 anzusetzen. Beginnend mit dem Heiligtum in der hl. Stadt und seinem Kult (col. 3—48: Tempelgebäude u. Altar; Festzyklus u. Opfer; Tempelhofanlagen; ritueller Schutz des Heiligtums und der heiligen Stadt) folgen Gesetze von allgemeiner Geltung (col. 48, ?—66, 17) für das hl. Land. Sosehr nach M. das meiste der Kultvorschriften aus der zadokidischen Kulttradition vor den Wirren zu Beginn des 2. Jh. v. Chr. stammen dürfte (12), artikuliert die Rolle durch ihre Darstellung als Mosetora deutlich ihre Kritik am bestehenden zweiten Tempel (67f). — Die Übersetzung (25—66) der vor allem im ersten Drittel stark beschädigten Textstücke vermittelt auch Nichthebraisten ein Bild vom jeweiligen Sicherheitsgrad des erhaltenen Textes. Die Erläuterungen (67 bis 128) bieten hilfreiche Vorbemerkungen zu den großen Textkomplexen, z. T. auch kritische Alternativen zur Interpretation von Yadin. Von den in der Tempelrolle enthaltenen Weiterentwicklungen atl Kulttraditionen des Pt (Lev, Num, Dt), der Konstruktion der Tempelanlage von 1 Kön 6f; Ez 40—48 sei u. a. hingewiesen auf die Präzisierungen zum Termin der Paschaschlachtung (col. 17, 6—9), auf die in der Zeit des zweiten Tempels heftig umstrittene Abgrenzung der Heiligkeitsbereiche in den Tempelhofanlagen (col. 30, ?—45, 7), auf Zusätze zum Königsrecht von Dt 17, 14—20 (col. 56, 12—60, ?) sowie auf die Bestimmungen über die Kreuzigung wegen Volksverrats (col. 64, 6 bis 9). — Für das AT sind außerdem die Frage der Bibeltextvorlage (Nähe zu LXX) sowie die Vorstellungen über die Kanonizität interessant. Für die Diskussion um Ansetzung und Interpretation der Tempelrolle selber dürften sich m. E. die Arbeiten von J. Murphy-O'Connor zur Geschichte der Qumrangemeinde (vgl. Zusammenfassung in BA 40/1977, 100 bis 124) als fruchtbar erweisen.

Archäologen, Judaisten und Bibelwissenschafter sind Herausgeber und Verlag für die rasche Publikation dieses Textbuches zu Dank verpflichtet.

Graz *Johannes Marböck*

RICHTER GEORG, *Studien zum Johannesevangelium.* (Bibl. Untersuchungen hg. v. O. Kuss, Bd. 13) (IX u. 458.) Pustet, Regensburg 1977. Kart lam. DM 74.—.

Mit dem allzufrühen Tode des 56jährigen G. R. am 29. 8. 1975 hat die Joh-Forschung einen ihrer markantesten Vertreter und eine ihrer größten Hoffnungen verloren. Es war dem schwer leidend aus dem 2. Weltkrieg Heimgekehrten nicht mehr vergönnt gewesen, die ihm vom „Regensburger Neuen Testament" übertragene Neubearbeitung des Joh-Kommentars von A. Wikenhauser zu vollenden. Umso dankbarer wird die Fachwelt sein, daß R.s langjähriger Freund und Schüler J. Hainz sich der Mühe unterzogen hat, alle nennenswerten Beiträge R.s zum Joh-Ev. zu sammeln und in der Reihenfolge ihres Entstehens zu einem stattlichen Band zusammenzustellen. Ein Beitrag „Zur Frage von Tradition und Redaktion in Joh 1, 19—34" wird dabei sogar erstmalig vorgelegt (XII — römische Zahlen geben das Kap. im vorl. Bd. an). Der überwiegende Teil der Arbeiten R.s zum Joh-Ev. hat seinen Schwerpunkt in der Literarkritik im herkömmlichen Sinne, d. h. der Zuweisung von Texten und Versen zu bestimmten literarischen Quellen und Schichten. Stärker traditionsgeschichtlich ausgerichtet ist vor allem der 1. Beitrag „Bist du Elias? (Joh 1, 21)", der R.s Freiburger Diss. über „Die eschatologische Eliasvorstellung im NT und ihre Vorgeschichte" mit einbeziehen kann, stärker formgeschichtlich ein wichtiger Beitrag „Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6, 31—58" (V, 1969). Form- und Traditionsgeschichte verbinden sich in dem Beitrag „Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26—51a" (IX, 1972): die Zitate von Joh 6, 30 und 45 werden hier als jüdische Traditionen wahrscheinlich gemacht, die der Evangelist zurückweist bzw. neu interpretiert. Fast alle Beiträge haben ihren Schwerpunkt in der Li-

terarkritik und in der mit wachsender Deutlichkeit auf literarkritischem Wege herausgearbeiteten Geschichte des joh Christentums und der joh Gemeinde(n). Dabei heben sich deutlich zwei Forschungsphasen voneinander ab.

In einer ersten Phase, die die Beiträge aus den Jahren 1962—1972 (I—IX) umfaßt, arbeitet R. vor allem den Unterschied zwischen Theologie und namentlich Christologie des Evangelisten einerseits und einer (nach) johanneischen Redaktion anderseits heraus. Den Ausgangspunkt bildet hier (im Anschluß an R.s große Monographie zur Auslegungsgeschichte) „Die Fußwaschung Joh 13, 1—20" (II) mit ihrer doppelten Deutung, den vorläufigen Endpunkt R.s großer Art. in *Novum Testamentum* 1971/72 über „Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium" (VIII). Es gelingt R. hier zu zeigen, daß auf eine Schicht im Joh-Ev., die im Sinne von Joh 20, 31 Jesus als Messias und Gottessohn verkündet und zum Glauben an ihn aufruft, eine weitere folgt, die diesen Christusglauben gegen den beginnenden Doketismus in Schutz nehmen muß und der R. schließlich Joh 1, 14—18; 5, 28f; 6, 27. 39. 40. 44 (je teilweise), 51c—58. 66—70; 13, 1. 12—20. 34f; 15—17; 19, 34b—35; 20, 2—10. 24—29; 21 zuweist. Mit Ausnahme von Joh 6, 66—70 und den Texten in Joh 20 hat R. hier auch schon weitgehend und verdient Zustimmung gefunden (vgl. zuletzt H. Thyen und, was die sekundäre Schicht in den Abschiedsreden betrifft, auch R. Schnackenburg im III. Band seines Joh-Kommentars).

In der Forschungsphase seit 1973 (X—XVI) arbeitet R. an der Unterscheidung zwischen dem Joh-Evangelisten selbst und einer seinem Ev. zugrunde liegenden „Grundschrift", der die „Zeichen" sowie ein Teil der Dialoge und des Passionsberichtes entstammen sollen. Ihre Existenz ist wahrscheinlich, ihre Ausdehnung und ihre Tendenz freilich umstritten. Nach R. wäre sie judenchristlich und verträte eine Christologie, die in Jesus keinen von Gott kommenden Gottes- und Menschensohn, sondern nur einen Menschen, den Propheten-Messias sähe (vgl. 401 f u. ö.). Der Evangelist habe diese Grundschrift übernommen, aber radikal umgedeutet im Sinne seiner gnostisierenden Sohn-Gottes-Christologie. Dem Rezensenten erscheint diese Konstruktion noch sehr fragwürdig: konnte der Evangelist ein judenchristliches „Ev." übernehmen und zugleich gegen seine Vertreter als „Teufelskinder" polemisieren (vgl. 406)? Eine Auseinandersetzung mit dem Judentum ist hier doch viel wahrscheinlicher. Trotz solcher Grenzen bleibt der ungemein anregende und reichdokumentierte Band von R. ein unentbehrliches Arbeitsinstrument in der Hand des Joh-Forschers.

Frankfurt/M. *Johannes Beutler*

KLAUCK HANS-JOSEF, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.* (NTA, NF, Bd. 13) (VIII u. 410.) Aschendorff, Münster 1978. Ln. DM 110.—.

Diese Münchener Dissertation greift in die Diskussion der rechten Gleichnisauslegungen damit ein, daß die literarische Art der Allegorie in ntl Texten, die seit A. Jülicher letztlich als verpönt gilt, neuerlich rehabilitiert wird. Nach einer Darstellung der Forschungsgeschichte und der Verwendung der Allegorik im antiken (sowohl griechisch-römischen als auch jüdischen und frühchristlichen) Schrifttum und der Darlegung literaturwissenschaftlicher Aspekte (Allegorie und Symbol, sowie Allegorik und Metaphorik) werden die Gleichnistexte des Mk-Ev (unter Hinzufügung der beiden Wundertraditionstexte Mk 4, 35—41 par und 8, 22—26) nach den geläufigen exegetischen Methoden untersucht bzw. die Probleme dargestellt (Textanalyse, Form- und Gattungsbestimmung, die Bedeutung des Bildfeldes, die Tradition und Redaktion). Nach K. ergibt sich für die Gleichnistheorie des Mk-Ev, daß Gleichnisse an die Gegner einen von den Gegnern verstandenen provozierenden Vollmachtsanspruch zum Teil mit der höchsten christologischen Implikation des Evangeliums enthalten; für die Belehrung des Volkes haben Gleichnisse die Funktion, einen ersten Zugang zur Botschaft Jesu zu vermitteln; alle Gleichnisauslegungen richten sich an die Jünger, bzw. Gleichnisse in Jüngerreden enthalten Anwendungen, d. h. also: „die katechetische und paränetische Auswertung der Gleichnisse für die christliche Lebenspraxis gehört in den Binnenraum der Gemeinde" (339).

Als Gesamtresultat gilt, daß die Allegorik korrekterweise in die Elemente *Allegorie* (sie gehört „zu den wenigen grundlegenden Modi... die bei der Textproduktion angewandt werden können", 354), *Allegorese* („eine exegetische Methode, die auf Texte verschiedenster Art angewandt werden kann. Sie neigt dazu, die intentionale Textur der Vorlage zu mißachten und von einem umgreifenden philosophischen oder theologischen Vorverständnis her anachronistische Einträge vorzunehmen", 355) und *Allegorisierung* („die nachträgliche Überarbeitung eines Textes im Sinne seines allegorischen Verständnisses", 358) zu unterscheiden ist. Die Gleichnisse der „traditio triplex" lassen sich nach K. „im wesentlichen auf den historischen Jesus zurückführen" (357). „Gleichnisse sind referential auf den Anbruch der Basileia im Wirken Jesu bezogen und bringen seine unverwechselbare Eschatologie zum Ausdruck" (357). „In der nachösterlichen Tradition ist eine zunehmende Allegorisierung zu beobachten, die an die allegorischen Elemente der jesuanischen Gleichnisse anknüpfen kann" (358). Dabei sind wichtig die geprägten Metaphern, die sich aus der Um-

weltliteratur erheben lassen (358). „Mit der Behauptung, die Tradenten und Redaktoren hätten die Gleichnisse Jesu mißverstanden und allegorisch überfremdet, wird man in Zukunft vorsichtiger umgehen müssen" (358). Als positive Bedeutung der Allegorisierung der Gleichnisse ergibt sich nach K.: „die Allegorisierung erlaubt es, die verklungene Stimme des irdischen Jesus der glaubenden Gemeinde als *viva vox* ihres erhöhten Herrn zu Gehör zu bringen" (361).
Die Diss. ist unter guter Beherrschung des bekannten Methodeninstrumentars erarbeitet. Wenn ich auch persönlich meine, daß die grundlegenden Thesen bereits vor dieser Arbeit erkennbar waren, so wird diese zweifellos zu einer korrekteren Bestimmung der Gleichniseinschätzung führen. Dem Theologen gehobenen Niveaus (und das sollten nach der durchgeführten Studienreform nun doch nicht wenige sein) kann die Arbeit zum Studium empfohlen werden. Sie ist für mich ein erfreulicher Beitrag einer gesunden und kenntnisreichen weiteren Entwicklung. Störend sind etliche Druckfehler in fremdsprachigen Texten.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

TRILLING WOLFGANG, *Die Botschaft Jesu.* Exegetische Orientierungen. (122.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 16.80.

Drei bereits bekannte Texte Trillings über „Die Botschaft Jesu", über „Implizite Ekklesiologie". Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche" und über „Die Wahrheit von Jesusworten in der Interpretation neutestamentlicher Autoren" werden, leicht verändert und mit Anmerkungen der neueren Diskussion versehen, als gemeinsame Antwortversuche zum Problem „Kunde von Gott und von der Gottesherrschaft" neuerlich vorgestellt. Es geht um „das Verhältnis zwischen der Kunde von *Gott* und von der *Gottesherrschaft* bei Jesus" (10). Thesenhaft formuliert Trilling: „Jesu Gottesverkündigung formiert und trägt seine Botschaft von der Gottesherrschaft" (10). Zum Abschluß folgt als „Konkretion: der Traum der Freiheit. Eine Osterpredigt". — Die Zusammenfassung der verstreuten Einzelbestandteile dieses Bandes dient dem Leser. Trilling verdient immer aufmerksame Lesung und Beachtung.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

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.

In Bd. II veröffentlicht K. 13 englische und deutsche Aufsätze, die in den Jahren 1960 bis 1970 geschrieben wurden und in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Das Feld der behandelten Themen reicht dabei von exegetischen Beiträgen über Begriffsuntersuchungen bis zu relativ peripheren Realien. Von den 2 thematischen Untersuchungen über Nachfolge und Nachahmung Gottes im griechischen und jüdischen Denken wird der 2. größtes Interesse finden. In seiner Behandlung des Schlusses des Mt-Ev plädiert K. für den u. a. bei Eusebius erhaltenen nicht-trinitarischen Text; für Lk 16, 1—8 kann er Parallelen aus Qumran anführen, die die Welt des Gleichnisses verständlicher machen. „In meinem Namen" greift ebenfalls auf jüdisch-rabbinischen Sprachgebrauch zurück und klärt von dorther den Inhalt des Ausdrucks. Von größerer Bedeutung ist auch noch, was K. zum Hintergrund von Mt 27, 24—25 („sein Blut komme über uns und unsere Kinder") und über die wieder aus Qumran stammende Vorstellung von den drei Netzen Belials schreibt. Im 1. Artikel weist er verschiedene antijüdische Wucherungen zurück und eruiert den vom Evangelisten gemeinten Sinn; im 2. gelingt es ihm, den Einfluß dieser Vorstellung für die Timotheusbriefe, im besonderen für die Ausdrücke *porneia, pleonexia* und den sehr umfassenden Begriff der Verunreinigung des Tempels, worunter die Heiligkeit des Volkes zu verstehen ist, nachzuweisen. „Das tut zu meinem Gedächtnis" setzt sich mit einer Interpretation von J. Jeremias auseinander; vom Rest der übrigen, sehr kurzen Beiträge ist ein Überblick über die Geschichte des Abendmahlsaals von bloß historischem Interesse. Fast allen Aufsätzen kommt die umfassende Kenntnis jüdischer Gebräuche und jüdischer Theologie zugute, rein formal bedauert man, daß eine große Zahl von Druckfehlern beim Nachdruck nicht beseitigt wurde.

Bd. III enthält, für den bibelkundigen Leser etwas irreführend, Arbeiten, die zwar das Judentum betreffen, die aber nur am Rand mit der Welt der Bibel zu tun haben. An Stelle dessen findet man, um nur einige Beispiele aufzuzählen, Auseinandersetzungen mit verschiedenen Formen des Antisemitismus, besonders des Hitlerregimes, die Zurückweisung der fast unausrottbaren Verleumdung des rituellen Mordes von Christen durch Juden, Gedanken über die religiöse Entwicklung des Judentums und über das Verhältnis von Staat und Religion in Israel, einen Bericht über Projekte der Sowjetunion zur Umsiedlung der Juden in das Amurgebiet, einen Beitrag, der sich gegen die Errichtung einer Hebräisch Christlichen Kirche richtet, Erinnerungen an Gespräche mit M. Buber und Fragmente aus seiner Korrespondenz, u. ä. Ausnahmslos sind es Beiträge, die zeigen, daß der Autor Juden und Judentum mit größter Sympathie gegenübersteht, mit der jüdischen Denk- und Lebenswelt bis ins einzelne vertraut ist und auch den christlichen Leser damit vertraut machen möchte. Wenn heute auch manche Teile des Buches weit weniger aktuell sind als zu der Zeit, in der sie geschrieben wurden, bewahren sie

doch auch weiterhin ihren objektiven apologetischen Wert.
Linz *Albert Fuchs*

BARTH HERMANN / SCHRAMM TIM, *Selbsterfahrung mit der Bibel.* Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen. (332.) Pfeiffer, München / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 22.—.

Biblische Texte bleiben oft stumm. Sie beginnen erst zu sprechen, wenn sich der Leser darin wiedererkennt und seine Erfahrung ausgedrückt findet. In einer Reihe von Beiträgen versuchen die Autoren durch Hinweise und Anregungen zu einem lebendigen Umgang mit biblischen Texten, zum Lesen in der Bibel und zum Leben aus der Bibel zu ermutigen. Wenn die Bibel aber wieder im stärkeren Maße ein Lese- und Lebensbuch werden soll, müssen freilich solche Weisen, ihr zu begegnen, gefördert werden, die einen lebendigen Dialog mit den biblischen Texten ermöglichen. Ein wichtiges Moment in diesem Prozeß ist Selbsterfahrung; denn die Texte der Bibel werden mir nur insoweit etwas bedeuten, wie ich mich in ihnen wiederfinde; aber nur wenn ich mich ein Stück weit kenne, werde ich mich im Spiegel des Wortes auch wiedererkennen (siehe Vorwort). Die Beiträge gliedern sich in 3 Teile: Die Bibel entdecken, Exegese als kritische Begleitung, Praktische Vorschläge. Der 1. Teil will zu einem identifikatorischen Umgang mit biblischen Texten verlocken. Er versucht das mit den Themen: Lesen und Lernen, Mein Text, Mich kennen — mich wiedererkennen, Distanz und Nähe. Im 2. Teil wird Jesaja 28 im Lichte historisch-kritischer Bibelinterpretation behandelt. Der 3. Teil enthält Übungen, Verfahren und Beispiele (Spielregeln für ein lebendiges Lernen, Stufentechnik, Assoziation usw.). Gerade aus diesem, fast die Hälfte des ganzen Buches umfassenden Teil, kann man sehr viel Praktisches für das persönliche Bibellesen als auch für Bibelstunden lernen. So wird dieses Buch besonders Priestern, Katecheten und Lehrern, aber auch allen an der Bibel Interessierten viel geben.
Linz *Siegfried Stahr*

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.

Die Gleichnisse und Bildreden Jesu stellen eine der wichtigsten Redegattungen der synoptischen Tradition dar. Dabei ist „Gleichnis" ein Sammelbegriff, der verschiedene Gattungen bildlicher Rede, verschiedene Untergattungen zusammenfaßt. In der ntl Wissenschaft hat sich die Unterscheidung von 4 Gleichnisgattungen durchgesetzt: das reine Gleichnis (Gleichnis im engeren Sinn), die Parabel, die Beispielerzählung und die Allegorie. Sie alle werden ausführlich behandelt. Die Gleichnisse wurden in der Urkirche in verschiedenen Überlieferungsströmen weitergegeben: im Mk-Evangelium und/oder der Logienquelle Q und darüber hinaus, wie die zahlreichen Gleichnisse im Sondergut der Evangelisten Mattäus und Lukas erkennen lassen. Der besonderen Rolle dieses Redegutes wird in gattungs-, form- und traditionskritischer Hinsicht genauer nachgegangen. Einzelkommentierungen, redaktionsgeschichtliche Exkurse und die Rekonstruktion der Logienquelle, ergänzt durch Erläuterungen zum Thomasevangelium wollen weitere Anregungen bringen. Wie schon in den bisherigen Bänden wird auch hier wieder die Patmos-Synopse zugrunde gelegt, aber es kann auch jede andere gängige Synopse benutzt werden. Weiters sind am Schluß der einzelnen Gleichniskommentierungen Aufgaben hinzugefügt, die dem Leser Hinweise zur eigenen Weiterarbeit geben wollen. So sind auch diese beiden Bände wiederum für die biblische Erwachsenenbildung, aber auch für Theologiestudenten und Religionslehrer eine vorzügliche Hilfe.
Linz *Siegfried Stahr*

EGGER WILHELM, *Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament.* (159.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 98.—, DM 14.80.

E. behandelt bei aller wissenschaftlicher Fundierung in einfacher und verständlicher Sprache die wichtigsten Einleitungsfragen zum NT (9—27), Entstehung und Eigenart der Evangelien (28—60) und bietet im längsten Kap. Jesus von Nazareth (61—104) Zugänge zum historischen Jesus, dessen Botschaft und Wirken, zusammengefaßt in den wichtigsten Textgruppen: Gleichnisse, Wunderberichte, Bergpredigt, Leidensgeschichte, Osterevangelien, Kindheitsevangelien. Anschließend wird Leben und Werk des Apostels Paulus (105—144) erläutert und der Weg der Kirche (145—155) durch Apg, Offb und die Katholischen Briefe dargestellt. Ein Sachregister und ein Verzeichnis der Bibelstellen erleichtern die Benützung. Die eingerahmten Merkformeln unterstützen das Gedächtnis, und die Literaturhinweise am Ende jedes Kap. regen zu vertieftem Studium an. Ein hilfreiches und wertvolles Büchlein.
Linz *Siegfried Stahr*

STOCK ALEX, *Textentfaltungen.* Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte. (174.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 25.—.

„Als Wissenschaft von der Kultur in einem weiten Sinn kann man das verstehen, was heute „Semiotik" genannt wird. „Kultur"

meint hier die Welt des Sinnes, wie sie auf verschiedenen Zeichenfeldern (durch sprachliche, visuelle, gestische usw. Zeichen) in der menschlichen Kommunikation aufgebaut wird". Dazu gehören nach St. noch Elemente des Strukturalismus und der Textlinguistik. Durchgehend und zentral für die semiotische Praxis ist der Begriff „Struktur" (9). Die biblische Geschichte, an der hier semiotische Experimente gemacht werden, ist die so bekannte Parabel vom Verlorenen Sohn. Zuerst werden uns die verschiedenen „Erzählstrukturen" dargelegt, die gleich auf unser Gleichnis angewendet werden. Dann folgt das Kap. „Transformationen", verstanden als die Kunst, einen Text so zu verwandeln, daß eine neue Textsorte entsteht. Gebet, Drama und Erzählung zum Verlorenen Sohn werden als Beispiele dafür angeführt. Im Kap. „Bildstrukturen" geht es um die Entzifferung des Gemäldes „Rückkehr des Verlorenen Sohnes" von Rembrandt. Der letzte Teil des Buches unter dem Titel „Anschlüsse" befaßt sich mit der Frage: Wie ist ein Text mit anderen Texten und Bildern zu verknüpfen? Es wird dabei auf solche Geschichten hingewiesen, die mit dem Verlorenen Sohn zusammenhängen: Ein-Vater-hatte-zwei-Söhne-Geschichten, Aufbruchsgeschichten, Umkehrgeschichten, Murrgeschichten, Fundgeschichten und Auferstehungsgeschichten.
Dieses Buch will besonders bei den Predigern und Religionslehrern mithelfen, eine sensible Aufmerksamkeit für den Text zu wecken, eine lebendige Kenntnis seiner kulturellen Wirkungsgeschichte zu vermitteln und einen Möglichkeitssinn, der den noch nicht realisierten Beziehungsreichtum eines Textes auskundschaftet, zu entwickeln.
Linz *Siegfried Stahr*

KIRCHENGESCHICHTE

HERSCHE PETER, *Der Spätjansenismus in Österreich.* (Veröff. d. Kommission f. Geschichte Österreichs, Bd. 7, hg. v. Wandruszka/Drabek) (X u. 451.) Öst. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1977. Ln. S 480.—.

Daß Zusammenhänge zwischen Jansenismus und Josephinismus bestehen, war auch bisher bekannt, zumal *E. Winter* in seinem Josephinismusbuch mit Nachdruck darauf hingewiesen hat. Den komplexen Verflechtungen der beiden Systeme ist nunmehr *P. Hersche* mit großem Fleiß nachgegangen. Die Darstellung erhält ihr Leben aus der Benützung einschlägiger Primärquellen, so z. B. vieler Briefe österreichischer Jansenisten (Utrecht, Rijksarchief) und wertvoller Bestände im Vatikanischen Geheimarchiv. Dadurch ist es gelungen, die schwierigen und verschlungenen Entwicklungslinien des Jansenismus in Österreich aufzuzeigen, die besonders die Anfänge des Josephinismus mitbestimmten, während sie etwa bei der Einrichtung der sog. Generalseminare wieder zurücktraten.
Schade, daß das eingehende Personenregister nicht durch ein Ortsverzeichnis ergänzt wurde; es hätte die Auswertung für die Lokalgeschichtsforschung wesentlich erleichtert. Für Oberösterreich, dessen Rolle für die kath. Aufklärung ziemlich hoch veranschlagt werden darf (OÖ. Heimatblätter 31, 1977, 218), kann auf den Lambacher Benediktiner Benedikt Oberhauser (bes. 213—217), auf die Kremsmünsterer Patres Amand Greth und Cölestin Schirmann (193), vor allem aber auf Marx Anton Wittola verwiesen werden (Register, 451), dessen Bedeutung unlängst *M. Brandl* eingehend gewürdigt hat (Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen, Steyr 1974).
Das vorliegende Werk darf als einer der gewichtigsten Beiträge der neueren Josephinismusforschung bezeichnet werden. Es differenziert nicht nur das bisherige Bild in vielfacher Hinsicht, sondern bereitet auch eine Fülle bisher unerschlossenen Materials zu einzelnen Ereignissen und Persönlichkeiten auf.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.—.

Hat sich Bd. V/1 der nunmehr abgeschlossenen Kirchengeschichte vorwiegend mit Zentraleuropa beschäftigt, so widmet sich Bd. V/2 der angelsächsischen Welt, Lateinamerika, dem Orient und den Missionsgebieten. Damit wird eine geographische Vollständigkeit erreicht, wie sie in bisherigen Kirchengeschichten kaum zu finden war. Zeitlich wird der Bogen von der Mitte des 19. Jh. bis zur Gegenwart gespannt. Die Wahl ausgezeichneter Fachleute (R. Aubert, J. Bruls, P. E. Crunican, J. T. Ellis, J. Hajjar, F. B. Pike) garantiert die wissenschaftliche Verläßlichkeit. Bibliographie (301—331) und Anmerkungsapparat (332—352) werden dem Fachmann etwas zu knapp sein, die Gesamtkonzeption trägt aber offenbar einem größeren Leserkreis Rechnung. In dieser Hinsicht verdienen der angenehme Stil, die vorzügliche Bebilderung und der schöne Druck Erwähnung.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEIDL AUGUST / OSWALD JOSEF / SCHINDLER HERBERT (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 19. Bd.

(178 S, 18 Tafeln) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1977. Kart.

Dieser Bd. ist dem 50-Jahr-Jubiläum des Vereins für Ostbairische Heimatforschung gewidmet. Hier können nur die kirchenhistorischen Beiträge näher behandelt werden. *August Leidls* Aufsatz „Die Bedeutung der niederbayerischen Prälatenklöster im Wandel der Jahrhunderte, dargestellt am Beispiel Osterhofen" schildert das Schicksal des Klosters, das Herzog Heinrich V. 1004—1009 als Kollegiatsstift errichtet und Kaiser Heinrich II. 1017 dem Bistum Bamberg geschenkt hatte. Nachdem die Prämonstratenser nach Osterhofen gekommen waren (1138), wurde das Kloster zu einem „Brennpunkt christlicher Kultur" im alten Niederbayern. Vf. lenkt das Augenmerk vor allem auf jene Epochen, in denen das Kloster unter hervorragenden Äbten Bedeutendes leistete und in denen es, bedingt durch die Zeitläufe, große Schwierigkeiten zu bewältigen hatte. Auch den Ursachen der Aufhebung im Jahre 1783 geht L. nach. Erfreulich ist der Hinweis auf die Beziehungen zwischen Osterhofen und dem oberösterreichischen Stift Schlägl. Mit einer Würdigung des Klosters und seiner Kirche, die 1858 von den Englischen Fräulein übernommen wurde, schließt diese lesenswerte Abhandlung.

Konrad Baumgartner stellt in der Arbeit „Seelsorge in der Pestzeit" nach einem gerafften Überblick über die Geschichte des „Schwarzen Todes" drei Instruktionen für das seelsorgliche Verhalten von Pfarrern und Kuraten in der Pestzeit vor. Neben der „Instructio practica" des Bistums Eichstätt und des Bistums Passau nimmt vor allem die des Bistums Salzburg (1680) einen breiten Raum ein. Sie beinhaltet allgemeine Ermahnungen, spirituelle und hygienische Verhaltensregeln, Anweisungen für die Spendung der Sakramente und die Bestattung der Toten. In einem medizinischen Anhang wird auf alle Einzelheiten der Pestvorsorge und der Krankenhilfe eingegangen. Den Schluß dieser Darstellung bildet eine knappe Zusammenfassung der pastoralen Bedeutung der vorgeführten Instruktionen.

Der Beitrag „Johann Michael Sailers Priesterschule und das Bistum Passau" von *Oskar Josef Heindl* führt dem Leser nicht nur den Einfluß Sailers auf Theologen des Bistums Passau während seiner Studienzeit in Ingolstadt und seiner Lehrtätigkeit in Landshut vor Augen, sondern beschäftigt sich auch — soweit es in diesem Rahmen möglich ist — mit den Lebensschicksalen seiner Freunde und Schüler. Die Ära Saileriana und ihr Ende unter Bischof Heinrich Hofstätter (1805 bis 1875) setzte wichtige Akzente für die Priesterausbildung in der Diözese Passau.

Hedwig Heger, bekannt durch ihre Edition der Reiserechnungen des Passauer Bischofs Wolfger von Erla, würdigt in „Bischof Wolfger von Passau und die deutsche Literatur des Hochmittelalters" die kulturelle Bedeutung des aus Österreich stammenden Kirchenfürsten und weist seinem Hof eine zentrale Funktion für die Kultur des Hochmittelalters zu. Nach einer historischen Skizze über das Leben Wolfgers werden die Künstler in ihrer Beziehung zum Bischofshof behandelt. Vorzugsweise wendet sich die Autorin der Problematik um die Entstehung des Nibelungenliedes und der einzigen urkundlichen Erwähnung Walthers von der Vogelweide zu. Neben diesen vorzüglichen kirchengeschichtlichen Aufsätzen enthält der Bd. wieder eine Reihe von Beiträgen aus der Profanhistorie sowie der Kunst- und Kulturgeschichte, etwa *Josef Oswalds* interessante Studie über „Kaiser Leopold I. und seine Passauer Hochzeit im Jahre 1676" oder *Herbert Schindlers* „Laudatio auf den Zeichner Alfred Kubin".

Linz *Kriemhild Pangerl*

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.—.

Hinter dem etwas umständlichen Titel dieser Dissertation verbirgt sich eine eingehende Behandlung des Mönchtums in den protestantischen Kirchen. Man könnte fast von einem Handbuch zum Thema sprechen, wenn auch das anglikanische Mönchtum, das nur gelegentlich erwähnt wird, näher gewürdigt und die Fülle der erarbeiteten Daten in einem Register erschlossen worden wäre.

Die Studie zerfällt in zwei umfangmäßig ziemlich gleichwertige Teile, einen historischen und einen systematischen. Für manche Leser ist es sicher überraschend, daß der Autor bei Luther und in den protestantischen Bekenntnisschriften zahlreiche „Ansätze zu einer positiven Wertung des monastischen Phänomens" feststellen kann (81). Luthers Ablehnung des Ordenswesens wird nicht so sehr als Kampf gegen die klösterliche Lebensform, sondern gegen den „monastischen Verdienstglauben" gewertet. Schade, daß die „mehr als 50 Klöster und Stifte" des Protestantismus im 16. Jh. (82) praktisch nur erwähnt werden; gerade bei dieser Epoche wären Fragen um Kontinuität und Neubegründung von hohem Interesse gewesen. Ausführlicher finden die Versuche der Wiedereinführung koinobitischer Institutionen vom 17. Jh. bis zur Gegenwart Berücksichtigung. Beachtung verdienen die beantworteten Fragebogen (221—237), die einen Eindruck von Lebensweise und Zielsetzung heutiger evang. Kommunitäten vermitteln.

Der systematische Abschnitt erörtert die biblischen und theologischen Grundlagen sowie die ekklesiale Funktion des protestan-

tischen Mönchtums. Das geschieht weithin in Form eines Mosaikbildes von Zitaten. M. E. hätte eine andere Art der Darstellung präzisere Aussagen und damit auch eine gewisse Straffung erlaubt.
Das Verdienst des Buches liegt nicht nur in der Information, es hat vor allem auch eine ökumenische Bedeutung. Diese wird schlaglichtartig erhellt, wenn man den Befund des Autors mit einem Satz aus dem Artikel „Mönchtum" im Calwer Kirchenlexikon (1941) konfrontiert, der apodiktisch feststellt: „Der Protestantismus lehnt das Mönchtum grundsätzlich ab."
Linz *Rudolf Zinnhobler*

PICHLER I. / PRÖLL F., *Paramente*, Meßkleider aus vier Jahrhunderten. (Schlägler Ausstellungskatalog 5) (57.) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Kart. lam. S 20.—.

Das rührige Stift Schlägl hat 1978 schon zum fünften Male zu einer Ausstellung in Bibliothek und Kapitelsaal eingeladen, diesmal zu einer Schau über den Paramentenschatz des Klosters. Der vorliegende Katalog erhält sein Profil durch die Mitarbeit von *D. Heinz*, der besten Kennerin österreichischer Paramente. *E. Uhl* hat eine gut lesbare Biographie über Abt *Dominik Lebschy* († 1884), unter dem mehrere kostbare Ornate angeschafft wurden, beigetragen. Hervorzuheben ist die vorzügliche Bebilderung, darunter zwei Farbbilder und ein prächtiges Faltblatt (Abb. 10), das einen Ausschnitt aus dem Weihnachtsornat von 1874 zeigt.
Abschließend sei dem Stift viel Erfolg zu weiteren Unternehmungen gewünscht.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

DOLINAR FRANCE-MARTIN, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje* 1597—1704. (243.) Theol. Fakultät Laibach, Ljubljana 1976. Kart.

Diese Dissertation greift aus dem umfangreichen Gebiet des Ringens zwischen der luth. Reformation und der kath. (Gegen-) Reformation ein eng umgrenztes Stück heraus, das jedoch für die Ereignisse und Entwicklungen dieser Epoche typisch ist: Die Entstehung, Entwicklung und Wirksamkeit des Jesuitenkollegs in Laibach samt der zugehörigen Residenz in Pleterje.
Der sittlich-religiöse Tiefstand innerhalb der kath. Kirche — weitgehend einschließlich Welt- und Ordensklerus — wie er sich in der Dokumentation des 1. Kap. darstellt, war die Ursache für das fast unaufhaltsame Vordringen der „neuen Lehre", aber auch der Anstoß zu energischer Inangriffnahme und Durchführung einer inneren Erneuerung und Vertiefung des kath. Lebens. Verantwortungsbewußte Bischöfe (für Laibach vor allem Janez Tavčar) und kath. Herrscher stießen bei ihrer Ausschau nach geeigneten Männern vor allem auf den jungen Jesuitenorden, dessen Mitglieder sich sowohl durch gründliche wissenschaftliche Ausbildung als auch durch die in den Ignatianischen Exerzitien geprägte aszetische und apostolische Haltung besonders empfahlen. Diese Männer schienen ihnen geeignete Werkzeuge für erfolgreichen Neuaufbau des kath. Lebens zu sein. So entstanden in dieser Zeit durch großzügige Förderung seitens der kath. Regenten, vor allem der Habsburger und der Wittelsbacher, allenthalben Jesuitenkollegien. Ein kurzer Überblick macht das deutlich: 1551 Dillingen, Wien; 1555 Ingolstadt; 1556 Prag; 1559 München; 1561 Tyrnau; 1562 Innsbruck; 1566 Olmütz; 1569 Hall i. T.; 1573 Graz; 1582 Augsburg; 1584 Krumau; 1589 Komotau, Regensburg; 1594 Turócz; 1595 Klausenburg, Neuhaus; 1597 Karlsburg, Laibach; 1598 Glatz; 1599 Sillein; 1603 Konstanz; 1604 Kaschau, Klagenfurt; 1612 Agram, Linz, Passau; 1616 Homonna, Neuburg a. D., Krems; 1621 Görz; 1622 Mindelheim; 1629 Landshut; 1630 Amberg, Burghausen; 1631 Straubing usw. Diese Kollegien wurden Zentren der kath. Erneuerung mit einer starken und weitreichenden Strahlungskraft. D. stellt das für das Kolleg Laibach bei aller wissenschaftlichen Sachlichkeit eindrucksvoll dar. Es wäre zu wünschen, daß ein weiterer Dissertant die Geschichte des Laibacher Kollegs von 1705—1773 bearbeitet. An Dolinars Arbeit ist vor allem die sorgfältige Auswertung der Quellen und Quellenwerke (besonders der ergiebigen Monumenta Historica SJ — bisher 115 Bd.) anerkennend zu vermerken. Der Wert der gründlichen Studie wird durch die zahlreichen Druckfehler nur wenig beeinträchtigt.
Wien *Anton Pinsker*

SAUSER EKKART, *Woher kommt Kirche?* Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute. (141.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 19.80.

Der Buchtitel dürfte auf eine Anregung des Verlags zurückgehen. Er hat Vermarktungsfunktion. Das Thema müßte im Klartext lauten: „Die wichtigsten Metropolitansitze der alten Kirche." So war das Buch, wie ich vermute, ein Vorlesungszyklus, der die Schwerpunkte frühchristlicher Kirchenbildung und missionarischer Strahlungszentren aufzeigen wollte. Das Buch kann seiner Anlage nach nicht Primärforschung bieten, vielmehr wird darin die große Forschungsliteratur ausführlich zitiert und zusammengefaßt. Das ist für das Genus durchaus legitim. Es wird vielleicht manchen Lesern zunächst nicht so klar sein, welch erstaunliches Eigenleben die frühchristlichen Kirchen Lyon, Arles, Ravenna, Trier, Karthago u. a. geführt haben, ohne je völlig ins episkopal Provinzielle abzugleiten. Dabei scheint mir das Kapitel „Die Kirche und der Bischof von Rom" (57 ff) et-

was stiefmütterlich behandelt, wo es doch hier traditionell um eine brisante Problematik geht. In diesem Zusammenhang ist mir ein bißchen „servus-servorum" (61) — Paränese zu wenig. Ich glaube, man kann eine Frage von solchem Gewicht nicht in 5 Seiten narrativen Inhalts abhandeln. Ich fürchte hier in der Verkürzung das Mißverständnis.
Ich teile das Anliegen des Vf., daß die lebendige, auch historische Erfahrung der Ortskirche im Sinne des Kirchenbegriffs des Vaticanums II gepflegt werden müsse (Einleitungskapitel 7 ff). Wer etwa in der Krypta von St. Matthias in Trier steht, für den weitet sich zweifellos sein kirchlicher Horizont über fast 2000 Jahre hinweg. Hätte S. mit Verfolgung dieses Ansatzes dann aber nicht eher seine Darstellung als Bistumsgeschichte konzipieren müssen mit entsprechender Ausweitung auf die Ökumene? Ich kritisiere hier nicht das Buch, sondern die guten Vorsätze, die durch Titel und Einleitungskapitel irreführend gegeben sind. Denn wie kann Geschichte der Kirche von Arles z. B. mein Ortskirchenbewußtsein besonders fördern, es sei denn durch den synchronischen Vergleich. Da mag es für mich schon wichtiger sein zu wissen, daß Mailand einst bis zur Donau seine Metropolitangelüste pflegte (74). Gleichwohl bezweifle ich, ob das im Sinne des paränetischen Ansatzes wirklich so erheblich ist. Ich hatte beim Lesen des Buches den Eindruck, der Vf. fing mit einer lobenswerten Idee an, während der Arbeit jedoch erwies sich diese als nicht so leicht durchführbar. Und das Werkstück änderte sich unter den Händen seines Machers, anders als gedacht.
Das Buch ist lehrreich, aber es hält nicht, was es verspricht. Die Vortragsreihe mag gut gewesen sein. Die Publikation enttäuscht.
Regensburg *Gerhard B. Winkler*

LANGNER ALBRECHT (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert.* (Beitr. z. Katholizismusforschung, hg. v. A. Rauscher, Reihe B: Abhandlungen) (200.) Schöningh, Paderborn 1978. Snolin DM 22.—.

Der Sammelband ist Niederschlag eines wissenschaftlichen Symposions, das der Säkularisation von 1803 und ihren Folgen gewidmet war. *R. Oer* befaßt sich vor allem mit Fragen der Durchführung des Reichsdeputationshauptschlusses und konstatiert für Preußen und Bayern beachtliche Unterschiede. Die staatskirchenrechtlichen Konsequenzen von 1803 behandelt *H. W. Strätz*, der als wesentliches Ergebnis feststellt: „Mit der Säkularisation wird das mittelalterliche Reichskonzept schließlich auch juristisch verabschiedet". *H. Raab* beschreibt die vorwiegend negativen Auswirkungen der Säkularisation auf das kath. Geistesleben (Bildungsdefizit) und die kirchliche Kunst (Zerstörung von Kulturgut; Verfall der Klosterkultur). Der inhaltlich sehr interessante Aufsatz von *B. Casper* über die theol. Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jh. wirkt sprachlich leider etwas hart. C. vergleicht insgesamt 33 Studienpläne miteinander. Die deutschen und römischen Modelle zeigen deutliche Unterschiede. Während man auf der einen Seite dem Phänomen Aufklärung durch eine geschichtsbezogene Theologie zu begegnen versuchte, intensivierte man in Rom aus dem gleichen Grund die naturwissenschaftlich-mathematischen Studien. Daß die römische Sapienz 40 Semesterwochenstunden Kirchengeschichte vorsah (128), paßt schlecht zu diesem Befund, wird aber vom Autor nicht näher erörtert. Der abschließende Diskussionsbericht von *A. Langner* enthält wichtige Fragestellungen und Forschungshinweise. Die von *M. Brandl* mit Umsicht und Können erarbeitete Bibliographie über die „Primärliteratur zur Säkularisation von 1803" hätte auf die Angabe der Jahreszahl verzichten können, da (zurecht!) zeitlich viel weiter zurückgegriffen wird; eine Gliederung der 339 Titel nach Sachgebieten hätte das wertvolle Material noch besser erschlossen.
Die weitere Forschung wird an diesem Bd. nicht vorübergehen können. Als Mangel seien die zahlreichen Druckfehler erwähnt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.

Das Buch stellt eine willkommene Ergänzung zu der 1976 von *H. Rossmann* publizierten Geschichte der Kartause Aggsbach (Analecta Cartusiana, Bd. 29—30) dar. Zugrunde liegt eine Dissertation aus dem Jahre 1965, die sich vor allem durch gründliche Quellenbenützung auszeichnet (13 Archive!). Ein angenehm lesbarer Überblick befaßt sich mit der „Vorgeschichte bis zur Aufhebung", daran schließt sich die detaillierte Schilderung der Ereignisse und Folgen der Aufhebung. Die entsprechenden Abschnitte stellen geradezu das Muster einer Fallstudie josefinischer Kirchenpolitik dar. Das verleiht der Arbeit über den lokalen Rahmen hinaus ihre Bedeutung. Die seit 1965 erschienene Literatur wird zwar im entsprechenden Verzeichnis (XIII — XVIII) berücksichtigt, ist aber in die Studie selbst kaum eingearbeitet worden; das gilt auch von dem erwähnten Werk Rossmanns. Die Darstellung hätte sicherlich gewonnen, wenn man die vielen Listen und Tabellen in den Anhang verwiesen hätte.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KEILBACH WILHELM, *Religion und Reli-*

gionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung. (Abh. z. Phil., Psych., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 35) (246.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

K. gibt 17 Aufsätze aus dem Bereich der Rel.Phil. in unverändertem Nachdruck heraus. Das bedingt natürlich eine verschiedene Gewichtigkeit in der Aussage der einzelnen Themen. Unklar scheint mir der Gesamttitel. Es wird zwar das Phänomen „Religion" behandelt, aber dann nicht konkrete, geschichtliche „Religionen", wie man das vom Titel her vermuten könnte. Nach einer Untersuchung allgemeiner Probleme: wie es zur Religion kommt, Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Religion, Religion als Schau von oben (durch die Offenbarung) und Schau von unten (durch das menschliche Suchen), die Vielheit der Religionen und die Rel.Phil. als Wissenschaft, bringt K. die Stellungnahmen von Husserl, Jaspers und C. G. Jung zum Thema. Nach K. herrscht noch keine Klarheit, wie Husserl selbst und seine Schule den Satz versteht, daß das „phänomenische Residuum" (das Ding an sich, das wir nie als solches erkennen können) „seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten habe". Der Begriff „Urquelle" könnte nämlich im Sinne einer pantheistischen Emanation verstanden werden, aber doch auch im Sinn einer Schöpfung. Bloße Konstituierung oder Kreation: das ist die Frage. Das Ringen des Vf. um eine bündige Interpretation des Husserlschen Gottesbegriffes stößt sich (scheint es) an einer letzten Dialektik, die in jeder Rede von Gott mitgegeben ist, u. zw. auf Grund der wesenhaften Seinsdifferenz.

Bei Jaspers geht es um das mit dem Begriff „Transzendenz" Gemeinte. Unser Weltdasein ist nach ihm „Grenzsituation", die durch suchendes Denken überschritten werden soll. Aber diese Transzendenz ist nach Jaspers kein persönlicher Gott. Es ist nur ein Hinausdrängen über jeden Horizont, das Hinstreben zum Umgreifenden, das sich immer ankündigt, aber nie erreicht wird. Die Bibel ist nach ihm Niederschlag eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen; sie ist Menschenwerk und nicht auf Gott gegründet. Alle Dinge der Erfahrung sind transparent und werden damit zu Chiffren. Sie weisen zwar auf Gott hin, erreichen ihn aber nicht. Der Glaube ist unfähig zum Bekennen in Sätzen, weil es nicht sicher ist, ob die Transzendenz nur eine Funktion ist oder auch einen Inhalt hat. K. zieht einen Strukturvergleich zwischen Jaspers und Thomas v. A., wobei ersterem das Prädikat eines christlichen Existenzphilosophen beweiskräftig abgesprochen wird. Die knappe Darstellung des jasperschen Denkens ist meisterhaft; sehr bemerkenswert auch im Strukturvergleich der semantische Hinweis auf die verschiedenartige Formulierung der Begriffsstrukturen bei beiden. Bei C. G. Jung ist das Religiöse ein Archetypus, ein urtümliches Bild im Menschen, Funktionsmöglichkeit eines kollektiven Unbewußten. Die Seele ist also von Natur aus religiös, d. h. aber, daß ein urtümliches Bild der Gottheit in ihr vorhanden ist. Ob es einen Gott wirklich gibt, das entziehe sich nach Jung der psychologischen Fragestellung.

K. wendet sich dann den Gottesbekenntnissen moderner Naturwissenschaftler zu, welche die Theophobie des 19. Jhs. überwunden haben. Sie sehen ein, daß das raum-zeitliche Bild, das ihrem Forschen offensteht, nicht die ganze Wirklichkeit erreicht. Für den ehrlich denkenden Naturwissenschaftler muß die Frage nach Gott zumindest offen bleiben. Dann behandelt K. den „postulatorischen Atheismus", als dessen markante Vertreter er Nicolai Hartmann und Sartre anführt. Gott könne es nicht geben, weil der Mensch sonst nicht frei wäre. Die modernen Theologen wissen dagegen vieles zu sagen (K. Rahner, Ist Gott noch gefragt? — H. Fries, Gott, die Frage unserer Zeit). Gott ist nach ihnen nie Konkurrent der menschlichen Freiheit, sondern er ermöglicht sie erst. Die Aporie des Verstehens bleibt allerdings bestehen.

Gottesbeweise — Gotteserfahrungen: Das steht sich heute gegenüber. Das Wissen um das Dasein Gottes ist eine Tatsache der Erfahrung, bekennt der russische Denker Solowjew. K. setzt sich sehr stark mit den Gottesbeweisen und -erweisen auseinander. Sie haben allerdings erst dort ihre Wirkung, wo der Mensch das Tor zum Glauben bereits durchschritten hat. Auch der ethnologische Gottesbeweis (kein Volk ohne Religion) führt nicht geradewegs zum Glauben. Mag es auch in der Vergangenheit kein religionsloses Volk gegeben haben, so bedeutet doch der moderne Atheismus in seinen unleugbaren Ausmaßen eine wirkliche Erschütterung der Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Glauben an ein höheres Wesen. K. untersucht auch das Kausalitätsprinzip auf seine Gültigkeit; es ist ja grundlegend bedeutungsvoll für die Gottesbeweise. Nach den Erkenntnissen der Naturforscher sollen ja im atomaren Bereich andere Gesetze gelten: Gleiche Ursachen haben nicht immer gleiche Wirkungen. Dagegen kann zweifach geantwortet werden: 1. lautet das klassische Kausalitätsprinzip eigentlich: „Alles Kontingente hat seine Ursache", und 2. ist mit einem Indeterminiertsein im mikrophysikalischen Bereich im Sinn „des Geschehens in Streuung" nicht gesagt, daß ein solches Geschehen ein „ursachloser Vorgang" wäre.

Gibt es ein „religiöses Grundgefühl", fragt K., und er führt Belege an, daß dieses in Wirklichkeit ein eigentümlich synthetischer Akt ist, in dem Gedanke und Ichfunktion

zur unlösbaren Einheit verschmolzen sind. Formen der Gottesleugnung behandelt K. am Schluß, und da neben dem schon genannten „postulatorischen Atheismus" vor allem die marxistische Gottesleugnung (eigentümlicherweise nicht den heute so wirkungsvollen Sigmund Freud). Die Darstellung des marxistischen Atheismus ist wohl etwas zu kurz geraten; es wird nämlich nur der dialektische Materialismus im Gegensatz zur Schöpfung näher behandelt. Zum Schluß werden noch Phrasen der „Religion ohne Gott", der „Gott-ist-tot-Theologie" als eine „contradictio in adiecto" abgetan. Daß wir geistesgeschichtlich über die Bewegung hinweg sind, kann wohl behauptet werden, denn „im Mitmenschen Gott begegnen", hat doch zu einem reinen Humanismus geführt. K. scheint mir aber doch zu sehr bei einem Zerpflücken der Wortformulierungen stehengeblieben zu sein, ohne das Anliegen zu würdigen.

Das Buch behandelt in gedrängtester Kürze die Problemstruktur der Frage nach Gott sehr überschaubar. Was dabei zu kursorisch ausfiel, wurde angemerkt (wobei noch das Werk von C. G. Jung in dieser Hinsicht genannt werden müßte). Da die Frage der Vernunft nach Gott wohl zuweilen etwas abklingen mag, aber doch, in vielleicht nur kleinen, aber doch sehr wichtigen Kreisen, nie verstummen wird, ist das Werk für alle, die mit solchen Fragestellungen zu tun haben, zweifelsohne von Bedeutung.

Linz *Sylvester Birngruber*

MEINHOLD PETER, *Die Religionen der Gegenwart.* (Herderbücherei, Bd. 656.) (416.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 12.90.

M. untersucht in den 4 Kap. des 1. Teiles Möglichkeiten und Wirklichkeit der Begegnung der Religionen einst und jetzt. Er stellt zunächst grundsätzlich die Frage nach dem Recht ihrer konkurrierenden Ansprüche angesichts der Tatsache ihrer Pluralität. Ein geschichtlicher Abriß untersucht das Zusammentreffen der Weltreligionen in der Vergangenheit. Das 3. Kap. behandelt die Religionsfreiheit als Voraussetzung für die Koexistenz der Religionen in der Gegenwart. Dabei wird von M. die Bedeutung des II. Vatikanums sehr positiv gewürdigt. Dem Dialog und der Kooperation zwischen den Religionen in der Gegenwart ist das 4. Kap. gewidmet, in dem auch die verschiedenen internationalen Religionsbegegnungen von 1960 bis 1976 behandelt werden.

Im 2. Teil analysiert M. folgende 11 Weltreligionen: Hinduismus, Jinismus, Buddhismus, Sikhismus, chinesischer Universismus mit Taoismus und Konfuzianismus, Shintoismus, Parsismus, Judentum, Christentum, Islam und die Bahai-Religion.

Der 3. Teil befaßt sich mit modernen Religionen, das sind solche, die gleichsam als Nachfolge-Religionen aus den großen Weltreligionen im Kontext interreligiöser und interkultureller Kontakte und als Antwort auf Gegenwartsprobleme entstanden sind. Im 2. Kap. dieses Teiles äußert sich M. auf 15 Seiten zu den religiösen Vorstellungen der schriftlosen Völker. Dieses Kap. muß wohl als das schwächste in der sonst durchaus positiv zu wertenden Studie angesehen werden. Dies mag wohl darin begründet sein, daß M. keinen direkten Lebenskontakt mit den Anhängern dieser traditionellen Stammesreligionen hatte. Dagegen ist seine Behandlung der aufgezählten Weltreligionen und seine Analyse der allgemeinen Probleme, die aus der Pluralität der Religionen entstehen, nach Auffassung des Rez. sehr zutreffend und anregend. Ein letztes Kap. befaßt sich mit den religionsgeschichtlichen Entwicklungsgesetzen in der Gegenwart. Dabei wird der Rhythmus von Niedergang und Erneuerung im Leben der Religionen erforscht und der Weg der Menschheit zu sich selbst und die Bedeutung der Religionen in diesem Prozeß aufgezeigt.

In einem Anhang finden sich neben Abkürzungsverzeichnis und Anmerkungen auch ein vergleichendes Themenregister, Literaturverzeichnis, Personenregister und ein sehr nützliches Glossarium von Termini der einzelnen Religionen. Alles in allem wird man Autor und Verlag zur Herausgabe dieses Werkes beglückwünschen dürfen.

Wien *Anton Vorbichler*

SIMONS FRANS, *Man kann wieder Christ sein.* Eine Abrechnung mit der Theologie und der „kritischen" Bibelwissenschaft. (231.) Lang, Bern 1978. Kart. lam. sfr 44.—.

Ein interessantes Buch, zunächst von der Person her. Der Autor, Holländer (geb. 1908), war von 1952 bis 1971 Bischof von Indore, Indien. 1968 veröffentlichte er ein Buch über „Unfehlbarkeit und die Wirklichkeit" (in Englisch), worin er die Lehre von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes in Glaubens- und Sittenfragen als von der Wirklichkeit widerlegt darzulegen versucht. Heute lebt er als Privatgelehrter im Ruhestand.

S. will nun in diesem Buch einerseits zeigen, daß die Dogmen der Kirche über Gott, Offenbarung, Christus, Kirche, ewiges Leben die Offenbarungsurkunde zeitbedingt, statisch, auslegen und damit verfälschen, andererseits will er das Wesen der Offenbarung freilegen, die befreiende Botschaft von der erlösenden Vaterliebe Gottes, die Christus als wahrer Sohn Gottes den Menschen offenbarte und diese zu Vertrauen, Gebet, Leben in Wahrhaftigkeit und Liebe in der Gemeinschaft als Glaubende ermutigte und befähigte. Die Kirche ist zwar eine von Christus angestrebte Heilsgemeinschaft; sie hat die Aufgabe, die Botschaft Christi weiterzutragen und zu be-

zeugen, auch Sakramente zu spenden, nicht aber durch ein autoritäres Lehramt über die Christen zu herrschen. Um nun den Glauben neu zu begründen, versucht er dies unter Hinweis auf die historische Glaubwürdigkeit der Überlieferung von Jesus Christus. So will er einerseits die alle menschlichen Kategorien sprengende Einzigartigkeit Jesu historisch erweisen, andererseits seine Göttlichkeit durch die Wunder sichern, deren historische Echtheit er ebenfalls methodisch zu beweisen sucht.

S. hat viel gelesen, exegetisch, hermeneutisch, fundamentaltheologisch, aber er beherrscht weder das exegetische und traditionsgeschichtliche, noch das fundamentaltheologisch-hermeneutische Handwerkszeug. So entsteht eine zwiespältige Methodik: einerseits vertraut er der historisch und theologisch kritischen Vernunft, andererseits versteht er die biblischen Berichte, auch wo sie von Überhistorischem und Wunderbarem im engen Sinne handeln, wörtlich-historisch und entwertet damit seine Ergebnisse von vorneherein. Recht zu geben ist ihm darin, daß den Wundern Jesu eine zentrale christologische und soteriologische Bedeutung zukommt, doch können sie so, wie er dies tut, nicht historisch gesichert noch hermeneutisch richtig verstanden werden.

Die Absicht dieses Buches ist zu begrüßen: S. will Mut machen zum Glauben und zur Nachfolge Christi und dabei das aufzeigen, was für den Glaubensvollzug (nicht für das Glaubenssystem) wesentlich ist. Aber angesichts der angewandten Argumentationsmethoden wird es S. nicht erreichen, als wissenschaftlicher Gesprächspartner anerkannt zu werden, auch wenn sein Buch mit großem Ernst und existentieller Leidenschaft geschrieben ist.

Passau *Otto Knoch*

GRESHAKE GISBERT, *Der Preis der Liebe.* Besinnung über das Leid. (78.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 9.80.

G. sinnt in dem gehaltvollen Bändchen der uralten Menschheitsfrage nach dem Sinn des Leidens nach. Damit bricht er jenes gleichgültige Schweigen, das die Theologie sich selber in diesem Fall verordnet hat. Gleichzeitig wendet er sich gegen jenes modische Verdikt, das den bewußten Verzicht auf eine Thematisierung als allein legitimen Beitrag der Theologie zum Theodizeeproblem betrachtet. Eine personale und existentielle Bewältigung des Leidens bedarf wesentlich der Reflexion, die angibt, in welcher Richtung eine Lösung zu suchen ist. Nach ihr verlangt auch der seit jeher bestehende Zusammenhang des Leidens mit der Gottesfrage. Eine Besinnung darauf macht deutlich, wie unzureichend unsere theologischen Begriffe und Kategorien sind.

Unter dem Stichwort „Schöpfung und Leiden" unterscheidet G. das vom Menschen selber verschuldete vom strukturellen Leiden. Ersteres hängt mit der Wesensfreiheit des Menschen zusammen; Leid, das daraus entspringt, bedeutet keinen Einwand gegen Gottes Allmacht; denn diese ist die Macht seiner Liebe, die der Freiheit des Geschöpfes Raum gewährt. In jenem Leid, das der Sünde entstammt, offenbart sich die Folge menschlicher Schuld und Schuldverflochtenheit. Theologisch schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem Sinn des in und mit der Schöpfung selber gegebenen Leids. G. bedient sich bei seinem Interpretationsversuch des evolutiven Welt- und Wirklichkeitsverständnisses. In dessen Rahmen erscheint die gesamte vormenschliche Entwicklung als eine Vorgeschichte und ein Vorentwurf dessen, was in der Freiheit des Menschen zu sich kommt. Die ganze Schöpfung ist von ihr her konzipiert und auf sie hin unterwegs. Das Gesetz, unter dem die Wirklichkeit steht, lautet Freiheit, nicht Notwendigkeit. Auf diesem Hintergrund gewinnt das Leid den Stellenwert eines notwendigen Neben- und Abfallproduktes der Evolution. Strukturelles Leid stellt damit die Güte und Allmacht des Schöpfers und der Schöpfung nicht mehr länger in Frage. Einschränkend muß man hinzusetzen, daß unsere Weise der Leiderfahrung zutiefst durch die Sünde qualifiziert wird.

Von selbst erhebt sich an dieser Stelle die Frage, ob so verstandenes Leid nicht einen zu hohen Preis für die Freiheit und Liebe bildet. Die Antwort darauf erfolgt vom Gottesbild her; sie kann davon ausgehen, daß Gott das Leiden absolut nicht will. Aber dieser Gott nimmt zugleich nichts zurück von der dem Menschen geschenkten Freiheit. Das bedeutet: Gottes Negation des Leides erscheint nicht in der Gestalt der Übermacht, sondern der Solidarität im Leiden und des Mit-Leidens. Schon im AB tritt Gott unverkennbar auf die Seite der Leidenden und wird in Jesus Christus selber zum Leidenden. Dadurch wird das Leiden von innen her verwandelt und aufgehoben. Dadurch wird die alte Theodizeefrage in eine neue Richtung gelenkt: „Wohin führt Leiden? Wohin wird es von Gott geführt?" (58). Dieses „Wohin" heißt nicht einfach Ende, sondern Vollendung, die auch schon hier und heute zum Vorschein kommt. Das geschieht dort, wo Leid in der Nachfolge Christi beseitigt wird, wo es in Gebet und Glaubenserfahrung eine produktive Verwandlung erfährt, wo es in Liebe zu Gott und Solidarität mit anderen Leidenden Anerkennung und Annahme findet, wo sich im Wunder der Erhörung der Weg der Liebe Gottes erfahrbar kundtut.

G. will keine billigen Lösungen präsentieren; seine Absicht ist es, den Leser besinnlich zu stimmen. Dieses Anliegen dürfte ihm sehr wohl gelingen. Der Leser dieses Bändchens dürfte weniger unter den kritisch sezierenden

Theologen, eher unter den in der Schule des Leidens gereiften Glaubenden zu suchen sein. Möge es den Weg zu ihnen finden!
Passau *Christian Schütz*

DOGMATIK

SCHILSON ARNO / KASPER WALTER, *Christologie im Präsens.* Kritische Sichtung neuer Entwürfe. (Theologisches Seminar) (164.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 18.—.

Wenngleich die Christologie im Zentrum christlicher Theologie steht, sind doch die letzten Jahrzehnte von einem ganz eigenartigen christologischen Ringen gekennzeichnet. Nicht nur den Fachtheologen, sondern allen bewußten Christen steht die Frage: Wer ist Jesus Christus? in einer bedrängenden und zur Entscheidung rufenden Weise vor Augen. Neben vielen Einzelfragen sind zahlreiche Versuche gemacht worden, das Christusgeheimnis in systematischer Zusammenschau zur Sprache zu bringen. Sch. will die Neuansätze im christologischen Denken und die daraus erwachsenen christologischen Entwürfe in einer überschaubaren, hinreichend detaillierten, dazu auch kritischen Information „sowohl dem aufgeschlossenen Nicht-Theologen als auch dem eher wissenschaftlich interessierten Theologen und Theologiestudenten" (5) vorstellen, was ihm in einer sehr erfreulichen Weise gelungen ist.
Im 1. Abschnitt (9—12) wird herausgestellt, wie die erstaunliche Vielfalt christologischer Entwürfe aus der Einheit des Christusbekenntnisses schon im NT grundgelegt erscheint, ohne daß diese Vielfalt notwendig das eine Bekenntnis sprengen muß. Es lassen sich auch heute ganz klar „gemeinsame Perspektiven gegenwärtiger Christologie" (Überschrift des 2. Abschnitts) erkennen, die aus der Einheit des Christusglaubens einerseits und den Auswirkungen des geschichtlichen Denkens heute, der neuen Orientierung am NT und dem Bemühen um ein verantwortetes Heils-Kerygma heute über Jesus als den Christus andererseits sich herleiten. Auf diesem weiteren theologischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund heben sich die dann in den weiteren Abschnitten vorgestellten christologischen Entwürfe in ihrer jeweiligen Eigenart plastisch ab. Ohne den einzelnen besprochenen Theologen durch allzu pauschale Kategorisierung unrecht zu tun, können sie doch in ihrem jeweiligen Anliegen dem Verständnis dadurch unmittelbarer erschlossen werden, daß sie unter typischen Grundformen christologisch-theologischen Interesses vorgestellt werden. „Christologie als Funktion für den Glauben" kann die Ansätze R. Bultmanns, H. Brauns und G. Ebelings, bei aller verbleibenden Eigenart, zusammenschauen lassen (31—50). Für K. Barth und H. U. v. Balthasar läßt sich deren Christologie als „Entfaltung trinitarischer Theo-logie" auffassen (51—70). Für andere Theologen ist sodann charakteristisch, daß ihre Christologie in einem universalen Rahmen zu stehen kommt, so bei Teilhard de Chardin im Horizont seiner bekannten evolutiven Kosmologie, bei K. Rahner eher in einem solchen der Anthropologie, während für W. Pannenberg und L. Moltmann der Horizont der Geschichte (wenngleich recht unterschiedlich) maßgeblich ist (71—114). Unter dem Titel „Christologie ohne Zweiheit" werden die Ansätze P. Schoonenbergs („Christologie von unten") und D. Sölles („Christologie als a-theistische Theologie") vorgestellt (115—132).
Entscheidend ist bei dieser Vorstellung der hauptsächlichen neueren und heute relevanten christologischen Entwürfen, wie Sch. sie gibt, die gediegene Orientierung mit einer ruhigen und weiter umschauenden Einordnung in deren allgemeinere theologische Anliegen und mit entsprechender Beurteilung der Autoren, indem eben auf die Positiva ihrer Entwürfe genauso hingewiesen wird, wie auch auf die festzustellenden Desiderata oder auch Gefahren von Einseitigkeiten.
Als letzten Abschnitt hat W. Kasper den Beitrag „Aufgaben der Christologie heute" (133—151) beigesteuert, dessen Anregungen inzwischen von ihm selbst durch sein Buch „Jesus der Christus" (Mainz 1974) ausgeführt sind. Anhang I gibt eine sehr gute Literaturübersicht, während Anhang II, „Grundbegriffe der Christologie und ihre Bedeutung", dem Nicht-Fachmann die hauptsächlichsten Fachausdrücke kurz erklärt.
Das Buch ist allen am christologischen Glaubensgut und seiner heute notwendigen Erschließung Interessierten bzw. damit Beauftragten dringend empfohlen. Daß es inzwischen neu aufgelegt wurde, ist ein Zeichen für den schon bewährten guten Dienst, den es leistet.
Wien *Raphael Schulte*

DULLAART LEO, *Kirche und Ekklesiologie.* Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge Nr. 16) (247.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1975. Snolin DM 27.50.

Die „entstandene Kluft zwischen Theologie (als Wissenschaft) und Kirche (als Institution) hat bei vielen Theologen (und, so dürfen wir hinzufügen, bei vielen Priestern und Laien) ein Gefühl der Ohnmacht hervorgerufen" (12). So ist es angezeigt, das Verhältnis von Theologie und Kirche (und umgekehrt) einer Untersuchung zu unterziehen, was unmittelbar fruchtbar sein wird gerade in der Ekklesiologie: Es kommt darauf an, „der Ekklesiozentrik der ganzen Theologie auf die Spur zu kommen" (13). Dazu stellt

D. zunächst die Institutionslehre Gehlens kritisch vor im Blick auf die spezielle Problematik (20—51). Nach dem 2. Kap. „Zur Theorie der Institution" (52—96) bespricht D. in den weiteren Kap. die klassischen wie auch neueren Auffassungen über die Kirche, in kritischer Zusammenschau mit der Theorie Gehlens (und anderer). Ausdrücklich kommen dabei K. Rahner, H. Küng wie auch Vertreter einer politischen Theologie (u. a. J. B. Metz) zu Wort, um freilich auch kritisch beurteilt zu werden.

Was ist das Anliegen dieses Buches? Es geht nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den theol. Auffassungen. Vielmehr soll zu Gesicht kommen, daß und wie Kirche als Institution die je entsprechende Theologie und deren Aussagen bedingen, und wie umgekehrt von der Theologie her Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und als Institution entscheidend mitgeprägt wird. D. weist auf, daß die Ekklesiologie (bisher) das Ungenügen an sich hatte, vom Subjekt her idealistisch oder transzendental verstanden, also von einer personalistisch und eigentlich nur so durchgeführten Anthropologie her konstruiert zu sein. Das Moment der „Institution" wurde eigentlich gar nicht seinem Gewicht gemäß gesehen noch zur Sprache gebracht. Die Folge davon war (und ist es noch), daß sich die Ekklesiologie allzu wenig auf ihren empirischen Bezugspunkt besinnt, nämlich auf die konkrete Kirche, wie sie in ihrer faktischen (und daher auch immer zeitgebundenen) „Institutionalisiertheit" lebt. Besinnt sich aber die Ekklesiologie auf diesen ihren empirischen Ausgangspunkt, die institutionelle Kirche, dann hat das die entsprechenden Folgen für sie selbst wie dann auch für die zu gewinnende kirchliche Praxis. So gesehen, müßte eine neue Ekklesiologie eine kritische Gesellschaftstheorie der Kirche werden und sein. Sie würde dadurch auch die Theorie zu einer (notwendigen) Veränderung kirchlicher und daher auch gesellschaftlicher Strukturen (wenn nämlich die Kirche ihre volle Aufgabe für die Menschheit und die Welt wahrnehmen will). D. weist bei dieser Gelegenheit immer wieder darauf hin, daß sich die Kirche und also die ekklesiologische Theologie auf die Geschichte eben dieser Kirche zu besinnen habe, um aus ihr zu lernen, vor allem auch, daß es innerhalb dieser Geschichte der Kirche jeweils unterschiedliche Konzeptionen von Kirche als Institution gab und also geben kann. Auf diese Weise könnte die ekklesiol. Theologie und also die Kirche überhaupt bestimmten, auch heute immer wieder begegnenden utopischen Mißverständnissen entgehen, wie etwa eine „Kirche des Ursprungs" als das eigentliche Ideal hinzustellen, u. ä. Aus allem scheint die Auffassung des Autors hervor, daß er begründet einer grundlegend und grundsätzlich „politisch" begriffenen Ekklesiologie, ja (weil diese alle Theologie bestimmen soll) Theologie überhaupt das Wort reden will. Man kann und muß dem Autor recht geben, wenn er der Ekklesiologie wieder ihr volles Fundament, eben auch die faktische lebendige Kirche, zurückgeben will. Zur tatsächlichen Durchführung dieser Aufgabe wäre freilich zu beachten, wer genau „Kirche" ist; m. a. W.: Was würde sichtbar werden, wenn im Ansatz mehr (als es in diesem Buch erscheint) die eigentümlich theo-logische Lebenseinheit Gott — (erlöste) Menschheit, und also nicht nur diese, wenngleich als „Kirche", eingebracht wird? Es geht ja nicht bloß um „Christentum" und dergl., sondern um die Kirche im vollen Verständnis unseres Glaubens. Das vorgelegte Buch bringt viele Anregungen und wird diese daher nicht zurückweisen wollen.

Wien *Raphael Schulte*

WIEDERKEHR DIETRICH, *Perspektiven der Eschatologie.* (315.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 36.80.

Das Buch will in einem ausdrücklichen Sinn „Perspektiven der Eschatologie" aufzeigen. Die Absicht dabei ist synthetisch, weniger analytisch (14). Im Anblick der vielfältigen theologischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte und eines entsprechend breiten, fast nicht mehr übersehbaren Stroms von eschatologischer Literatur ist es notwendig, auch einmal wieder die Bemühung um Übersicht und Integration auf sich zu nehmen. Dadurch möchte, das ist die Absicht des Vf. (13), der „perspektivische Gewinn gezeigt und vermittelt werden", auf Grund dessen die Eschatologie „aus ihrer desintegrierten Verselbständigung und der daraus resultierenden Bedeutungslosigkeit wieder in Zusammenhang mit den zentralen Aussagen des Glaubens und den wesentlichen Themen der Theologie" gebracht werden kann (13). W. gewinnt diese Perspektiven nach zwei Richtungen hin: „Christologie, theologische Anthropologie (Gnadenlehre) usw. werden auf ihre inneren eschatologischen Implikationen hin befragt und entfaltet; umgekehrt werden die eschatologische Verheißung und der sogenannte eschatologische Vorbehalt den übrigen Themen der Theologie zu heilsamer Beunruhigung vorgespannt" (13 f). Dabei wird nicht übersehen, vielmehr ausdrücklich zur Sprache gebracht, daß auch, vielleicht gar noch in größerem Ausmaß, außertheologische Fragen und kritische Herausforderungen (Moderne Gesellschaft; Marxismus u. ä.) die Theologie überhaupt wieder zur Beschäftigung mit der Eschatologie drängten. Der Inhalt des Buches, der ungemein differenziert gegliedert vorgelegt wird, läßt sich kurz folgendermaßen andeuten: Die Einführung (17—34) eröffnet den „inneren und äußeren Zugang" zum Thema und äußert sich „zur Methode der theologischen Eschatologie". Das 1. Kap. behandelt „das Chri-

stusgeschehen als eschatologisches Ereignis" (35—74), das 2. befaßt sich mit dem Fragekomplex „innergeschichtliche und absolute Zukunft" (75—105), woran sogleich das weitere, „Offene und entschiedene Zukunft" (106—135), anschließt, wo u. a. die Eschatologie als Prädestinationslehre und die eschatologische Wirksamkeit des Christusgeschehens als Ermöglichung von Geschichte besprochen wird. Ein ebenso bekanntes wie schwieriges Thema ist sodann „die Überlagerung der Zeiten in der christlichen Eschatologie" (136—176), zu der vom Kreuz und von der Auferweckung her das im Titel angesagte Problem angegangen wird. Darin schließt sich von der Sache her sogleich die Besinnung auf „die Situation und Funktion der Kirche ‚zwischen den Zeiten'" an (177—205). Das 6. Kap. behandelt die „eschatologische Entscheidung und Erfahrung des einzelnen" (206—234), zumal was die Frage der Hoffnung angeht. Nach „Eschatologische Realisierungen: Kontinuität und Diskontinuität" (235—266) wird im 8. Kap. über „individuelle und solidarische Hoffnung" (267—286) Entscheidendes hervorgehoben. Der Gegenwartbezug aller eschatologischen Aussagen steht im 9. Kap., „Das Eschaton als Qualifizierung, Kritik und Aufhebung der Gegenwart" (287—295) zur Debatte. Der Schluß des Buches artikuliert „bleibende Aufgaben der Eschatologie" (297—305). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (306—315) bietet, sogleich sachlich aufgeschlüsselt, eine wichtige und besonnene Auswahl der wichtigsten Werke, die der aufgegebenen Eschatologie entscheidende Dienste leisten.
Es ist nicht möglich, auf Einzelnes der vorgelegten „Perspektiven" einzugehen. Der ausführlich vorgelegte Inhalt läßt den Reichtum des Gebotenen ohnehin erkennen. Wer das Buch durcharbeitet, wird es nicht ohne Frucht tun und dabei nicht nur für die Eschatologie engeren Sinnes wichtige Erkenntnisse sammeln. Daß nicht weniges wiederholt zur Sprache kommt und also die Darstellung etwas weitschweifig ist, nimmt man in Kauf.

Wien *Raphael Schulte*

SCHEFFCZYK LEO (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute.* (Qu. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 72) (183.) Herder Freiburg 1975. Kart. lam. DM 29.80.

Die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat auf der Tagung 1975 das Thema „Grundfragen der Christologie heute" behandelt. Daß zu einem so wichtigen Thema nicht alle dazugehörenden Probleme aufgegriffen werden können, ist selbstverständlich. Das Buch legt die vorgetragenen Referate vor.
In der Einführung „Der dogmatische Weg zum Christusgeheimnis" (7—14) ordnet der Hg. die folgenden Beiträge kurz ein und sagt auch ein Wort zur dogmatischen Aufgabe, zumal der Exegese gegenüber. Im Beitrag: A. Halder, „Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses" (15—35), geht es darum, daß der rechte Horizont des geschichtlichen Wirklichkeitsverhältnisses eröffnet wird, denn er bestimmt heute weitgehend die Weise, nach dem Christusgeheimnis zu fragen. Gegen eine voreilig Endgültiges zu wissen vorgebende Metaphysik ist einzubringen, was Geschichte als Freiheitsgeschehen heißen mag. Die Bedeutung einer recht verstandenen Geschichte für die Christologie, ja für die Theologie insgesamt, ist nicht zu überschätzen, ohne daß damit etwas gegen eine sinnvolle Einbringung dessen gesagt wäre, was mit „Metaphysik" leider manchmal im abfälligen Sinn bezeichnet wird. Das Referat von H. Fries, „Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen" (36—76) mag auf den ersten Blick innerhalb dogmatischer Thematik verwundern. Ist man sich aber bewußt, daß es recht verstandener Dogmatischer Theologie schon innerhalb ihres eigenen Anliegens nicht gleichgültig sein kann, ob und wie das christliche Glaubensgut vermittelt und je heute gehört und als Gehörtes zur Sprache gebracht wird, so versteht sich das Anliegen dieses Beitrags von selbst, auch in seiner Wichtigkeit. Ausdrücklich wird auf die Jesusdeutung der Jesus-People-Bewegung, einiger Literaten (A. Augstein, J. Lehmann zunächst als erschreckende Beispiele) bzw. Dichter (G. Papini, M. Brod, J. Dobraczyński, P. Lagerkvist, Fr. Andermann, G. Herburger; auch wird nochmals auf Dostojewski verwiesen) wie einiger Philosophen (u. a. R. Garaudy, M. Machovec, E. Bloch) verwiesen und deren Aussagen besprochen. Es schließt sich ein Abschnitt „Jesus im zeitgenössischen jüdischen Denken" an. Entsprechende Folgerungen aus den Beobachtungen bilden den Schluß des wichtigen Referats.
Daß die Pluralität der ntl Christologien nicht jeden Pluralismus (zumal in christologischen Aussagen) deckt oder gar fordert, daß es vielmehr hinreichend Konzentrationspunkte schon im NT gibt, wird durch Fr. Mußner in seinem Referat „Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion" aufgewiesen (77—113). Es ist immer noch die heikle Aufgabe, exegetische Forderungen und Forschungsergebnisse mit denen dogmatischer Theologie zu vermitteln. Deswegen ist dieser Beitrag auch von der angewendeten Methode her zu begrüßen. Daß hier freilich meist nur beispielhaft an Einzelproblemen gearbeitet wird, darf nicht übersehen werden; zu behutsamer Vorsicht in bezug auf vermeintlich allgemein angenommene Sentenzen ist immer wieder zu mahnen. — Daß sich Dogma-

tische Theologie nicht einfach als eine solche zu verstehen hat, die biblische Aussagen in der der Bibel eigenen und ihrer Zeit gemäßen Weise in eine umfassende Synthese zu bringen hätte, die vielmehr nicht zuletzt die Aufgabe recht verstandener Transposition und „Übersetzung" zu leisten hat, wird in dem „Entwurf eines Begriffs" P. Hünermanns, nämlich „Gottes Sohn in der Zeit" (114—140) in ansprechender Weise vor Augen gestellt, ein Beitrag, der zugleich B. Welte (zum 70. Geburtstag) ehren und auf dessen theologisch-christologischen Spuren weitergehen will.

Unter dem Titel „Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie" (141—170) bespricht W. Kasper das „heutige" Hauptthema der Christologie. Wichtig ist das Ergebnis Kaspers: „Das Programm einer Christologie ‚von unten' als Programm einer situationsgerechten Übersetzung des zentralen Inhalts des christlichen Glaubens hat sich in den bisher vorliegenden Entwürfen weder, was seinen Ansatz noch was seinen Inhalt, nämlich die Frage nach der Person Jesu, angeht, als tragfähig erwiesen, um das unterscheidend Christliche zur Geltung zu bringen" (165). Wie dieser Satz gemeint ist (er darf nicht wieder vordergründig verstanden und „verwertet" werden!), zeigt K. im folgenden (und in seinem Buch „Jesus der Christus") auf. Es wird schließlich in diesem Buch eine anschließende Diskussion zwischen H. Küng und W. Kasper vorgelegt (170—183), deren Inhalt nochmals manches zur Klärung bringt.

Die Wichtigkeit dieser Quaestio dürfte hinreichend klar geworden sein. Die Anstrengung ihrer mitdenkenden Lektüre lohnt sich allemal.

Wien *Raphael Schulte*

GUARDINI ROMANO, *Die Existenz des Christen.* (VIII u. 520.); *Theologische Briefe an einen Freund.* Einsichten an der Grenze des Lebens. (67.) Schöningh, Paderborn 1976. Ln. DM 34.—; Kart. DM 6.80.

Nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten gelang es dem Münchner Historiker Johannes Spörl, ein von G. selbst zum Druck vorgesehenes, wenn auch nicht fertiggestelltes Vorlesungsmanuskript unter dem Titel „Die Existenz des Christen" herauszubringen und damit dem großen Lehrer und Weggenossen, dessen Todestag sich am 1. 10. 1978 zum zehntenmal jährte, den letzten Freundesdienst zu erweisen. Ungeachtet seines Umfangs blieb das Werk nicht nur in äußerer Hinsicht Fragment. Doch kompensiert es diesen Tatbestand durch ein im Ganzen der christlichen Anthropologie wohl einzig dastehendes Verfahren. Denn G. bietet gerade nicht (wie vom Titel her zu erwarten ist) eine mit Hilfe des Instrumentariums der anthropologischen Hilfswissenschaften (Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie, Verhaltensforschung) vorangetriebene Analyse des menschlichen Daseins. Statt dessen befragt er in Form einer imponierenden Rekapitulation früherer Erschließungen die großen Offenbarungsmysterien Gott, Urstand, Erlösung, Christus und Kirche nach ihrem anthropologischen Bezug. Aufgrund dieses „indirekten Verfahrens" wird der Mensch anstatt von seinem Selbstbewußtsein von der göttlichen Heilszusage her enträtselt.

Die Eigengesetzlichkeit dieses Verfahrens bringt es mit sich, daß zwar manches ausgeklammert oder nur gestreift wird, worauf eine aus dem Gegenwartsbewußtsein erhobene Existenzanalyse das Schwergewicht legen würde. Dafür aber tritt anderes, was der analytische Zugriff nicht zu erreichen vermöchte, überraschend klar ins Licht. In eindringlicher Entfaltung zeigt G. etwa, was es mit der geschöpflichen Herkunft des Menschen auf sich hat, worin die immerwährende Bedeutung des paradiesischen Urstands besteht, was es heißt, von Gott gewollt, gemeint, angerufen, und in der dadurch geschenkten Freiheit geliebt zu sein, wie sich der Existenzakt in der mystischen Verbundenheit mit Christus darstellt, und was es bedeutet, in der von Glaube und Liebe getragenen Gemeinschaft der Kirche zu „existieren". In diesem Zusammenhang spricht G. — in zeitbedingter Abwandlung seines frühen Worts vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" (1922) — vom Erwachen eines neuen und nunmehr „demokratischen" Kirchenbewußtseins, das seine Mitte in der vom II. Vatikanum ausgegebenen Formel von der Kirche als dem „Volk Gottes" hat.

Obwohl sich das Werk auf keine Auseinandersetzung mit neueren theologischen Entwürfen einläßt, beweist es doch an dieser Stelle seine lebendige Gegenwartsnähe. Sie ist aber auch unabhängig davon schon durch seine Strategie einer indirekten Verdeutlichung gegeben. Denn wenn die neuere Entwicklung der Glaubensgeschichte einen Fortschritt brachte, dann sicher darin, daß vom Glauben nicht mehr vergegenständlichend, sondern nur noch „rückbezüglich", unter Mitberücksichtigung und Einschluß des Menschen, gesprochen werden kann, der in allen Glaubensaussagen (wie G. schon zu Eingang seines Werks hervorhebt) angerufen und mitgemeint ist. Nicht zuletzt erhält das Werk seine Physiognomie dadurch, daß es diese methodologische Vorentscheidung auch für seine Sprache fruchtbar macht. Sie zeichnet sich nicht nur durch ebenmäßigen Fluß und plastische Ausdruckskraft, sondern vor allem auch dadurch aus, daß sie sich fortwährend des Einvernehmens mit dem Rezipienten versichert. Insofern bietet die „Existenz des Christen" eine Anthropologie, die sich von ähnlichen Vorhaben dadurch abhebt, daß sie nicht nur vom Menschen, sondern zu ihm redet und dadurch zu verstehen gibt, daß sie

in der Menschlichkeit des Vf. ihren letzten Antrieb hat.

„Einsichten an der Grenze des Lebens", heißt der Untertitel der theologischen Briefe, die G. nach Überwindung einer schweren Krankheit an seinen Freund Josef Weiger richtete und, wenn auch nicht geradezu für die posthume Publikation bestimmte, so doch dafür freigab. Das schmale Bändchen, das den Wortlaut dieser 10, teilweise nur in Skizzenform ausgearbeiteten Briefe enthält und mit einem „Gebet in der währenden Stunde" schließt, gehört deswegen zu den besonderen Kostbarkeiten des literarischen Vermächtnisses, weil es G., der sonst fast durchwegs hinter die Sachaussage zurückzutreten pflegt, in einer seltenen Rückhaltlosigkeit und Radikalität des Denkens zeigt. Demgemäß verbirgt er es weder dem Freund noch sich selbst, daß er sich mit den aufgegriffenen Themen „auf des Messers Schneide" bewegt und bisweilen sogar Gefahr läuft, „frevelnd an Gottes inneres Leben zu rühren". Fast gewinnt man angesichts solcher Geständnisse den Eindruck, daß G., der im Anschluß an Kierkegaard wiederholt vom Wagnis des Glaubens gesprochen hatte, erst in diesen nachgelassenen Briefen das volle Wagnis des theologischen Gedankens auf sich nahm. In dieser wagenden Radikalität fragt schon der 1. Brief nach der Möglichkeit endlichen Seins „neben" und „außer" dem unendlichen Gott, während der letzte, nicht weniger radikal, „Gottes Streit um sein Recht" nachsinnt. Auch beim Versuch, die Physiognomie der Gegenwart zu begreifen, schlägt G. in diesem letzten denkerischen Rechenschaftsbericht vergleichsweise „radikalere" Wege ein, als er sie in seinen zeitkritischen Studien über „Das Ende der Neuzeit" (von 1950) und „Die Macht" (von 1951) eingeschlagen hatte. Wichtig sind auch die Aufschlüsse, die er dem Adressaten über die Entstehung seiner Gedanken bietet. Oft sind es, wie etwa in dem Brief über das Schwinden der religiösen Erfahrung, scheinbar beiläufige Anstöße, wie etwa der Anblick eines von einem Elevator emporgehobenen Monteurs, durch die er schlagartig zur Erfassung hintergründiger Zusammenhänge und Entwicklungen geführt wird. Hatte sich G. in seinem zu Lebzeiten veröffentlichten Werk hauptsächlich als ein „affirmativer" Denker erwiesen, so spricht er hier, in dem Abschiedswort an den theologischen Freund, die von der negativen Theologie geformte Sprache des Verschweigens, der Aussparung und des geistigen Verzichts. Denn er weiß, wie die abschließende Anrufung des Gottesgeistes sagt: „Im Geheimnis des Schweigens waltest Du!"

München *Eugen Biser*

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

Der Untertitel ist einzuschränken: eine Dokumentation der Aussagen einzelner „Gott-ist-tot"-Theologen, die freilich sehr ausführlich vorgelegt wird und als gelungen zu bezeichnen ist. Die Konzentration auf zwei der Theologen ist darin begründet, daß der jüdische Theologe Richard L. Rubenstein bei uns noch weithin unbekannt ist, indes Thomas J. Altizer der spekulativste unter diesen Theologen ist, und erst aus der zeitlichen Distanz heraus eine Bestandsaufnahme seiner Gesamtkonzeption gemacht werden konnte.

Es werden zunächst die Hauptvertreter der Bewegung gerafft vorgestellt (J. A. T. Robinson, D. Sölle, G. Vahanian, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton) und in ihren Anliegen kritisch beleuchtet. Dann aber wird die theol. Aussage R. L. Rubensteins nachgezeichnet und dessen Überzeugung deutlich, daß alle Theologien ihrer Natur nach subjektiv sind, mehr dem Dichter und dem schöpferischen Künstler näher als etwa dem Physiker, somit vorwiegend eine „phänomenologische Beschreibung dessen, was in dem Theologen und seiner Kultur vorgeht" (97 f), letztendlich eine Rede von Gott, um sich selbst und seinen Nächsten besser zu verstehen. Das ist bei Rubenstein nicht ein ausgemachter Psychologismus, will er doch in jenen Bereich des letzten Mysteriums vorstoßen, wo allein das Schweigen die angemessenste Antwort ist. Insofern ist Rubenstein zwar kein Atheist, aber doch wohl ein Agnostizist. Was besagt nun die Aussage „Gott ist tot" in der „spirituellen Autobiographie" Rubensteins? Jedenfalls handelt es sich nicht um den „Tod Gottes" im objektiven Sinn. „Gott ist tot", das beinhaltet für ihn entscheidend das Bekenntnis, daß er, der es sagt, es nicht für sinnvoll halten kann, von der Gegenwart Gottes in unserer Zeit zu reden. Nicht die Religiosität des Menschen ist gegenwärtig verlorengegangen (diese meint die Notwendigkeit des Menschen, seine tiefsten Ängste und Sehnsüchte in Ritus und Mythos auszudrücken), sondern die jüdisch-christlichen Symbole sind zerbrochen: „tot" ist der Vater-Gott der Bibel. Gott ist für Rubenstein nicht bloß eine Chiffre für das menschliche Dasein, nicht die Summe des Vorfindlichen, nichtsdestoweniger der Ozean, dessen Wellen wir sind, keine „Etwasheit", sondern eher Nichtsheit im Sinne von Nicht-Etwasheit — „Heilige Nichtsheit", der unpersönliche Urgrund, in den hinein sich alle menschliche Personalität auflösen muß.

Das Ringen um die Realität des Heiligen bei Th. J. Altizer stellt Vf. vor, indem er der Gedankenentwicklung Stufe für Stufe folgt. Drei Schaffensperioden werden auf dem Weg zu einer Begegnung mit Gott herausgearbeitet: 1. der Entwurf einer biblisch-eschatolo-

gisch orientierten Theologie, 2. der existentialistische Versuch einer Versöhnung des Heiligen mit dem Profanen, und schließlich 3. der Entwurf einer „kenotischen" Theologie. Die Eigenwilligkeit und Eigenart Altizers tritt dabei besonders zutage: der pleonastische Stil, die Ungenauigkeit seiner Sprache, die nach Altizers Auffassung der religiösen Wirklichkeit besser entspricht als die rationale, der Symbolcharakter der religiösen Sprache, die sich der Wirklichkeit des Heiligen eigentlich nur intuitiv und transkonzeptual nähern kann, einer Wirklichkeit, die im Grunde nur aus Bewußtseinsinhalten besteht. Die ausführlichen Darlegungen der 1. und 2. Schaffensperiode Altizers seien hier übergangen. Die Gedanken der 3. Periode sind jedoch so brisant, daß sie etwas von dem Charakter dieser Theologie vermitteln können: Gott, das ist hier ein vorwärtsdrängender Prozeß kenotischer Metamorphose. Das „zentrale Thema" ist dabei der „Fall", d. h. das „Auseinanderfallen einer ursprünglichen Totalität in die Zweiheit von Gott einerseits, Mensch und Welt andererseits". Das Herausfallen der Welt aus der Totalität, die „Ursünde", wäre somit als das Schöpfungsgeschehen zu begreifen, wobei auch Gott in seiner „Transzendenz" wurde. In der Aufhebung dieser Distanz aber, d. h. in der Gegenbewegung aus der Transzendenz in die Immanenz hinein, in der Inkarnation, beginnt die Erlösung, verstanden als ein Prozeß der Auflösung jeder „Selbstheit", in der Kreator und Kreatur zurück in die Wiedervereinigung streben. In der Inkarnation tut der Schöpfergott (der „Satan") als der gefallene in kenotischer Selbstentleerung den ersten Schritt in die Welt, wodurch dann auch die Schöpfung „apokalyptisch" transformiert wird. Die Kraft dieser ungeheuren Bewegung erwächst aus der „Spannung" des Gegensatzes des transzendenten Gottes zur Welt, wodurch alle Fesseln der Vereinzelung zu neuem ständigen Koinzidieren gelöst werden. Der Inbegriff der ständigen Aufhebungsbewegung ist das „Neue Jerusalem" — für Altizer der „apokalyptische Name der Liebe".

Was helfen solche extravaganten Entwürfe weiter? Je für sich genommen, stellen sie innerhalb der Theologie so etwas wie ein Exoticum dar. Bereichernd wird deshalb erst die Auseinandersetzung mit ihnen. Vf. befaßt sich in drei Problemkreisen angesichts dieser „Gott-ist-tot"-Theologie mit der Frage der Schöpfung und der natürlichen Gotteserkenntnis, angesichts des Gottes- und Menschenbildes von Rubenstein und Altizer mit der Einheit von Gott und Welt und angesichts des von beiden Theologen gedachten „Nirwana" mit dem letztgültigen Sein oder Nichtsein des Menschen. Zum 2. Problemkreis sei nur die Feststellung herausgegriffen, daß die Erfahrung des Menschseins unser Denken von Gott beeinflußt, daß aber auch die Gotteserfahrung und -lehre auf die Erfahrung des Menschseins nicht ohne Einfluß ist. Es gilt infolgedessen, daß der Mensch, wenn er die Göttlichkeit Gottes an sich reißt und Gott für „tot" erklärt, diesen Gott nur auslöschen kann im Untergang seines eigenen Selbst.

Das Werk schließt nicht nur eine Erkenntnislücke, indem es noch einige besonders brisante Entwürfe einer vor Jahren eigentlich schon „gelaufenen" theologischen Richtung Amerikas nachträglich beibringt — das tut es mit besonderer Behutsamkeit, Einfühlsamkeit und viel Verständnis —, sondern macht vor allem auch auf die noch längst nicht aufgearbeitete „Grundlagenkrise" der Theologie aufmerksam und verweist auf seine Weise noch einmal auf jene wunden Punkte, die sich in den kommenden Jahren erneut krisenhaft auswirken könnten — wie im übrigen alles Liegengelassene bzw. Verdrängte.

Passau *Heinrich Döring*

KASPER WALTER (Hg.), *Absolutheit des Christentums.* (Qu. disp., 79) (156.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 27,50.

Die Konferenz der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen nahm auf ihrer Arbeitstagung in Salzburg 1977 das schwierige und zugleich dringliche Problem auf, das philosophisch und theologisch gleicherweise der immer neuen Aktualisierung bedarf und mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums gegeben ist. — W. Kasper spricht in der Einführung davon, daß dieses Thema heute „zur Problemanzeige für das Verhältnis des Christentums zur Moderne" geworden sei (9).

Die Referate werden in der Reihung gebracht, wie sie von der Sachproblematik her gefordert wird. *K. Lehmann* führt zunächst in die Geschichte des Topos „Absolutheit des Christentums" ein, indem er auf die Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus des 19. Jh. hinweist und E. Troeltsch in seiner Bedeutung für das Thema würdigt. Lehmann bleibt aber nicht beim historischen Bericht stehen, sondern zieht Folgerungen, die z. T. in den anderen Beiträgen genauere Ausführungen erfahren. *E. Zenger* arbeitet das Thema im AT an der Abrahamstradition heraus. *G. Lohfink* erörtert Universalität und Exklusivität des Heiles im NT. *H. Bürkle* untersucht in einem missiologischen Kapitel „den christlichen Anspruch angesichts der Weltreligionen heute", die mit ihrer eigenen Dynamik ein universales Selbstverständnis vertreten bzw. anstreben. Die christologische Konzentration bringt das Referat von *W. Breuning:* Jesus Christus als universales Sakrament des Heils. Die ekklesiologische Konzentration bietet *H. U. v. Balthasar,* der die Begriffe absolut und katholisch auf ihren konkreten Sinn befragt. Er bringt im Blick

auf die Differenz zwischen dem „alten" und dem „neuen" Gottesvolk mit erschreckender Deutlichkeit die „defiziente" Katholizität der Kirche zu Bewußtsein.
Die fundierten Beiträge, die vom Leser ein waches Interesse für die Differenziertheit des Problems verlangen, dienen im besten Sinn des Wortes der Vertiefung eines realistischen Selbstverständnisses der Ecclesia catholica.

Graz *Winfried Gruber*

KÜNG HANS, *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. (878.) Piper, München 1978. Ln. DM 42,—.

Für das Gesamtverständnis des Buches ist der Untertitel nicht zu übersehen: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. — Es geht vor allem um Information und Orientierung über den heutigen Fragestand, um Antworten: „eindeutige, aber nicht fertige. Sie sollen zu einer freien Entscheidung herausfordern, pro oder contra..." (19) Zu einer Entscheidung für oder gegen Gott? Wie denn gegen, wo die Antwort des Buches doch heißt: „Ja, Gott existiert" (19)? Das aber gerade zeigt sich im Verlauf der Lektüre immer deutlicher: Intellektuelle Einsicht kann die existentielle Entscheidung nicht entlasten. Den Sprung über den Graben des Zweifels, aber auch über den der rationalen Gewißheit, muß jeder in eigener Verantwortung wagen. Das Buch versteht sich als Ergänzung von „Christ sein", „gewachsen aus dem Bedürfnis, die Gottesfrage zu vertiefen und die Auseinandersetzung mit Atheismus und Nihilismus gründlich durchzuführen" (876). Weit ausholende philosophiegeschichtliche Darstellungen — zurück bis zum Beginn der Neuzeit — dienen der systematischen Klärung der geschichtlichen Gottesproblematik und sollen im Vorfeld der Gottesfrage die Antwort vorbereiten.
In der Gottesfrage schwingt eine andere grundsätzliche Frage mit: Wo gibt es unerschütterliche Gewißheit? Küng will zunächst die neuzeitliche Problematik von Vernunft und Glauben klären: Er geht den Denkweg nach, der sich von der „Selbstgewißheit" des R. Descartes („cogito ergo sum") aus eröffnete. Ihm entgegengesetzt B. Pascal, bei dem sich die letzte Gewißheit auf das Credo der biblischen Botschaft gründet. Die dramatische Geschichte von Vernunft und Glaube in der Neuzeit führte zur Eliminierung Gottes aus Politik und Wissenschaft. Heute hingegen ist — zumindest in der wissenschaftstheoretischen Diskussion — gegen puren Rationalismus ein neuer Sinn für offene Rationalität festzustellen, d. h. auch ein besseres Verstehen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. K. formuliert in einer ersten „Zwischenbilanz" Thesen zur neuzeitlichen Rationalität, die zu Konsequenzen aus dem geänderten Weltbild für Philosophie und Theologie bzw. Kirche zwingen, zu einem kritisch-dialogischen Miteinander, wofür eine „radikale Kurskorrektur von Kirche und Theologie" Voraussetzung ist (143). Der schwere Vorwurf trifft christliche Theologie und Kirche, daß sie durch ihr Versagen den neuen Naturwissenschaften gegenüber die Entstehung des wissenschaftlichen und politischen Atheismus gefördert hätten (152).
Ein neues, d. h. ein neuzeitliches reflektiertes Gottesverständnis ist in der Philosophie Hegels gegeben. Hier vollendet sich die mit Descartes einsetzende epochale Entwicklung: Gott in der Welt — Gott in der Geschichte. K. ist immer bestrebt, auch die geistigen Beziehungen zu anderen Denkern mit ins Gespräch zu bringen, was in diesem schwierigen Hegelkapitel eine besondere Verstehenshilfe bedeutet — hier von Spinoza bis zu Teilhard de Chardin. Erst jetzt, nachdem das Verhältnis von Gott und Welt für unser heutiges Verstehen erklärt worden war, greift K. die zentrale Frage wieder auf: Existiert Gott? Damit wird die Auseinandersetzung mit dem Atheismus unvermeidlich. Die verschiedenen Gestalten des zunächst immer theoretischen Atheismus werden in einer langen, kritisch-konstruktiven Darstellung herausgearbeitet: Gott — eine Projektion des Menschen? (L. Feuerbach); eine interessenbedingte Vertröstung? (K. Marx); eine infantile Illusion? (S. Freud) In der auf dieses informative Kapitel folgenden „Zwischenbilanz" geht K. nachdrücklich auf den Zusammenhang zwischen Gottesfrage und Kirchenfrage, d. h. von Theorie und Praxis ein und will mit sehr konkreten Hinweisen zur „Kurskorrektur" aufrufen. Mit dem Nihilismus zieht Fr. Nietzsche die radikalste Konsequenz aus dem Atheismus und zeigt, was sich tatsächlich ändert, wenn Gott nicht existiert. Die einzige Alternative zum Nihilismus: Das Ja zur Wirklichkeit, getragen von einem „Grundvertrauen", das in jeder Lebenssituation immer wieder neu zu erwecken ist.
Die letzte und absolut unüberholbare Alternative zum Atheismus ist das Ja zu Gott. K. führt in diesem Zusammenhang in die Problematik der Gotteserkenntnis (durch die Vernunft: Vatikanum I; durch den Glauben: K. Barth) und des Gottesbeweises ein — alles im Blick auf die rationale Verantwortung des Glaubens heute. Die Wendung vom Gott der Philosophen zum Gott der Bibel erfolgt endgültig im „Ja zum christlichen Gott". Es ist das Schlußkapitel, das eigentlich die Summe der vorausgehenden Überlegungen einbringen müßte, das sich aber nun, gemessen an den weit ausholenden philosophischen Exkursen, irgendwie im Schatten der denkerischen Entwürfe, etwas isoliert und an den Rand gedrängt findet. In einigen Hinweisen auf den „Gott der nichtchristlichen Religionen" geht K. zunächst auf die Vielfalt religiöser Erfahrungen ein,

bevor er mit knappen Strichen den Gott der Offenbarung charakterisiert. Und schließlich: Der Gott Jesu Christi. In der Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Gott „erreicht die Gottesfrage ihre letzte Tiefe" (744). Auch das Buch hätte hier seine letzte Tiefe finden können. Wollte es doch gerade in der Frage nach der Gottessohnschaft Jesu das in „Christ sein" undeutlich gebliebene Christusbild nachzeichnen bzw. ergänzen. Es geht um die Frage der Präexistenz des Sohnes. K. versucht auch hier wieder eine Übersetzung der „Chiffre": Was bedeutet das alles für mich heute? Aber der Versuch, so redlich er gemeint sein mag und so heftig er gegen die Deutsche Bischofskonferenz verteidigt wird (855, Anm. 11), kann darüber nicht hinwegtäuschen, daß dabei eine wahre Gottessohnschaft „von Ewigkeit her" nicht mehr zur Sprache kommt. Fehlt damit der Antwort auf die Gottesfrage nicht doch eigentlich der tiefste Grund, der im Sein Gottes selbst gelegt ist?

Das soll aber nicht heißen, daß dadurch die Frage des Buches unbeantwortet bliebe. Es zeigt sich einmal mehr, wie sich nur im Verhältnis zum Gott-Menschen in Jesus, d. h. im Glauben, die Gottesfrage entscheiden läßt. Das großartige Panorama von Fragen und Antworten, wie es das Buch überzeugend entfaltet, vertieft auch diese fundamentale Erkenntnis des Christen.

Graz *Winfried Gruber*

GRESHAKE G. / LOHFINK G., *Bittgebet — Testfall des Glaubens.* (Grünewald-Reihe) (104.) Mainz 1978. Snolin DM 14,50.

Dieser Band vereinigt 6 Beiträge, zu denen eine zwischen A. Hertz, G. Lohfink und G. Greshake in der ThQ Tübingen (157/1977/7—42) geführte „Diskussion über das Bittgebet" Anlaß gab. Über diese Diskussion hinaus werden spezielle Fragen aufgegriffen, die das Bittgebet aufgibt. Nach einem viel zitierten Wort von W. Kasper ist das Gebet „der Ernstfall des christlichen Glaubens". Davon inspiriert, erklären die Hg. das Bittgebet als den „Ernstfall des Ernstfalls", und das Thema des 2. Beitrages von H. Schaller (Studentenpfarrer in Basel) wird zum Buchtitel: Das Bittgebet — ein Testfall des Glaubens.

Ein 1. Teil bringt die „Diskussion über das Bittgebet". A. Hertz OP (Lehrbeauftragter für Bildungsphilosophie an der Universität Frankfurt) konzentriert die vielschichtig erscheinende Problematik des Bittgebets auf den Zusammenhang mit der jeweils herrschenden Gottesvorstellung. Das spezifisch biblische dialogische Verhältnis von Gott und Mensch wird — wie auch Greshake (42) feststellt — nicht deutlich genug erkannt. — G. Lohfink unterstreicht vom NT her diese Grundtatsache und ergänzt sie durch die biblische Komponente der „Geschichtsmächtigkeit Gottes". — „Grundlagen einer Theologie des Bittgebetes" erarbeitet G. Greshake, wobei auch er auf den Zusammenhang von Bittgebet und Gottesfrage ausführlich eingeht, stellt wichtige Strukturen des biblischen Geschichtsverständnisses heraus und zeigt schließlich das Bittgebet als Teilnahme an der Todes- und Auferstehungserfahrung Christi.

Im 2. Teil werden spezielle Fragen aufgenommen: H. Schaller erwägt in seinem 1. Beitrag „Das Bittgebet und der Lauf der Welt" das Gebet als einen bewußtseinsändernden Faktor und verweist auf den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte als den eigentlichen Ort des sinnvollen Bittgebetes. „Thesen zum Wunderverständnis" (der Begriff „Wunder" wird hier doch etwas zu weit gefaßt) formuliert Th. Pröpper (Tübingen). In einem Schlußkapitel, das der Spiritualität des Gebetes dient, äußert sich nochmals H. Schaller in seinem für den Gesamttitel maßgebenden Aufsatz: Im Bitten vor Gott bekundet sich in Freiheit vollzogene Teilnahme am Gebet Christi. — Das kleine Buch weist überzeugend nach, wie sehr das Gebet ein Thema ist, „in welchem derzeit das Ganze des Glaubens und der Theologie entschieden wird" (7). Die Entscheidung wird demnach konkret von den Betern getroffen, die der Theologie wieder zu neuer spiritueller Tiefe verhelfen können.

Graz *Winfried Gruber*

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,—.

Mit dieser Dissertation (Würzburg 1977) beginnen die „Innsbrucker theologischen Studien", die von E. Coreth / W. Kern / H. Rotter herausgegeben werden. Diktion und Denkstil weisen die umfangreiche Monographie als für den Dogmatiker und Dogmengeschichtler aus. Nicht alle wissenschaftlich brennenden Anliegen können hier vorgestellt und beurteilt werden.

Im Ausgang des profangriechischen, frühjüdischen und vororigenisch-christlichen Befundes entwickelt L. die Vorstellungsinhalte von Eucharistie — als Wortgeschehen, als Kultspeise, als Opfer — und kann im Vergleich zu Origenes feststellen, wie sehr der Alexandriner der Tradition verhaftet ist und aus ihr lebt (62 f, 97, 214 ff). Die Aneignung erfolgt freilich unterschiedlich stark, in der auch neue Elemente Aufnahme finden (97 bis 148). Diese bindet sich an aus dem Platonismus entlehnten Denkkategorien, die das Gefüge seines theol. Denkens beträchtlich prägen: Das inkarnatorische Element seiner Christologie tritt zurück, die Logos-Lehre dominiert. Die Sakramentalität der Eucharistie bleibt verkürzt (348); die Realpräsenz

wird gegenüber der Gefahr der behaupteten Impanationslehre aufrechterhalten (347 ff). Die in seinem ganzen Denken auftretende Spiritualisierung übergreift auch die Eucharistielehre (217—338). Große Bedeutung mißt L. dem Terminus „Eulogie" bei, den er mit verwandten Begriffen zusammenstellt und abgrenzt (259—338).
Die nicht leicht zu lesende Untersuchung schließt mit einem kurzen Ausblick auf gegenwärtige Fragestellungen (Realpräsenz, Opfercharakter, Grundgestalt der Eucharistie) ab (345—352).

Köln *Helmut Moll*

SOZIALWISSENSCHAFT

INSTITUT FÜR FRIEDENSFORSCHUNG, *Christen und Marxisten im Friedensgespräch.* Materialien dreier wissenschaftlicher Symposien. (318.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 245.—, DM 42.—.

Die Kirche verkündet den neuen Frieden, den Frieden Christi, den die Welt nicht geben kann (Joh 14, 27); das ist ihr Auftrag von der ersten Stunde an. Damit ist auch das Verhältnis dieses Friedens zum Frieden in der Welt (und zum Weltfrieden), den die Welt sich selbst zu geben versucht und sich selbst wirken muß, angesprochen. Weiters stellt sich damit die Frage: Was können die Kirchen, die Christen, für diesen Frieden tun? Unter den verschiedenen Antworten, die auf diese Frage gegeben werden können, ist zu nennen: Die Kirchen haben die Friedensforschung und die Friedensgespräche der Menschen, die guten Willens sind, ernst zu nehmen.
Diesem Anliegen dient dieses Buch, das die Referate und Gesprächsprotokolle dreier wissenschaftlicher Symposien bietet. Damit ist auch ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten dokumentiert worden, das über 3 Perspektiven eines einzigen zentralen Themas, eben des Friedens als elementarsten Menschenanliegens, geführt wurde. Diese Perspektiven sind: Friedenssuche aus verschiedener weltanschaulicher Sicht; Mittel und Wege zur Lösung von Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung aus verschiedener weltanschaulicher Sicht; Weltanschauung und Frieden. Referenten waren die Professoren: Walter Hollitscher (Wien), Otto Kimminich (Regensburg), Nikolai Kowalski (Moskau), Juri Samoshkin (Moskau), Heinrich Schneider (Wien), Michail Simai (Budapest), Rudolf Weiler (Wien), Gustav A. Wetter (Rom). Dazu kommen noch ca. 20 Diskussionsbeiträge im 2. und 3. Teil.
Bei „Konfrontation der Ideen" sollte „Kooperation im Handeln" auf dem Gebiet des Friedens überlegt werden, so formulierten die Hg. ihre Erwartung. Bei allen grundlegenden Divergenzen scheint durch diese aufrichtigen Gespräche eine Atmosphäre des Verständnisses entstanden zu sein, in denen der Andersdenkende ernst genommen wurde, so daß die Teilnehmer „dem Kern der Dinge im Laufe dieser Gespräche immer näher gekommen" sind (W. Hollitscher in seinem Schlußwort, 304). — Es bleibt der Wunsch aller, die sich aus solch mühsamen Gesprächen zwischen Christen und Marxisten doch Erfolg erhoffen, daß nach den bei diesen Symposien empfohlenen „Grundregeln der Kooperation" (R. Weiler, 107) vor allem auf aktuellen Gebieten (102—106) diese Zusammenarbeit realisiert werde.

Linz *Walter Suk*

ERMECKE GUSTAV, *Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre.* (340.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1977. Snolin DM 15.80.

Als Festgabe zum 70. Geburtstag G. Ermeckes wurde „eine für sein Denken und Arbeiten charakteristische Auswahl" (12) aus seinem Schrifttum vorgelegt. Schwerpunkte dieser Beiträge sind: die christliche Gesellschaftslehre, das Naturrecht im Disput, die christliche Sozialethik als unentbehrliche und grundlegende Entscheidungshilfe, die Familienhaftigkeit des Menschen als Prinzip des sozialen Lebens; Fragen um das Verhältnis von Kirche — Staat — Gesellschaft, das Christliche in der Politik; Fragen des heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens wie die Mitbestimmung als soziale Kategorie, Leistungszwänge und Leistungsethos, Wertung und Organisation der Arbeit. (Das Schriftenverzeichnis umfaßt 20 Seiten.) Wäre bei jedem Artikel angegeben worden, wann und wo er veröffentlicht worden ist, so wäre leichter feststellbar gewesen, wie weit sich auch Stellungnahmen des „politischen Professors" (eine Bezeichnung, die ihm aufgrund seines vielfältigen Engagements in vielen Entscheidungsgremien „verliehen" worden ist) geändert haben oder nicht; auch ein Sachverzeichnis wäre für solch einen reizvollen Vergleich günstig gewesen.
Diese Auswahl (wie auch sein Lebenslauf) läßt erkennen, daß E. nicht nur ein profilierter Theologe und Sozialwissenschaftler ist, „der seine Herkunft aus scholastischer Überlieferung und strenger juridischer Ausbildung nirgendwo verleugnet" (so die Hg. in ihrem Geleitwort, S. 11), sondern auch ein Priester und Mensch, der sich den Problemen und Nöten der sozialen Praxis zutiefst verbunden weiß und seine Stimme — sei es gelegen, sei es ungelegen — erhebt. Im Bereich der „Katholischen Soziallehre" vertritt er eine bestimmte Richtung und unterscheidet sich von O. v. Nell-Breuning, von J. B. Metz u. a. So sieht z. B. E. das alles zusammenfassende Grundprinzip nicht im „Solidarismus", sondern in der Familienhaftigkeit und im „Familiarismus", der ihm *das* Ordnungsideal und Ordnungssystem zu sein scheint; darunter ist gemeint, daß die wesentlichen

Elemente der Familienhaftigkeit des Menschen analog in alle sozialen Bereiche zu tragen und in diesen zu leben sind.
Linz *Walter Suk*

RENDTORFF TRUTZ, *Politische Ethik und Christentum.* (Theol. Existenz heute, Nr. 200) (68.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 7.80.

Ausgangspunkt dieser komprimierten Schrift des evang. Theologen ist die beunruhigende Anhäufung von zerstörender, das Leben vernichtender Gewalt. Menschen wenden sie gegeneinander an, von Menschen wird sie erlitten. Manche sehen in ihr ein not-wendiges Mittel im Kampf für eine andere, bessere Welt und rechtfertigen den „Terrorismus als planmäßige Anwendung von Terror zur Erreichung politischer und sozialer Ziele" (65) im Namen der Freiheit, die sich nicht (mehr) als sich selbst bindend, sozialverantwortet und sozialpflichtig versteht. Die Auseinandersetzung mit diesem „Terrorismus als radikale Verweigerung der bürgerlichen Gesellschaft" (C. F. v. Weizsäcker) und den damit zusammenhängenden Fragen wie Macht, Gewalt, Autorität, Herrschaft ist ein Gebot „Theologischer Existenz heute", sie müssen dem sozialethischen Urteil unterworfen werden.

Die Schrift bemüht sich um unterscheidende Abgrenzungen in den Begriffen, „mit denen heute umgegangen wird und mit denen die Probleme beschrieben werden" (48). Darunter fallen auch Ausweitungen und Umformulierungen dieser Begriffe wie: Gegengewalt, strukturelle Gewalt, Änderungsgewalt, mit denen des öfteren Zwangsläufigkeiten von (revolutionärer) Gewalt und gesellschaftlichem Wandel behauptet wird. Diese zu durchbrechen, wäre entscheidende Aufgabe der politischen Parteien, die ja verschiedene Auffassungen integrieren, sie zu politischen Konzepten verdichten und damit auch die erprobte friedliche Alternative eines Machtwechsels darstellen. Die Christen (zugleich Staatsbürger), die christlichen Gemeinden und ihre Diakonie an Menschen und Gruppen im Schatten der Gesellschaft, der christliche Glaube überhaupt können einen unverzichtbaren Beitrag dadurch leisten, daß sie soziale Kommunikation fördern, denn „Gewalt tritt nicht selten dort auf, wo die Kommunikation innerhalb einer Gesellschaft abgebrochen oder verhindert worden ist" (61). Die politischen Parteien haben auch darauf zu achten, daß sie gute Mittel wählen, um ihre Ziele zu erreichen, denn die Wahl schlechter Mittel bringt schlechte Politik mit sich. „Sage mir, welche Mittel Du wählst, und ich sage Dir, was für Ziele Du hast" (42).

Alles in allem: diese Schrift trifft mitten hinein in die Krise der politischen Ethik und erhofft sich einiges vom politischen Handeln der Christen zur Lösung anstehender Fragen.
Linz *Walter Suk*

PASTORALTHEOLOGIE

AFFOLDERBACH MARTIN, *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel.* Analysen zur Bibelfrömmigkeit. (Praxis der Kirche, Nr. 26.) (274.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1977. Kart. DM 33,—.

Diese Dissertation (Bonn) befaßt sich in 5 Kap. eingehend mit der Krise der Bibelarbeit im evang. Raum und versucht zugleich eine Analyse der Bibelarbeit im Rahmen der evang. Jugendarbeit der letzten 30 Jahre. Der Leser bekommt einen optimalen Eindruck, wie formelle Bibelarbeit methodisch betrieben wurde, bzw. welche Funktion sie für den Jugendlichen hat und zugleich, was informelle Bibelarbeit im Zusammenhang mit der Tendenz zu offener Jugendarbeit für einen Stellenwert hat, welchen Sitz im Leben sie hat und wie sie methodisch durchgeführt werden kann. A. sieht in der Hinführung des Jugendlichen zur Bibelfrömmigkeit innerhalb einer „reflektierten Gruppe" die Möglichkeit, dadurch die Reflexionsfrömmigkeit zu erwecken, Situationen, Konflikte, Entfremdungen aufzudecken und zu benennen und die Wirklichkeit, in der die Jugend lebt, transparent zu machen.
Das Buch leistet einen ganz entscheidenden Beitrag zu einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit. Wer in irgendwelcher Weise mit Jugendlichen zu tun hat und dabei auf die Schwierigkeit stößt, mit ihnen konstruktive Bibelarbeit zu betreiben, dem wird angeraten, sich in diese Studie zu vertiefen, um daraus gewinnbringende Erkenntnisse zu schöpfen.
Linz *Karl Straßer*

SKYNNER ROBIN A. C., *Die Familie — Schicksal und Chance.* Handbuch der Familientherapie. (432.) Walter, Olten 1978. Ln. DM/sfr 68,—.

Weil die Familie den Menschen schicksalhaft prägt, ist man bei Störungen immer mehr dazu übergegangen, nicht nur den Symptomträger zu behandeln, sondern die Familie in den Beratungsprozeß bzw. in die Therapie einzubeziehen. Entgegen der Meinung von Fanatikern einer einzigen Methode verweist Vf. auf die Bedeutung, die auch weiterhin der Einzelberatung zukommt (173 f). Er versucht die bisher entwickelten Methoden der Familientherapie in ein System zu bringen und unterscheidet 3 Gruppen von Therapeuten, die „Leiter", die „reagierenden Analytiker" und die „Systempuristen". Sein eigenes Verfahren ist eine Kombination der beiden ersten Techniken. Als sein Grundprinzip formuliert S. „eine eindeutige Entsprechung zwischen sexuellen, ehelichen und familiären

Verhaltensmustern" (177). In den reichlichen Falldarstellungen wird seine Arbeitsweise deutlich, es zeigt sich allerdings auch die persönliche Begabung des Vf., die durch Studium nicht ersetzt werden kann.
Der Untertitel „Handbuch der Familientherapie" greift zu hoch. Eine umfassende Übersicht über die verschiedenen Schulen, ihre Interventionsarten, die philosophischen Grundlagen und ihre Vertreter ist aus dem Buch nicht zu gewinnen. Diese Feststellung soll seinen Wert nicht herabsetzen. Von der Lektüre werden jene Sozialarbeiter, Therapeuten und Berater profitieren, die schon mit Paaren oder Familien arbeiten. Der Verlag empfiehlt die Ausführungen des Psychiaters, der Leiter des Instituts für Familientherapie in London ist, auch Ärzten, Seelsorgern und Juristen. Ich möchte dazufügen: allen, die in Bildung und Pastoral mit Familien arbeiten. Besonders der 1. Teil bietet wichtige Einsichten. Allerdings sind Personen, die nicht mit Beratung oder Therapie zu tun haben, trotz der einfachen Sprache des Buches manchen Mißverständnissen ausgesetzt, z. B. als ob man durch die nichtverbale Kommunikation den Gesprächspartner gegen seinen Willen ganz durchschauen könnte (122). Erwähnenswerte Details, die Neues bringen: Die Phasen der Gruppenentwicklung parallel zur Individualreifung (46 ff), die Zusammenfassung heutiger Erkenntnisse zur Geschlechtsdifferenz (131 ff), die Rolle des Vaters bei der Loslösung des Kindes von der Mutter (148 und 184 f).
Linz *Bernhard Liss*

HEINEN WILHELM, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie.* (180.) Regensberg, Münster ²1978. Ppb. DM 14,80.

Bemerkenswert ist die Rückführung der vielfältigen menschlichen Beziehungen und auch der religiösen Entwicklung des Menschen auf die acht Grundgestalten: Mann, Frau, Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester. Damit wird die Bedeutung von Ehe und Familie klar herausgestellt. Das Buch wurde 1964 für Studierende der christlichen Sozialwissenschaften geschrieben und diente als Grundriß für eine Vorlesung über Ehe und Familie an der Universität Münster. Es fragt sich, ob eine unveränderte Neuauflage 1978 berechtigt ist. Die Aussagen sind für die Zeit, in der das II. Vatikanum noch im Gange war, beachtlich. Und vieles ist auch heute noch brauchbar (z. B. die Aussagen über die Notwendigkeit der Loslösung des Menschen von den Eltern). Vieles würde man aber heute differenzierter darstellen: Die Frage der konfessionsverschiedenen Ehe (50), die Aussagen über typisch Männliches und typisch Weibliches (bes. Kapitel IX und X), die Bezeichnung des finis primarius der Ehe (88), das Urteil über die Berufstätigkeit der Frau (116). Die Therapiemöglichkeiten werden nach dem heutigen Stand der Entwicklung nicht realistisch eingeschätzt (76). Die Aussagen über Bruder und Schwester verlangen eine Ergänzung durch den Begriff der Konkurrenz (105).
Linz *Bernhard Liss*

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.

Das Buch bringt die Ergebnisse eines Seminars für Referenten der Brautleutetage, das vom Institut für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Passau veranstaltet wurde. Den grundsätzlichen Aussagen über die heutige Situation der Ehe ist uneingeschränkt zuzustimmen. Auch die Gedanken über die Möglichkeiten der Kirche und die Konsequenzen aus den Erfahrungen der letzten 10 bis 15 Jahre treffen die Realität. Alles zielt auf länger dauernde Veranstaltungen mit begrenzter Teilnehmerzahl, wobei aktivierende Methoden einzusetzen sind. Solche Angebote gibt es fast in allen österreichischen Dözesen. Verglichen mit der Zahl der Brautleute ist aber die Zahl der Teilnehmer an diesen Intensivkursen gering. Das Problem liegt in der Motivation, denn nur eine freie Entscheidung für einen bestimmten Kurs ermöglicht die gewünschte Effektivität. Das Buch enthält eine Fülle erprobten Materials aus verschiedenen Diözesen für die Durchführung von teilnehmerzentrierten Intensivkursen. Allein schon diese Zusammenstellung rechtfertigt seine Herausgabe. Wer für die Weiterentwicklung einer pastoralen Strategie der Ehevorbereitung in irgendeinem Bereich der Kirche verantwortlich ist, sollte das Buch als Pflichtlektüre in die Hand bekommen. Nicht gemeint ist das Buch als Hilfe für die Durchführung der (wegen der Pflichtigkeit) auch in Zukunft nötigen Großveranstaltungen. Bei diesen sind methodische Hilfen zur Auflockerung möglich, z. B. der Fragebogen „Persönliche Standpunkte" (166 bis 168), oder die Interviewform (178), die in Linz entwickelt wurde. Dabei muß bedacht werden, daß vom „verpflichteten" Besucher Aktivität nur in beschränktem Maß erwartet werden kann. Das Buch ist auch eine Herausforderung für die Pastoral an der Basis, Brautleute für die anspruchsvolleren Veranstaltungen zu motivieren, die dann in vermehrter Zahl angeboten werden könnten.
Linz *Bernhard Liss*

ZULEHNER PAUL M., *Wie kommen wir aus der Krise?* Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen. (146.) Herder, Wien 1978. Kart. lam.

Einen „Schwanengesang in Zahlen" hat die Zeitschrift „profil" dieses Buch genannt. Tatsächlich lesen sich die Zahlen, anschaulich

in Graphiken dargestellt, wie ein Abschiedsbrief der Kirche in Österreich. Z. spricht von Verfall der Kirchlichkeit, von Verdunstung der Christlichkeit, von einer Notsituation der Kirche. Er wehrt sich aber entschieden und überzeugend, in der aufgezeigten Entwicklung einen „Genossen Trend" zu sehen, der unentrinnbar gegen die Kirche arbeitet. Er steht selbst in Gelassenheit dem aufregenden Zahlenmaterial gegenüber und gibt eine knappe und differenzierte Analyse der Ursachen. Allerdings erklärt er auch mit großem Ernst und Nachdruck: „Die Zukunft der Kirche in Österreich wird davon abhängen, ob es gelingt, auf den Wandel in der pastoralen Ausgangslage mit einem entschiedenen Wandel in der Pastoral zu reagieren" (65). Darin ist auch eine Warnung vor jeder Ideologisierung der Situation sowie vor jeder pastoralen Eigenbrötelei enthalten. Nur eine gemeinsam geplante und konsequente Pastoral, die sich aus einer Konfrontation des Auftrags mit der Situation ergibt, kann aus der Krise herausführen.
Das Buch kann wegen der Einfachheit der Sprache und der übersichtlichen Aufbereitung des sonst schwer lesbaren Zahlenmaterials jedem Laien empfohlen werden. Es ist wohl eine Pflichtlektüre für jeden Mitarbeiter im pastoralen Dienst. Es sollte überall bedacht und besprochen werden, wo Seelsorge geplant wird, in den Pfarren ebenso wie in den diözesanen Ämtern. Wenn die Zahlen auch nur aus Österreich stammen (mit einigen Vergleichszahlen aus der BRD), so dürften die Diagnose und die Vorschläge für eine pastorale Reaktion wohl nur geringer Korrekturen für die übrigen Länder des deutschen Sprachraumes bedürfen.
Linz *Wilhelm Zauner*

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.

Sch. versucht in diesem Buch etwas Großartiges: Der Leser wird nicht einfach mit abstrakter Gemeindetheologie vollgestopft, sondern darf ein Jahr einer Gemeinde miterleben. Der Titel drückt aus, daß Gemeinde eine Werkstatt ist, also mit Werden und Zukunft zu tun hat. Der Leser darf Einblick nehmen, wie Monat für Monat in der Eschborner Gemeinde gelebt wird, wie Baustein an Baustein gelegt wird zu einem Werk, das dem Leben und Reifungsprozeß dieser Gemeinde dienen soll: Ob es nun Gesprächskreise sind, Erfahrungen in Glaubenskursen, Podiumsdiskussionen, Gottesdienste und Aktionen verschiedener Art: alles trägt zur Auferbauung der Gemeinde bei.
Das Buch bringt eine ungemein große Fülle von Anregungen und Hilfen, aus einer toten Pfarrei eine lebendige Gemeinde erstehen zu lassen; es strahlt eine Freude aus, die ansteckend wirkt und zu neuen Schritten in der Pfarrarbeit ermutigt. Es ist geradezu für die eigene pastorale Tätigkeit erfrischend, den Weg, den Pfarrer Schulz mit seiner Gemeinde geht, „mitzuerleben", um daraus bereichert nach neuen Ansätzen in der eigenen Gemeinde zu suchen.
Linz *Karl Straßer*

ZULEHNER PAUL M., *Helft den Menschen leben.* Für ein neues Klima in der Pastoral. (96.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 9.80.

Dieses Büchlein, in lebensnaher und eindringlicher Sprache geschrieben, fordert heraus, regt zum Nachdenken an, macht Mut! Es zeigt Wege, wie ein geglücktes Leben und Arbeiten innerhalb der Kirche heute möglich ist. Wenn ich einen Titel für das Buch erfinden müßte, so würde er lauten: „Wider die lähmende Resignation in der Kirche". Z. formuliert in 6 Kap. einprägsam und theologisch sauber Zielvorstellungen für eine Seelsorge, die den Menschen wieder auf die Beine helfen kann und wie man selber als Seelsorger seine „berufliche Identität" findet. Ein Buch, das gerade durch seinen nüchternen Realismus zum pastoralen Handeln ermutigt und hinführt. Vor allem die Kap. „Lebenswissen Jesu", „Der pastorale Auftrag", sowie der Anhang „Fragmente einer Kultur ehelosen Lebens" zeugen von einer profunden Spiritualität des Autors selbst und vermögen den Leser auf einen Weg mitzunehmen, der ihn aufrüttelt und befreit. Das Buch empfiehlt sich bestens für jeden, der in irgendeiner Weise eine pastorale Aufgabe zu erfüllen hat, ob Bischof, Priester oder Laienmitarbeiter, weil es zur Besinnung einladet und zum „geistig-geistlichen Auftanken" führt.
Linz *Karl Straßer*

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

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

B. gibt eine gründliche Übersicht über die Problemgeschichte der RP. Es ist schade, daß sie ganz im evang. Bereich bleibt; der kath. Religionspädagoge findet sich erst im 2. Teil, wo die Wege vielfach gemeinsam werden. Nur die wichtigsten Leitlinien seien aufgegriffen.
Wer über RP schreibt, muß zuerst die Teilbegriffe klären: Was versteht man unter Religion? Welchen Anteil hat die Pädagogik am Fach? In der Geschichte der evang. RP ist Schleiermacher bestimmend, der Religion — als Antithese zur Aufklärung — einseitig in die Sphäre des Gefühls verlegte. Dann ist aber Religion nicht lehrbar. Was der Lehrer vermittelt (Meinungen und Lehrsätze), sind

nur die Schatten unserer religiösen Erregungen. Die Frage der Lehrbarkeit der Religion war aber durch die Institutionalisierung des Faches „RU" in den Schulen akut geworden. So kommt es zu einer Überlagerung der Katechetik durch die Pädagogik (durch Herbart und seine Schule und durch psychologische Strömungen). Allgemeine Pädagogik und Katechetik trafen sich in der Aufgabe, den Menschen zu einem sittlichen Wesen zu erziehen. Vermittlung der „Sittlichkeit" trat in den Mittelpunkt aller rp Bemühungen. In der liberalen Epoche des 19. Jh. traten die Anliegen der Kirche zurück, die biblischen Stoffe wurden oft sogar gestrichen.

In der Begegnung mit der wissenschaftlichen Pädagogik, der Psychologie Wundts und Diltheys profilierte sich die RP allmählich als Wissenschaft und setzte sich mit der sog. Reformpädagogik auseinander Es ging um das religiöse Erlebnis, um die Religiosität der Einzelpersönlichkeit. Kann diese im rationalen Prozeß des RU geweckt werden? Die Frage war berechtigt, weil bisher in einem falsch verstandenen RU „in sokratischer Luft" Religion vielfach erstickt war. Als Gegengewicht zum subjektiven Erlebnis wurde die Erziehung zum Wollen und zur Tat betont. Allerdings setzte sich der „Erlebnisunterricht" immer mehr durch. Die Lehrplankritik meldete sich: Nicht der Stoff könne Ziel des RU sein, sondern der religiöse Charakter des Schülers, obwohl man auch damals wußte, daß dieses Lehrziel nicht operationalisierbar sei. Die politische und soziale Frage traten auf den Plan.

Zu Beginn des 20. Jh. gab es massive Gegenströmungen gegen den RU. Man forderte einen neutralen Moralunterricht, der allerdings immer vor dem unlösbaren Problem steht, woher er seine Richtlinien nehmen soll, wenn die Theologie ausgeschaltet wird. Eine Sperre für die RP brachte die „Dialektische Theologie" mit ihrer These, daß Gottes Wort verkündet werden müsse; man könne es nicht psychologisieren und methodisieren. Gott selber führe den Menschen durch sein Wort in die Begegnung mit der Wahrheit. Hier zeigen sich übrigens ganz interessante Parallelen zur kath. kerygmatischen RP, die auch meinte, daß Christus selber durch den Religionslehrer spreche, so daß die Methode sich erübrige. Die Machtergreifung des Nationalsozialismus und die damit verbundene Abschaffung des schulischen RU führte zu einer rein kirchlichen Katechese. Nach der Erlangung der Freiheit meinte man, in diesen Bahnen weiterfahren zu können. Daher die Forderung: „Evangelische Unterweisung — nie wieder RU!" Der Dialog mit der profanen Pädagogik wurde kaum aufgenommen.

Es folgen Programmpunkte, die wir auch in der kath. RP der jüngsten Vergangenheit gehört haben. Als Korrektur für die bisherige „evang. Unterweisung" wurde ein „hermeneutischer RU" gefordert: Nach ihm hat die Schule die Aufgabe, den Heranwachsenden auf Grund der Tradition zur Frage nach sich selbst zu führen; dabei könne aber das Christentum nicht ausgeklammert werden. Christliche Tradition muß aber im RU unter Indienstnahme der Ergebnisse exegetischer Forschung ausgelegt und kritisch erörtert werden. Der allenthalben entbrannte Kampf um den RU in der Schule führte eine starke empirische Wende der RP herbei. Nun gehen kath. und evang. Religionspädagogen gemeinsam. Es genügt, die Stichwörter anzugeben: RU als Religionskunde, Verkündigung und Information, problemorientierter RU, lernzielorientierter RU, sozialisationsbegleitender RU, RU als Therapie (mit linker Schlagseite: Der Mensch unserer Gesellschaftsordnung sei autoritätsfixiert und -gestört. Daher sei oberstes Gebot, Barrieren und Ängste abzubauen, die gerade Kirchen und religiöse Traditionen aufgebaut hätten). Zum Schluß sei doch noch hingewiesen auf den Versuch des Vf., RP von Katechetik abzugrenzen, was noch nicht befriedigend gelungen ist. Das nicht unwidersprochen gebliebene Modell von Halbfas lautet: RP ist eine religionswissenschaftliche und pädagogische, nicht aber eine theol. Disziplin. Der Katechetik hingegen eignet ein betont kirchlicher Charakter, sie ist eine theol. Wissenschaft. Nach Exeler müsse man davon ausgehen, daß der RU den Schüler in einem bestimmten Alter zum Adressaten habe, während sich die kirchliche Katechese auf jeden Menschen, auch auf die Erwachsenen, beziehe. Die RP ist dann in einem umgreifenden Sinn Theorie der „Erziehung zur Religiosität".

Ein abschließendes Urteil: Das Buch ist auch für einen kath. Religionspädagogen sehr informativ, er müßte aber zur Ergänzung H. Schillings „Grundlagen der Religionspädagogik" und/oder Erich Feifels (Hg.) „Handbuch der Religionspädagogik" lesen.

Linz *Sylvester Birngruber*

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

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.—.

Da viele Kinder ohne oder nur mit wenigen religiösen Erlebnissen in den RU kommen, hat dieser nicht bloß intellektuell Wahrheiten zu vermitteln, sondern Erlebnisse aufzubauen, die zum Glauben führen. Dafür Hilfen anzubieten, hat sich O. mit seinem Arbeitsteam als Aufgabe gestellt.

Das Modell 14 „Kräfteschulung" zeigt, worum es geht: Wissen über Liebe gerantiert noch nicht Lieben, Wissen um Ehrfurcht vor dem Leben nicht den Schutz des Schwachen

usf. Aus verschiedenen Begegnungen und Erlebnissen soll das Kind lernen, sein Verhalten selber aufzubauen. Wir machen den Fehler, nur sprachlich zu artikulieren, was wir vermitteln wollen, ohne es wirklich zu wecken. Kräfteschulung will Fähigkeiten einüben. Entscheidend sind die Erlebnisse, die vermittelt werden müssen. Das eigentlich Religiöse und Christliche kommt dabei nicht zu kurz: Alles Irdische ist Gleichnis für das Göttliche und kann für dieses transparent werden. Wir überspringen oft die Verankerung im Irdischen und gehen vorschnell auf das Göttliche los. So bauen wir einen Stock zu hoch, das Kind hat kein Erlebnisfundament und bleibt von der christlichen Wahrheit unberührt. Erlebnisgestalten können nach verschiedenen Qualitäten hin entwickelt werden: Es kann das Samenkorn Bild sein für alles, was in uns schlummert, für eine lange Zeit des Wartens auf die Frucht, auch für das Sterben, für das Sichverzehren, damit hindurch vielfältige Frucht ersteht.

Gewisse Handlungsformen müssen immer wieder neu eingeübt werden, daß sie sich dem Kind unauslöschlich einprägen: Der Weg von der Erlebnisgestalt Brot zur Eucharistie wird zu vorschnell gegangen. Die Kräfteschulung ist für jedes Kind wichtig, daß es dann selber Handlungen planen und durchführen kann. So werden Hemmungen und Barrieren abgebaut, die die Identitätsfindung behindern. O. behandelt einige grundlegende Kräfte: Ehrfurcht und tolerantes Handeln, Dankbarkeit zeigen und dankbar handeln, Vertrauen und Ehrfurcht haben, Mitleid und Mitfühlen, Lob und Freude sichtbar machen, Staunen zum Ausdruck bringen usw. Im 2. Teil des Buches werden diese Kräfte in Unterrichtsbeispielen entwickelt. Der religiöse und glaubensmäßige Aspekt dieser Kräfteschulung kommt nicht zu kurz, und so werden dem Kind Hilfen gegeben, daß es lernt, mit Gott zu leben.

Welche Beziehung kann diese Kräfteschulung zum Lehrplan haben? Sie kann auf keinen Fall vorgeplant sein, denn da würden die Situationen für die Schüler im allgemeinen und im besonderen nicht berücksichtigt. Hier muß der Lehrer so viel Spielraum haben, daß er weiß, was gerade für seine Schüler nottut.

Das Modell 16 ergänzt Modell 14, das die Eltern mit dem modernen RU vertraut machen will. Der Vorwurf, „im RU werde über alles, nur nicht über Gott geredet", wird widerlegt und gezeigt, daß der RU beim Alltag der Kinder, bei ihren Erfahrungen ansetzen soll, damit ein Anknüpfungspunkt für das Religiöse, für die Begegnung mit Gott, gefunden werden kann. Für diesen RU will E. Peter in 22 Briefen die Eltern gewinnen und die Informationslücke zwischen RU und Elternhaus schließen und den modernen Unterricht für dieses verständlich machen. Die Briefe geben einen Einblick in das zentrale Thema der kommenden Stunden, aufgefächert nach Lektionszielen: Was man z. B. mit den Erlebnisgestalten „Stein", „Wasser", „Sonnenblume" an religiösen Inhalten entfalten kann. Das Buch enthält die gesammelten Briefe und dazu Skizzen der einzelnen Lektionen, die mit dem Verlauf des Kirchenjahres übereinstimmen und für eine erste Schulstufe gedacht sind. Der Bildungsplan für den RU wird in den drei Bereichen entfaltet: Kräfteschulung, Beziehungen schaffen, Haltungen einüben. Die Hg. betonen, daß die Lektionen nicht sklavisch nachgemacht werden sollen. Kennzeichnend für die methodische Arbeit ist, daß nicht bloß intellektuelles Wissen vermittelt wird, sondern daß durch Musik, Malen, Spiel und Tanz Erlebnisse zum Thema geschaffen werden.
Beide Modelle, 14 und 16, müßte jeder Religionslehrer gut verarbeiten, bevor er in eine Klasse geht. Wie alle Oser-Modelle können auch diese jedem, der mit RU zu tun hat, sehr empfohlen werden.

Linz *Sylvester Birngruber*

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.

Die deutsche Synode hat als Ziel des RU herausgestellt, dem Schüler nicht nur die Antworten des Glaubens zu vermitteln, sondern ihm auch Antwort zu geben auf Situationen und Erfahrungen, die zur Sinndeutung herausfordern, wie z. B. Zeugung — Geburt, Tod — Hoffnung, Liebe — Freundschaft, Angst — Glück, Schuld — Vergebung usw. Sch. hat 400 Schülern der Sekundarstufe II (unsere Oberstufe der AHS) Stichwortlisten mit 120 Begriffen vorgelegt, mit der Bitte, die für sie interessantesten anzukreuzen. Von den 22 im Synodentext angeführten Begriffen wurden 14 besonders hervorgehoben.
Weil die Lehrer vielfach in Behandlung solcher Themen nicht die entsprechenden Unterlagen zur Hand haben, hat Sch. 45 Themen für den RU der Sekundarstufe II zusammengestellt. Dazu bringt er jeweils Schülerzitate, Pressenotizen, Kontrasttexte (religiöser und profaner Art), eine kurze Prosageschichte, passende Schallplatten werden genannt, und ein Kurzkommentar versucht, die einzelnen Texte und Medien miteinander ins Spiel zu bringen. Dabei wird keine Gängelung des Lehrers beabsichtigt, sondern nur vorgesehen, daß er mit dem vorgeschlagenen Material nicht allein gelassen wird. Hinweise für weitere Literatur werden gegeben, außerdem Schülerbücher genannt, in denen das betreffende Stichwort schon behandelt wurde.

Eine Übersicht zeigt, daß es sich hier um ein sehr brauchbares Arbeitsbuch handelt, das man in der Hand eines jeden Religionslehrers wünschte. Wenn auch eine vertiefte Behandlung der Themen erst in der Oberstufe der AHS möglich sein wird, werden doch solche Themen in den Abschlußklassen der Hauptschule und ähnlicher Lehrgänge von den Schülern selbst gefordert werden und dann auch möglich sein. Es handelt sich hier ja um kein Lehrbuch, dessen Themen der Reihe nach durchgearbeitet werden müßten, sondern eher um ein Arbeitsbuch, nach dem man greift, wenn die Situation es fordert. Das Schülerheft enthält jeweils nur die Kurzgeschichte. Bei der jetzigen Art der Schulbuchaktion in Österreich dürfte es schwierig sein, dieses Heft jedem Schüler in die Hand zu geben. Der Lehrer wird aber auch hier einen Ausweg finden.

Linz *Sylvester Birngruber*

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.

L. hat sich schon seit langem als fleißiger Transformator der Bibelwissenschaft in die homiletische und katechetische Praxis erwiesen. Das vierbändige Werkbuch zur Bibel dient dem gleichen Zweck. Es bringt die neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse zu den einschlägigen Bibelfragen, zugleich einen gediegenen geschichtlichen Überblick über den „background", aus dem heraus die einzelnen Bücher der Hl. Schrift erwachsen sind. Bd. 1 erörtert alle Fragen, die zum Verstehen des AT notwendig sind: u. a. die Lebens- und Denkweisen der altorientalischen Menschen, die Literaturarten im AT und eine Darstellung der mit dem Pentateuch zusammenhängenden Fragen. Die „biblische Urgeschichte" wird behandelt, u. zw. auch die einzelnen Themen gesondert, mit den jeweiligen rp Verwendungsmöglichkeiten in der Elementar-, Primar- und Sekundarstufe I und II. Genauso wird auch die Patriarchengeschichte vorgelegt, die Mosesgestalt beleuchtet, Paschafest, Auszug und die Epoche der Landnahme und der Stammesverbände. Die Königszeit Saul, David und Salomo beschließt Bd. 1. Bd. 2 umfaßt die atl Geschichte von der Spaltung des salomonischen Großreiches bis zum Beginn des NT. Den größten Teil des Bd. nimmt die Darstellung der Prophetenzeit ein, die neben dem Prophetismus in Israel allgemein auch die einzelnen Propheten behandelt, verbunden mit Lehr- und Lernzielen der einzelnen Schulstufen. Sehr ausführlich wird die Exilszeit besprochen, geschichtlich und literarisch; die Identitätskrise und Konstituierung des nachexilischen Judentums beschließt den Bd.

Bd. 3 stellt zuerst die ntl Epoche dar mit den einzelnen religiösen Gruppen des damaligen Judentums. Daran schließen sich die Fragen um das Leben und die Geschichtlichkeit der Person Jesu. Der Graben zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des NT wird gezeigt, sowie die Intentionen der evangeliarischen Christusverkündigung. Der 2. Teil behandelt die Theologie des Apostels Paulus und die gesamten ntl Briefe, jeweils nach 3 Gesichtspunkten: 1. Entstehungszeit, Verfasser und Adressaten. 2. Gliederung. 3. Seelsorgliches Anliegen. Bd. 4 bespricht die Evangelien, u. zw.: Quellschriften (Logienquelle!), Verfasserfragen, Sprache, die darin gebotene Christologie, das Kirchenverständnis und die rp Bezüge. Darauf folgen die Apg und die Apk, jeweils mit den einschlägigen exegetischen und rp Fragen.
Die Sprache ist leicht verständlich, angenehm zu lesen und gibt doch eine gediegene Einführung in die jeweiligen Bibelfragen. Die 4 Werkbücher werden den Seelsorgern, Katecheten und Studierenden der Theologie und der RP sowie den Referenten der religiösen Erwachsenenbildung eine hilfreiche Handhabe sein, wenn sie sich über irgendeine Frage der Bibel kurz, aber doch verläßlich orientieren wollen.

Linz *Sylvester Birngruber*

KORHERR EDGAR JOSEF (Hg.), *Ja zum Religionsunterricht.* (Botschaft und Lehre, Bd. 13) (165.) Styria, Graz 1978. Kart. lam. S 148.—, DM 19.80.

Dieser Tagungsbericht bringt die Vorträge und Diskussionsbeiträge der Katechetentagung in Graz (April 1977). Es ging nicht um irgendwelche Detailfragen didaktischer, methodischer oder theologischer Art, sondern um das tragende Fundament, um die rechtliche, schulpädagogische und theologische Begründung des RU.
A. Kolb behandelt unter dem Titel „Anthropologie — Gesellschaft — Religion" die grundsätzliche und unverzichtbare Bedeutung des Religiösen für Mensch und Gesellschaft und entwickelt daraus Leitlinien für eine zeitnahe Gestaltung des RU. *A. Mitterbacher* konkretisiert in seinem Referat „Religion in der Schule" die angezielte Thematik auf den Bildungs- und Erziehungsbereich der Schule, klärt den mißdeuteten Ideologiebegriff und grenzt ihn in bezug auf die religiöse Unterweisung ab. *H. Schnizer* umreißt „Juristische Perspektiven des Verhältnisses von Kirche und Staat" und versucht trotz des schwierigen Fragenkomplexes gültige Richtlinien zu entwickeln. *E. J. Korherr* behandelt in verständlicher und überzeugender Form das Thema „Der Religionsunterricht als

Bildungsfaktor". In diesem sehr ausführlichen Referat werden den Religionslehrern klärende und weiterführende Gedanken sowohl für eine zutreffende Selbstbeurteilung der katechetischen Tätigkeit als auch für die Diskussion mit Andersdenkenden angeboten. *L. Städtler* bringt beherzigenswerte Überlegungen zum Themenkreis „Der RU im kirchlichen Selbstverständnis". Abgeschlossen wird die Publikation mit einer Stellungnahme von Politikern aller drei im Parlament vertretenen Parteien sowie einem Nachwort des früheren Unterrichtsministers *Th. Piffl-Perčević* zur Frage „Religionsunterricht und Elternrecht".
In Anbetracht der für die Zukunft bedeutsamen Auseinandersetzung über Sinn und Berechtigung des schulischen RU ist dieser informative Tagungsbericht allen Religionslehrern und den für den RU Verantwortlichen sehr zu empfehlen, ja gewissermaßen als Pflichtlektüre einzustufen.
Linz *Franz Huemer*

BERG HORST KLAUS, *Lernziel: Schülerinteresse.* Zur Praxis der Motivation im Religionsunterricht. (244.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1977. Paperback DM 25.50.

Wie kann man Schüler zum Mitlernen und Mittun im RU bewegen? Welche Kategorien und konkrete Formen der Lernmotivation stehen dem Religionslehrer zur Verfügung? Wie kann vermieden werden, daß Schüler sich nicht bezüglich ihrer konkreten Erwartungen an den RU frustriert fühlen und daher ihr Arbeitsinteresse verlieren? Diese und ähnliche Fragen werden sowohl theoretisch wie auch praktisch mittels ausgeführter Beispiele beantwortet.
Von vielen didaktisch-methodisch orientierten Fachbüchern unterscheidet sich dieser Bd. vor allem darin, daß er sich ausschließlich dem ersten und entscheidenden Schritt der Unterrichtsgestaltung zuwendet — der Lernmotivation der Schüler. Ist diese nicht oder nur unzureichend vorhanden, droht jeder noch so gut geplante Unterricht ins Leere zu gehen. Sie ist also das Sprungbrett für unterrichtliche Wirksamkeit. Angesichts dieser kaum überschätzbaren Bedeutung der Motivation ist es B. zu danken, daß er diesen Fragenkreis gründlich und kritisch durchleuchtet und für die Unterrichtspraxis nützliche Hinweise gibt. Er behandelt u. a. die unterrichtlichen Vorgaben, Rollenspiel, Szene und Anspiel, Mitplanung des Unterrichts durch Schüler (eine sehr verheißungsvolle und zugleich noch wenig genützte Motivationsbasis) und bringt schließlich auch das „religionspädagogische Rhinozerus" zur Darstellung, das hier zwar absichtlich nicht näher beschrieben, auf das jedoch — interesseweckend — hingewiesen wird.
Der Lehrer, der dieses Buch nicht bloß überfliegt, sondern durcharbeitet, wird zweifellos großen Gewinn für seine Unterrichtspraxis erzielen — eben dadurch, daß er mehr als bisher seine Schüler für den Unterricht zu interessieren und für die Mitarbeit zu aktivieren vermag.
Linz *Franz Huemer*

SCHULZ HEINZ MANFRED und elf Kinder seiner Gemeinde, *Wie wir den Glauben als Freude erleben.* Das Kinderbuch zu „Was macht Gott den ganzen Tag?". Mit 33 vierfarbigen Kinderzeichnungen. (92.) Grünewald, Mainz 1978. Paperback DM 17.50.

Der im Untertitel vermerkte religiöse Erziehungsbehelf für die Hand der Eltern und sonstiger Erzieher ist 1977 bereits in 8. Aufl. erschienen. Theologische Güte und kindbezogene Darstellung machen die rasche Verbreitung erklärlich. Es ist daher begrüßenswert, daß nun auch das dazugehörige Lese- und Bilderbuch für die Kinder herausgegeben wurde. Es ist Sch. recht gut gelungen, eine Synthese zwischen theologischer Korrektheit und altersgemäßer Ausdrucksform zu finden. Allerdings wird man bei manchen strittigen Themen die inhaltlichen Akzente auch anders setzen können (z. B. die erzählende Darlegung über den Schutzengel).

Ein Blick in „Kunst und Kirche",

Heft 4/1978, das dem Thema „Transzendenz in der Kunst heute" gewidmet ist, führt zur Begegnung mit Künstlern, deren Werk exemplarisch für das Thema steht: Arnulf Rainer, Johannes Schreiter, Alfred Hrdlicka und Louise Nevelson. Das reich bebilderte Heft bietet dem Leser einen Einblick in die augenblickliche Situation der Kunst, bis hin zu Tendenzen, die in Ausstellungen und Aktionen der jüngsten Zeit sichtbar geworden sind: Bernd Schmid-Zelger, Herbert Falken, Joseph Beuys, Anne und Patrick Poirier, Jochen Gerz. In jeder Buchhandlung zum Preis von S 78.–/ DM 12.– erhältlich.

Die zu den einzelnen Glaubenserzählungen eigens von Kindern erstellten bunten Zeichnungen vermögen überdies Interesse und Phantasie der kindlichen Leser zu wecken und ermöglichen auch auf diesem Weg ein fruchtbares Gespräch mit Eltern und Erziehern.

Linz *Franz Huemer*

MÜLLER JOSEF, *Kinder lernen beten.* (67.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 8.80.

M. gibt in dem schmalen aber inhaltsreichen Bändchen den Eltern eine dankenswerte Hilfe für die Gebetserziehung ihrer vorschulpflichtigen Kinder. Zunächst behandelt er die grundlegende Frage nach der zutreffenden Gottesvorstellung, die jeglicher Gebetserziehung vorgeordnet ist. Sodann kommt er auf die erzieherische Bedeutung des Gebetes der Kinder mit den Eltern zu sprechen, wobei er besonders die so maßgebenden Möglichkeiten des Abschauens, Miterlebens und Mittuns hervorhebt. Überzeugend weist er auf die humanen Erfahrungen hin, die dem Kinde ermöglicht und erschlossen werden müssen, damit der Akt des Betens gelingen kann.

Den größten Raum nehmen aber die praktischen Fragen der Gebetserziehung ein: Gewohnheit oder Freiheit des Betens, Bibel und Gebet, die einzelnen Gebetsarten im Hinblick auf die jeweiligen Altersstufen, formuliertes und spontanes Beten, Beurteilung und Verwendung von Kindergebetbüchern u. ä. Das Wertvolle dieser Handreichung scheint mir vor allem darin zu liegen: mit einer Gruppe von Eltern hat M. die verschiedenen Vorschläge erarbeitet und erprobt — das Ergebnis besteht nicht nur in gültigen Richtlinien, sondern vor allem in detaillierten praktischen Hilfen für die Gebetserziehung der Kinder.

Linz *Franz Huemer*

STEINER JOSEF (Hg.), *Auf die Kommunion vorbereiten.* (71.); *Meine Vorbereitung auf die Kommunion* (Kommunionalbum für Kinder). (32.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 9.80 u. 4.80.

An Kommunionvorbereitungshilfen ist kein Mangel zu verzeichnen. Dadurch ist die Wahlmöglichkeit gegeben innerhalb der verschiedenen theol. Konzeptionen und didaktischen Einführungsstufen. Bei den von St. hg. Behelfen liegen die Vorzüge vornehmlich darin, daß die 8 Lehreinheiten eine für Kommunionhelfer wie Kommunionkinder sehr leicht überschaubare Struktur aufweisen. Jede Einheit umfaßt 3 Aufbauteile: eine Jesuserzählung — die ihr entsprechende Meßerklärung — und die daraus resultierende Kommunionvorbereitung, die zum praktischen Vollzug der Messe hinführen soll. Vermissen wird man in diesem Behelf fast durchwegs eine anthropologische Grundlegung und den damit verbundenen Alltagsbezug. Die RP hat wohl längst hinreichend klar gemacht, daß auch schon bei Erstkommunionkindern die Liebe zu Jesus ohne die gleichzeitig zu aktivierende Liebe zu den Mitmenschen einseitig und auch bald unwahr wird.

Gott einlassen. Zur Vorbereitung auf die Sakramente der Eucharistie und der Buße. (32.) Auer, Donauwörth 1974.

Dieser für die Kinder bestimmte Einführungsbehelf unterscheidet sich vom oben genannten u. a. in folgenden Punkten: Er ist wesentlich anspruchsvoller und herber in Wort und Bild gehalten; die anthropologische Ausrichtung kommt einigermaßen stark zur Geltung; der Alltags- und Sozialbezug wird deutlich herausgehoben; eine kurze Einführung zum Empfang des Bußsakramentes ist dem Kommunionteil angeschlossen; die Bebilderung beschränkt sich zwar auf Schwarzweiß-Fotos, die aber zumeist der Erfahrungswelt der Kinder entnommen sind. Ein dazugehöriger Behelf für die Eltern oder Kommunionmütter wäre wünschenswert.

Linz *Franz Huemer*

ELISABETH VON DER LIETH (Hg.), *Wissensvermittlung ohne Erziehung?* Zur Schulmisere. (79.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978. DM 11.80.

Das Buch gibt die Referate wieder, die auf einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern 1977 in Nürnberg gehalten wurden. Herkömmliche Erklärungsmuster wie Pubertätskrise und Generationskonflikt reichen zur Erklärung der Schulmisere nicht mehr aus. Was wurde falsch gemacht, daß wir statt einer Jugend, die dankbar die angebotenen Chancen nutzt, eine Jugend haben, die verdrossen, anspruchsvoll und aggressiv ist? Dieser Frage gehen die vier Referenten in ihren Beiträgen nach.

Felix Messerschmied (München) gibt Einblick in die Tendenzen, Entwicklungen und Experimente im Schul- und Bildungswesen während der letzten 20 Jahre. *Marian Heitger* (Wien) macht für die Fehlentwicklung an den Schulen vor allem lerntheoretische und lernpsychologische Strömungen verantwortlich, die das Subjektsein des Lernenden vernachlässigen. *Eckard König* (Paderborn) unterzieht die gegenwärtigen Lehrpläne einer scharfen Kritik und zeigt auf, daß die Wissenschaftsorientierung zu Lasten des Erzieherischen in der Schule geht. *Elisabeth von der Lieth* (Hamburg) entfaltet die Problematik des Erziehungsdefizits aus der Sicht der Lehrer, die sich heute vielfältigen Erwartungen und Anforderungen ausgesetzt sehen. Die Referenten sind sich in der These einig, die Schule habe sich in den letzten Jahren zu schnell bereitgefunden, ihre Erziehungsaufgabe zugunsten einer Lehr- und Lerntechno-

logie bloßer Wissensvermittlung aufzugeben. Eine Schule aber, die weithin ihren Erziehungsauftrag nicht mehr wahrnimmt und ausschließlich in Wissensvermittlung flüchtet, muß sich fragen lassen, ob sie dem jungen Menschen wirklich dient oder aber zu einem Instrument politischer Ideologien und zu einem Experimentierfeld pädagogischer Theorien degradiert ist.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

WEISS ANTON (Hg.), *Katechesen zum Gotteslob.* Bd. 2: für das 9.—12. Schuljahr. (190.) Styria, Graz 1978. Kart. S 198.—, DM 27.—.

Wie Bd. 1 (5.—9. Schuljahr) bringt auch Bd. 2 ausgearbeitete Katechesen zu einzelnen Liedern aus „Gotteslob" („GL"). Daß nicht alle gleich gut erarbeitet sind, liegt in der Natur der Sache. Zum Großteil sind die Anregungen gut und brauchbar, manchmal aber scheint der Boden der Wirklichkeit etwas verlassen worden zu sein. So werden bei Nr. 715 „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" als zu verwendende Medien vorgeschlagen: AT, NT, „GL", Dia-Projektor, Tonband-Aufnahmegerät, Lichtbilder und künstlerische Darstellungen einzelner Inhalte. Für diese eine Stunde ist dreimal Gruppenarbeit vorgesehen. Dreimal Diskussion zu verschiedenen Themen, dazu noch „erarbeitende Rundgespräche", Überlegungen zur Möglichkeit der fotografischen Darstellung und abschließend meditierendes Hören der Tonbandaufnahme, die während der Stunde vom Lied gemacht wurde. Zwischendurch soll der Lehrer noch einen Überblick geben über die Geschichte Israels als „Geschichte des Heils" und sing-technisch den Psalmengesang erarbeiten. Man fragt sich nur, wie lang so eine Stunde sein müßte!
Der Großteil der Vorschläge ist aber sehr brauchbar und wird sicher eine gute Hilfe sein zur Erreichung des Zieles, das sich Hg. gesteckt hat: Überwindung des einseitigen Intellektualisierens, Mut zu machen zum Beten, Singen und Meditieren mit Jugendlichen, um wichtige Glaubensinhalte emotionell zu verankern.

Linz *Johann Bergsmann*

LITURGIK

AUF DER MAUR H. J., *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand.* Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. (XXI u. 645.) Brill, Leiden 1977. Ln. Gld. 164.—.

Die Liturgiereform hat uns nicht nur die quantitativ vermehrten und qualitativ in der Weise ausgewählten Lektionare gebracht, daß alle wichtigsten Verkündigungsinhalte im Laufe der Zeit dem christlichen Volk vorgetragen werden, sondern auch dem Psalmengesang — als Graduale oder Antwortpsalm und als Prozessionsgesänge — wieder den ursprünglichen Charakter des Lobgesangs und der Meditation über Gottes verkündete Heilstaten zurückgegeben. Um das Volk zu erreichen, müssen die Psalmen nun auch spirituell neu erschlossen werden; das kann aber letztlich nicht geschehen ohne eine vertiefte Besinnung auf die Tradition der Psalmenexegese. Den fundamentalen Schritt tat da die ntl und frühchristliche Gemeinde, die den atl Psalter als ihr eigenes Gesangbuch rezipierte und dieses Buch damit einer langen christlichen Traditionskette bis auf unsere Zeit übergab. Diese dauernd neue christliche „relecture" atl poetischer Stücke ist nicht nur für den Liturgen, sondern darüber hinaus für die Patrologie, für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit und Liturgiepastoral, der Dogmenentwicklung, der Hermeneutik und auch für die christliche Kunst und Archäologie von größtem Interesse.
Vf. wählt in seiner Habilitations-Schrift (Trier) aus dieser Tradition die Entwicklungsstufe unter Ambrosius von Mailand aus. Das Ende des 4. Jh. eignet sich für seine Untersuchung ganz besonders, weil die Psalmenverwendung im Kult gerade in dieser Epoche allergrößte Bedeutung erlangte, aber auch eine eigenständige westliche Theologie entstand, die dann in Augustinus einen ersten Höhepunkt erreichte. Dieser Eigenstand entwickelte sich in der Fortführung einiger abendländischer Ansätze (etwa unter Hilarius und Hieronymus), besonders aber in der Übernahme östlicher Theologen (Eusebius, Athanasius, Didymus, Basilius u. a.), vor allem des Origenes. Die Psalmenexegese des Ambrosius belegt besonders schön und deutlich die Art der Übernahme und Amalgamisierung.
Einleitend skizziert Vf. die Problemlage, den gegenwärtigen Forschungs- und Erkenntnisstand der frühchristlichen Psalmeninterpretation und die literargeschichtlichen Vorfragen (Textgruppen, Überlieferung, Datierung, Adressaten, Weise der ambrosianischen Exegese). Daran schließt sich als I. Hauptteil eine Analyse der Psalmendeutung des Ambrosius an, wie sie uns in der Explanatio psalmorum XII, in der Expositio des Ps. 118 und in anderen kürzeren Psalmenerklärungen oder verstreuten Zitaten erhebbar ist. Methodisch ist es dabei von größtem Interesse, daß vorweg der atl Sinn als Hintergrund der Deutung des Ambrosius beigegeben ist, wovor sich der spezifische christliche Sinn besonders klar abhebt. Der II. Hauptteil hat dann die Aufgabe, das Verhältnis der ambrosianischen Psalmendeutung zu einer ihrer Hauptquellen, zu den (wohl nur teilweise und sicher nicht vollständig) erhaltenen Psalmenerklärungen des Origenes zu untersuchen. Dabei zeigt sich, daß das Verhältnis beider Texte viel enger ist, als

man bisher geglaubt hat, sowohl in der übernommenen Textmasse als auch in der Art der Auslegung. Mit geringen Ausnahmen hat nämlich Ambrosius den Text des Origines zunächst fast direkt übernommen. Andererseits erweist sich Ambrosius aber auch als eigenständig, insofern er über sein Vorbild weit hinausgeht, besonders in der stärker betonten heilsgeschichtlichen Sicht, in einer ausdrücklicheren Christologisierung und in der Richtung des Psalmengebetes auf Christus hin. Kennzeichnend sind ferner das aufgenommene jüdische Berakah-Motiv und der Bezug des Psalters speziell zum Stundengebet der Gemeinde. Der III. kurze Teil faßt die Ergebnisse zusammen und systematisiert die außerordentliche Materialfülle. Die präzisen Anmerkungen machen fast die Hälfte des Buches aus, die Register (Schriftstellen; Quellentexte des Origines und Ambrosius; Autorenverzeichnis) schlüsseln das bedeutsame Werk noch einmal auf.
Für diese großartige Arbeit verdient Vf. unseren Dank. Umfang wie Ausstattung erklären den hohen Preis. Es wäre aber schade, wenn die wertvolle Untersuchung deshalb nur einem kleinen Leserkreis zugänglich würde. Man wäre dem Vf. sicher außerordentlich dankbar, wenn er aus diesem anspruchsvollen Werk ein gutes (und billigeres) Lesebuch für breitere Kreise erstellte.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

KIRCHHOFER K. / AMRHEIN M., *Eucharistiefeiern für Schüler.* 3. — 6. Kl. (128.) Rex-V., Luzern 1976. Brosch. sfr 18.—.

Wer es erlebt hat, wie „der Funke überspringt", wenn Kinder wirklich zur Begegnung mit Jesus in der Eucharistiefeier hingeführt werden und ihnen der Sinn für die Grundhaltungen des Christen eingepflanzt wird, der wird keine Mühe scheuen, die Gottesdienste mit Kindern so zu gestalten, daß sich dies ereignen kann. Das ist die Einstellung, die hinter den Modellen der vorliegenden Eucharistiefeiern zu spüren ist. Sie sind der Altersstufe angepaßt, sie führen ins Wesentliche, sie geben Impulse, Material und Vorbilder ab für weitere Gottesdienste. Das Buch enthält 3 thematische Reihen, die durch ihre Konsequenz sehr wirksam und schon deshalb exemplarisch sind: Jesus-Begegnungen (5 Gottesdienste), Geht Sterben nur Erwachsene an? (3 Gottesdienste), Advent — Menschen warten (3 Gottesdienste). Daneben bringt es Beispiele für Sonntage im Jahreskreis und Fastensonntage.
In allem: Eine mit Sachkunde und Genauigkeit erstellte solide und gründliche Hilfe für eine lebendige Gestaltung der Schülergottesdienste.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob,* Bd. 2 (für gleiche Stimmen): Lob und Dank / Vertrauen und Bitte / Meßgesänge / Jesus Christus. (147.); Heft 5 (für gemischte Stimmen): Eucharistie (43.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Kart. DM 16.50 bzw. 6.50.

In der Einführung zu Bd. 2 wird richtig bemerkt: „... das (chorische) Singen von Liedern, strophenweise abwechselnd mit der Gemeinde, ist nicht nur eine gute Methode, neue Lieder einzuüben, sondern der Gottesdienst wird durch dieses ‚alternatim-Singen' auch lebendiger, eindringlicher, besinnlicher oder feierlicher." Dann ist aber nicht einzusehen, warum 10 dieser Stücke in der Tonart nicht übereinstimmen mit den Liedern aus Gotteslob. Die Mitverwendung der Orgel, die ebenfalls im Vorwort angeregt wird, ist dadurch für viele sehr erschwert. Abgesehen davon aber ist hier eine Fülle von Anregungen geboten, die die Arbeit mit dem neuen Gotteslob sehr verlebendigen können. Auch Hinweise für instrumentale Gestaltung und Schlagwerk-Begleitung sind reichlich zu finden. Die Sätze überschreiten nicht einen mittleren Schwierigkeitsgrad. Besonders Klostergemeinschaften und Seminare, Knaben- und Kinderchöre werden für den Behelf dankbar sein.
Die 23 Sätze des 5. Heftes wurden mit zwei Ausnahmen (Viadana und Vecchi) alle ad hoc neu geschaffen. Zwei Dinge sind überflüssig an dieser Ausgabe: 1) Sätze, die praktisch nichts Neues bringen, und wo zu den betreffenden Melodien bessere Sätze längst vorhanden wären (z. B. 503 „O wunderbare Speise"); 2) Sätze zu gregorianischen Melodien, noch dazu, wenn sie stilistische Fragwürdigkeiten enthalten (wie 544 „Das Geheimnis laßt uns künden" — Tantum ergo). Hier täten die Chöre wirklich besser daran, die Gelegenheit zu nützen und einmal vorbildlich einstimmig zu singen! Der weitaus größte Teil der Sätze aber ist in der Praxis sehr gut brauchbar und gibt den Kirchenchören die Möglichkeit, sich vorsichtig auch an etwas herbere (modernere) Klänge heranzutasten.

HORN / BIENER / KROPFREITER / PLANYAVSKY, *Orgelstücke zum Gotteslob.* Teil I: Advent / Weihnachten. (77.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Brosch. DM 18.—.

Diese Sammlung bietet zu den Liedern leichte Intonationen, Vorspiele, Meditationen, Nachspiele u. a., die je nach Eigenart und liturgischer Funktion des Liedes vielfältige Möglichkeiten der musikalischen Gestaltung erschließen. Es handelt sich dabei durchwegs um cantus-firmus-bezogene Kompositionen. Für die Gestaltung ausschlaggebend waren dabei allein die liturgischen Notwendigkeiten und die Erwartungen der (nebenberuflichen) Organisten, denen schwierigere Literatur meist nicht zugänglich ist. Hier haben Prak-

tiker für die Praxis ein Werk geschaffen, das nicht nur viele brauchbare Orgelstücke bietet, sondern auch zu einer kleinen Schule werden könnte, zu einer Anregung, in ähnlicher Weise selbst zu improvisieren. Seelsorger, die an einer gediegenen Gestaltung des Gottesdienstes interessiert sind, sollten ihren Organisten diese wertvolle Sammlung unbedingt zur Verfügung stellen!
Linz *Johann Bergsmann*

SPIRITUALITÄT

THIELICKE HELMUT, *Der Christ im Ernstfall.* Das kleine Buch der Hoffnung. Meditationen — Reflexionen. (154.) (Herder-Bücherei Bd. 600). Freiburg 1977. Kart. lam. DM 5.90.

Th. versteht es seit Jahren nicht nur, auf akademischem Boden von der Sache des Evangeliums zu sprechen, sondern auch in kleinen Rundfunkbeiträgen und Zeitungsartikeln. Über Bitten seiner Hörer und Leser hat er seine besten Texte zu diesem „kleinen Buch der Hoffnung" zusammengestellt. Ein erster Teil, „Letzte Fragen" betitelt, umfaßt 16 kurze Meditationen über verschiedene Themen des christlichen Lebens. Daran schließt sich „Die Antwort der Feste", Gedanken zu den wichtigsten Festen des Kirchenjahres. Schließlich greift er in ein paar längeren Reflexionen aktuelle Fragen (z. B. Euthanasie, Besessenheit) auf.
Man liest das kleine Bändchen mit geistlichem Gewinn und man liest es — dank der einfachen, leichtverständlichen Sprache — mit Genuß. Kann man einem religiösen Buch eine bessere Empfehlung geben?

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

Selbstverwirklichung ist ein Thema, das heutzutage „in" ist. Man greift also mit Interesse nach dem Buch des Franziskanerpaters, der als Großstadtseelsorger durch ein Vierteljahrhundert, als Exerzitienmeister und Vortragsredner über die nötige menschliche und geistliche Erfahrung verfügt, um über ein solches Thema zu reden. F. vertritt die Überzeugung, daß der Mensch trotz aller vorhandenen Zwänge aus Anlagen und Umwelteinflüssen genug Raum und Möglichkeit hat, sich selbst, sein eigentliches Wesen, zu verwirklichen.
Ein interessantes Buch, das Mut macht, den je eigenen Weg Schritt für Schritt zu gehen. Ein notwendiges und nützliches Buch also.
Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

SAUER JOSEPH (Hg.), *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.

Das Buch enthält Vorträge und Berichte der Akademiewoche der Erzdiözese Freiburg zu deren 150-Jahr-Jubiläum. Es ging um zeitgemäße Modelle christlichen Gemeinschaftslebens, um lebendige Spiritualität heute, um eine heute sich bewährende Mystagogie des Glaubens, der die Stützen öffentlicher Ordnung verloren hat.
Waltraud Herbstrith geht der Frage nach „Der Gläubige von morgen — ein Mystiker?" (15—33). Die Notwendigkeit der Glaubenserfahrung verweist uns in die Schule der Meister des Gebetes, von denen 2 kurz vorgestellt werden: Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. *Marcel Legaut* fordert in „Nachfolge Jesu — Bedingungen des Christseins heute" (34—58) eine Neugeburt der Kirche: wir müssen den inneren Weg der ersten Jünger wiederfinden, um nicht mehr Anhänger aus ideologischer Überzeugung, sondern Jünger dank geistiger Sohnschaft zu sein. Nach *Carlo Carretto* („Kontemplation auf den Straßen", 59—72) finden wir die Spur der gütigen Hände Gottes in allen Dingen. Besonders in Christus entsteht das Leben aus dem Tod, aber ebenso in der passiven Bereitschaft des Menschen für das stets neue Handeln Gottes, das uns alle Angst nimmt. *Klaus Hemmerle* zeigt grundsätzlich, daß und wie „Spiritualität und Gemeinschaft" (73—95) einander brauchen; er geht ein auf die Beziehung von Amt und Gemeinschaft, von endlicher Spiritualität und Offenheit für das Ganze und auf die gemeinsamen Grundzüge heutiger Spiritualitäten. Beeindruckend ist der tiefe Beitrag des Trappistenpriors *B. Schellenberger* „Vom Sinn des Mönchtums heute" (96—114); er räumt mit falschen Meinungen über kontemplative Orden auf und zeigt den berechtigten Sinn von Weltdistanz, da es letztlich um „das völlig unsentimentale und nüchterne Hineingenommenwerden in den Prozeß des Schicksals Jesu Christi selbst" (102) geht. Abt *Anselm Schulz*: „Vom Missionsauftrag der Benediktiner" (115—146), schildert das Selbstverständnis der Missionsbenediktiner, die das Mönchtum mit der missionarischen Spiritualität auf der Grundlage der Benediktusregel zu verbinden suchen.
Im 2. Teil stellen sich geistl. Gemeinschaften vor. *J. Rintelen* gibt eine kurze Einführung in Leben und Geist von Charles de Foucauld und die sich von ihm herleitenden Gemeinschaften (147—172). *Anton Weber* und *Hanspeter Heinz* machen mit der Geschichte und der inneren Kontur der „Fokolarbewegung" (173—192) bekannt. Deren Geschichtsmächtigkeit jetzt schon in eine Reihe mit Franz v. A., Ignatius v. L. und Teresa v. A. zu stellen, scheint mir doch einer größeren geschichtlichen Distanz zu bedürfen. Kann das

Fokolar „ein Stück Paradies auf Erden" (179) sein, wenn es zugleich geprägt ist vom Bild Jesu des Verlassenen? *Alex Lefrank* beschreibt die „Gemeinschaften christlichen Lebens" (193—203) und deren ignatianische Spiritualität, die nicht an Aktualität verloren hat. „Schönstatt — ein charismatischer Lebensaufbruch in der Kirche" (204—221) u. für die Kirche — so sieht *G. M. Scholl* diese Bewegung mit ihrem wagemutigen Vorsehungsglauben in den Gott des Lebens und der Geschichte und mit ihrer stark marianischen Ausrichtung. Der letzte Beitrag ist den „Ehe- und Familiengruppen Équipes Notre-Dame" (222—247) gewidmet. Deren Bemühen, das Sakrament der Ehe bewußt zu leben und sich in einem dynamischen Wachstumsprozeß die Gnade Christi zu vermitteln, ist fürwahr Gebot der Stunde.

Der dankenswerte Vorteil des Buches liegt in einem ersten Überblick. Es wird der Reichtum überzeugender spiritueller Aufbrüche — vor allem in Gemeinschaften — sichtbar, auch deren ansteckende Glaubenserfahrung. Freilich erscheinen die Auswahlkriterien nicht klar, ebenso ist die literarische und inhaltliche Art der Beiträge sehr verschieden. Der Einblick in die reiche Palette an Möglichkeiten mag daran hindern, daß eine Bewegung der Versuchung nachgibt, Monopol zu beanspruchen. Da vieles nur sehr kurz zu Worte kommt, bedarf die Kenntnis des einzelnen einer eingehenderen Vertiefung, aber als erste Orientierung über heutige geistliche Aufbrüche kann man das Buch jedem empfehlen.

Linz *Walter Wimmer*

SCHIMMEL ANNEMARIE, *Denn dein ist das Reich.* Gebete aus dem Islam. (125.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 11.80.

Die besten Kontakte zwischen den einzelnen Religionen können nicht so sehr durch Dialoge unter Menschen, als vielmehr durch jenen gemeinsamen Dialog mit Gott hergestellt werden, der sich im Gebet verwirklicht. Die Stiftung *Oratio Dominica* hat bereits die Gebetssammlung *„Du unser Vater. Jüdische Gebete für Christen"* (Freiburg, [2]1977) herausgebracht. Der Sammlung jüdischer Gebete folgt nun eine Auswahl von Gebeten aus der Welt des Islam. Da sich das Büchlein an einen weiteren Kreis wendet, wird bei den einzelnen Gebeten bloß auf die Namen der Vf. (ohne Quellenangabe) verwiesen. Im Personenverzeichnis findet man dann 42 Namen aus den verschiedensten Zeiten und Gegenden, sowie aus verschiedensten Richtungen des Islam, Orthodoxe und Häretiker friedlich vor Gott im Gebet vereint. Die Sammlung wirkt daher wie ein Kaleidoskop. Dazu werden die ausgewählten islamischen Gebete nach den Bitten des Vaterunser eingeordnet. Dies mag für christliche Leser sicher ein guter Aufhänger sein! Wenn man aber bedenkt, daß das Vaterunser das eminent eschatologische Gebet Jesu ist, und wenn man weiters feststellen muß, daß im Koran für die Aufrichtung der Gottesherrschaft durch Jesus, den Sohn Marjams, überhaupt kein Platz ist, wird man wohl sagen dürfen, daß hier inkongruente Größen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht wurden; trotzdem dürften von diesem Büchlein Impulse für die Neubewertung des Gebetes ausgehen. Denn was im Nachwort (105 ff) über das Wesen des islamischen Betens ausgeführt ist, gilt in gleicher Weise auch für das christliche Beten. Es wäre daher durchaus möglich, daß im Beten vor Gott viel eher eine unio mystica entsteht als im islamisch-christlichen Dialog.

Graz *Claus Schedl*

HÜSLINGER NORBERT, *Beten lernen aus der Bibel.* (88.) (Reihe b Nr. 3) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1978. Kart. lam. S 66.—, DM 9.60, sfr 8.80.

„Viele Menschen können nicht mehr beten. Die einen haben resigniert, andere möchten gerne wieder zu beten anfangen, aber sie wissen nicht wie. Dieses kleine Buch will einen Weg zum Gebet zeigen, es will jedem helfen, der mit seinem Gebet nicht zufrieden ist. Das geschieht, indem Einblicke in die Inhalte und Gebetsweisen der Psalmen gegeben werden" (5). Ausgehend von den heutigen Schwierigkeiten, werden die Psalmen in ihrer Menschlichkeit und in ihrer Theologie als Gebetsmodelle vorgestellt. Sie sagen uns etwas über den Sinn des Gebetes: wie „mächtig" das Gebet ist, wie sich Beten und Handeln verhalten sollen, über das Gebet als Zeichen der Liebe und als Antwort auf Gottes Wort, über die Erhörung des Bittgebets und das Fürbittgebet. Weiters leuchtet in ihnen das Gottesbild des Beters auf: daß Gott der Herr des Bundes ist, der handelnde, der persönliche, der gerechte und verzeihende Gott; daß er auch der Herr der Welt als ihr Schöpfer und Vollender, und daß er der Heilige ist. Die Psalmen lehren uns aber auch, wie wir beten sollen: nämlich als Volk Gottes, und dabei aber mit dem Herzen, mit Leib und Seele und mit der rechten „Andacht". So soll das Psalmenbeten, das Beten aus der Bibel, für uns die Ursache einer neuen Gesinnung und Haltung vor Gott und den Menschen werden.

Linz *Siegfried Stahr*

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.—.

B. befaßt sich eingehend mit der geistlichen Lehre seines Ordensvaters, dessen Mittel-

punkt des Lebens und Denkens der leidende, gekreuzigte Christus war. Im Geleitwort hebt Jürgen Moltmann besonders die „ökumenische Dimension" der Kreuzestheologie des hl. Paul vom Kreuz hervor.

Der 1. Teil (29 ff) schildert Leben und Persönlichkeit des Heiligen, den Lebensraum, in dem er wirkte, die Kräfte, die seine Persönlichkeit und sein Denken geformt haben. Aus der Betrachtung des leidenden Jesus schöpfte seine Theologie Strahlkraft und Sinngebung. Dem Ordensgründer, Seelsorger und Volksmissionar waren nicht nur Kreuzesbetrachtung und Kreuzesnachfolge Inhalt seines reichen Lebens, noch mehr das Durchleiden von seelischer und körperlicher Not bis zur Teilnahme an einem Übermaß von Leidensmystik. Nach einer Kritik der „Paul vom Kreuz Biographien" (von 1786 bis zur Gegenwart) informiert B. über die Publikationen zum 200. Todestag des Heiligen. Dann folgt die Beschreibung der Quellen: Das geistliche Tagebuch, Die Ordensregeln, Die Briefe, Der Traktat „Morte Mistica", Die Predigten und Betrachtungen, schließlich die Zeugenaussagen der Selig- und Heiligsprechungsprozesse. Erfreulich, mit welcher Exaktheit jeder Abschnitt bearbeitet ist, erfreulich die vielen Anmerkungen, die Aufhellung und Vertiefung geben.

Im 2. Kapitel (139 ff) zeigt Vf. die Einflüsse des Quietismus und Jansenismus in Italien auf die mystische Theologie des Heiligen, obwohl er sich in die Problematik nicht eingelassen und jede Einseitigkeit vermieden hat. Eingehend wird der konkrete Lebensraum seines Wirkens beschrieben (158 ff): der religiöse Tiefstand, die große Unwissenheit des Volkes trotz einer Überfülle von Priestern, die vielfach verweltlicht waren. Es gab große Armut und viel Elend. Seine Volksmissionen und Exerzitienkurse wollten aus der „geistlichen Stumpfheit aufrütteln", im Glauben neu festigen und zu christlicher Sittlichkeit führen. Die Seelsorge am Klerus war ihm ein Herzensanliegen. Es war seine Eigenart: Abendbetrachtungen über das Leiden Jesu zu halten! Darum studierte er unermüdlich, nicht als Selbstzweck, sondern um alles in den Dienst seines priesterlichen und seelsorglichen Wirkens zu stellen. So verbrachte er einen guten Teil des Tages mit Lesung und Betrachtung der Hl. Schrift. Wertvolle geistliche Nahrung schöpfte er aus seinen Lieblingsautoren: Franz von Sales, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, Johann Tauler, dem deutschen Mystiker...

Der 2. Teil (249 ff) stellt „Das Leiden Christi als zentrales Mittel seines geistlich-theologischen Denkens" dar. Das „Leitthema" lautet: Christus, den Gekreuzigten meditieren und den Menschen verkünden! Letzter Zielpunkt seines Lebens ist die Ergebung in den Willen Gottes nach dem Beispiel Jesu. Große Bedeutung hat im Leben des Heiligen der „Mystische Tod" als Vorbedingung für die „Göttliche Geburt" (285). Voraussetzung für die „Geburt Gottes" in der Seele ist das „Sterben mit Christus". So wird der Mensch fähig, die „heiligen Tugenden des Herrn in vollkommener Weise nachzuahmen" (287). In seiner geistlichen Lehre werden Verinnerlichung, Kontemplation und Sich-Versenken, Übungen der Tugenden und „Glauben mit Werken" immerfort betont. Die Meditation des Leidens Jesu wird als Brennpunkt des Lebens und Quellgrund des geistlich-theologischen Denkens beim hl. Paul vom Kreuz erkannt. Er nahm jede Gelegenheit wahr, die Menschen tiefer in das Geheimnis des Leidens Jesu einzuführen. Im Wortlaut wird der Traktat „Mystischer Tod" (deutsch und italienisch) vorgelegt (410—433).

Das 5. Kap. (433 ff) zeigt den lebensfrohen Auferstehungsglauben des Heiligen: die Mystik führt zum „mysterium paschale"! Literaturverzeichnis und Namenregister beschließen das Werk.

B. legt mit staunenswerter Kenntnis, wissenschaftlicher Exaktheit und tiefer Liebe zu seinem Ordensvater das Werden und Reifen vor allem der geistlich-theologischen Lehre des hl. Paul vom Kreuz dar. Die Leidensmystik des „Charismatikers vom Kreuz" ist ein Weg unter vielen anderen, auf dem zu großer Gottinnigkeit gelangt werden kann. Vf. zeichnet diesen einmaligen Weg ergreifend und begeisternd. „Nicht nur Historiker und Theologen werden nach diesem Buch greifen. Wer immer über das Leiden Jesu theologisch nachdenkt, wird diese Monographie mit Gewinn lesen!" (Moltmann). Das ist eine Quelle tiefer geistlicher Freude, eine herrliche Bereicherung für Aszetik und Mystik.

Ried i. I. *Gaudentius Walser*

Linzer Philosophisch- theologische Reihe



Neuerscheinung, Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

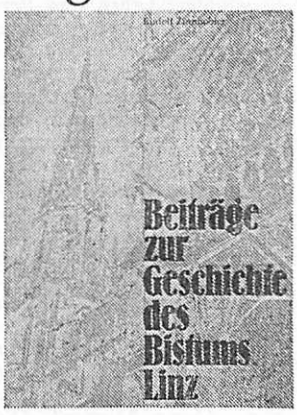
Redaktion Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler
168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–, DM 20.–.

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

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Herausgeber: Prof. DDr. Albert Fuchs, Theologische Hochschule Linz

Serie A, Aufsätze:

Band 1: A. Fuchs (Hg), Jesus in der Verkündigung der Kirche, Linz 1976, kt., 205 Seiten

Band 2: A. Fuchs (Hg), Theologie aus dem Norden, Linz 1977, kt., 200 Seiten

Band 3: A. Fuchs (Hg), Probleme der Forschung, Wien - München 1978, kt., 194 Seiten

Ab 1979 voraussichtlich in zwei Halbjahresheften.

Serie B, Monographien:

Band 1: B. D. Chilton, God in Strength. Jesus' announcement of the kingdom, 1979, ca. 350 Seiten

Band 2: A. Fuchs, Das Petrusevangelium. Mit zwei Beiträgen von F. Weißengruber, Linz 1978, 144 Seiten, kt.

Band 3: A. Fuchs, Konkordanz zum Protoevangelium des Jakobus, Linz 1978, 194 Seiten, kt.

Band 4: A. Fuchs - F. Weißengruber, Konkordanz zum Thomasevangelium, Linz 1978, 245 Seiten, kt.

Band 5: A. Fuchs, Die traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Entwicklung der Beelzebulkontroverse Mk 3, 22–27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus, 1979, ca. 290 Seiten

Die Bände 2–4 bilden die ersten drei Bände der Reihe:
„DIE GRIECHISCHEN APOKRYPHEN ZUM NEUEN TESTAMENT"

Bezugsadresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, A-4020 Linz/ Austria, Harrachstraße 7.

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.

Theologie

Neuerscheinungen 1978

– Eine Auswahl –

Urban-Taschenbücher T-Reihe

Wolfgang Lück
Praxis: Kirchengemeinde
DM 12,–. Bd. 642
ISBN 3-17-004830-9

Helga Lemke
Theologie und Praxis annehmender Seelsorge
DM 12,–. Bd. 635
ISBN 3-17-004665-9

L. Schottroff/W. Stegemann
Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen
DM 12,–. Bd. 639
ISBN 3-17-004895-3

Nachfolge Jesu, noch ehe sie zum theologischen Hauptbegriff wurde, ist das Thema dieses Buches. Auf der Basis der ältesten Evangelienüberlieferungen (Logienquelle; Lukas) werden die Anfänge des Jesusglaubens in den Gruppen der ersten Nachfolger wieder entdeckt. Indem es gelingt, die ursprüngliche Hoffnung konkreter Menschen in Armut und Verfolgung sowie in beginnendem Reichtum und Saturiertheit neu zugänglich zu machen, wird diese Hoffung selber unvertraut und konkret.

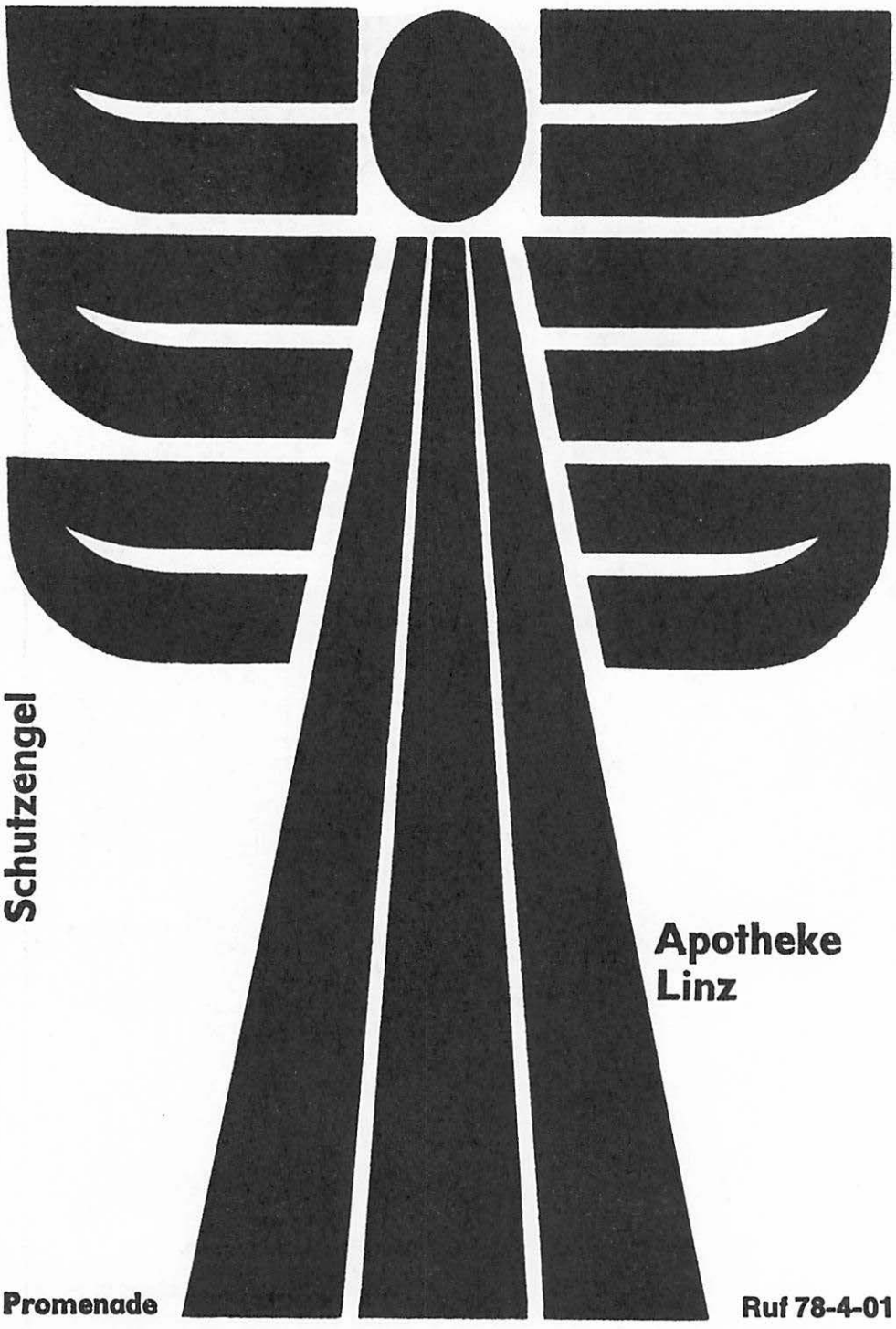
Karl Rahner u. a. (Hrsg.)
Volksreligion – Religion des Volkes
Ca. DM 12,–. Bd. 643
ISBN 3-17-004745-0

Wolfram Fischer u. a.
Religionssoziologie als Wissenssoziologie
DM 14,–. Bd. 636
ISBN 3-17-004702-7

Klaus Koch
Die Profeten I
Assyrische Zeit
DM 12,–. Urban-Taschenbücher, Bd. 280
ISBN 3-17-004700-0

Bitte Prospekt anfordern.
Verlag W. Kohlhammer
Postfach 800 430, 7000 Stuttgart 80





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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

K. Hörmann:	Nach dem Nein zu Zwentendorf
A. Eder/O. Henkel:	Kirche – Strafe – Strafvollzug
R. Zinnhobler:	Nationalsozialismus als Religion
H. Rotter:	Die Sozialschädlichkeit von Brutalität und Pornographie
J. Hager	Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie
E. Mann:	Zur Günther-Forschung
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute

127. Jahr 1979 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1979

Seite

Zum 75. Geburtstag 105

Abhandlungen

Karl Hörmann: Nach dem Nein zu Zwentendorf 106

Anton Eder / Otto Henkel: Kirche – Strafe – Strafvollzug 126

Rudolf Zinnhobler: Nationalsozialismus als Religion 139

Pastoralfragen

Hans Rotter: Die Sozialschädlichkeit von Brutalität und Pornographie 150

Josef Hager: Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie 156

Mitteilungen

Erwin Mann: Zur Günther-Forschung 168

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 172

Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute 173

Literatur

Eingesandte Bücher 179

Buchbesprechungen 182

Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik. Homiletik, Liturgik, Spiritualität, Kunstgeschichte.

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: Anton Eder, Gefangenenseelsorger, A-1082 Wien, Landesgerichtstraße 11. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. Dr. Josef Hager, Rel.-Prof., A-4020 Linz, Hörzingerstraße 64. Dr. Otto Henkel, Oberrat, A-1082 Wien, Landesgerichtstraße 11. Dr. Karl Hörmann, Univ.-Prof., A-1030 Wien, Rennweg 10. Dr. Erwin Mann, Univ.-Ass., A-1100 Wien, Braunspergergasse 10/1/11. Dr. Hans Rotter SJ, Univ.-Prof., A-6021 Innsbruck, Postfach 569. Dr. Rudolf Zinnhobler, Univ.-Prof., A-4020 Linz, Petrinumstraße 12.

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

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

Zum 75. Geburtstag

Zwei Gedenktage, die nicht sehr häufig vorkommen, berechtigen uns zu einem in unserer Zeitschrift seltenen persönlichen Wort. Der erste Chefredakteur nach dem 2. Weltkrieg, Hochschulprofessor Dr. theol., lic. bibl. *Maximilian Hollnsteiner* (geb. 28. 4. 1904), und sein Nachfolger, Hochschulprofessor Dr. theol., Dr. phil. *Josef Häupl* (geb. 5. 12. 1904), vollenden heuer ihr 75. Lebensjahr. Wir empfinden es als einen Akt selbstverständlicher Dankbarkeit, beide aus diesem Anlaß schlicht zu würdigen.

Unsere Zeitschrift (gegründet 1845) hatte in ihrer Blütezeit zwischen den zwei Weltkriegen bis zu 20.000 Abnehmer im ganzen deutschen Sprachraum, in den Nachfolgestaaten der alten Donau-Monarchie, in ganz Europa und in allen Kontinenten. 1941 wurde ihr Erscheinen unter einem nichtigen Vorwand vom nationalsozialistischen Regime eingestellt. Nach Ende des 2. Weltkrieges (1945) wurde der volle Studienbetrieb an der heutigen Phil.-theol. Hochschule der Diözese Linz wieder aufgenommen. Ihre Professoren planten sofort als Herausgeber der Zeitschrift auch die Wiederbelebung ihrer Publikation. Das war keine leichte Aufgabe. Österreich war durch die Besatzungstruppen vom Ausland abgeschnürt, die Papierzuteilung rationiert, Verlag und Druck behindert, die Zahl der früheren Abnehmer dezimiert, der Kreis der Mitarbeiter begrenzt.
Bei solchen Umständen war es nicht leicht, unter den Linzer Professoren einen Chefredakteur zu finden für die dornenvolle Aufgabe der Revitalisierung einer der Gewalt erlegenen Publikation. Da stellte sich Prof. Hollnsteiner in seiner bekannten Hilfsbereitschaft zur Verfügung und setzte seine umfangreichen theologischen Kenntnisse und sein Allgemeinwissen ein. In Klugheit und Zähigkeit verhandelte er mit den zuständigen Stellen um Papierzuteilung und Druckerlaubnis und gewann unter schwierigen Bedingungen einen neuen Abnehmerstock. In wenigen Jahren, als sich die Grenzen wenigstens nach dem Westen öffneten, war der gute alte Ruf der Zeitschrift wiederhergestellt und ihr Platz unter den theologischen Periodika im deutschen Sprachgebiet gesichert.

Nach seiner Emeritierung als Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaften zog sich Hollnsteiner von der Schriftleitung, die er verdienstvollerweise durch 25 Jahre innegehabt hatte, zurück. Sein Nachfolger wurde 1972 Prof. Häupl, der seit 1963 bereits in der Redaktion tätig war. Ihm fiel es zu, in der Zeit der nachkonziliaren theologischen Auseinandersetzung die Leserschaft der Zeitschrift durch offene und ehrliche Darstellung der auftretenden Probleme zu informieren. Sein großer Bekanntenkreis, den er ebenso wie sein Vorgänger während seines Fachstudiums in Rom gewonnen hat, wie sein Freundeskreis aus dem Priesterkolleg „S. Maria de Anima" ermöglichten ihm die Anknüpfung vieler für die Zeitschrift vorteilhafter Querverbindungen im Inland wie im Ausland. Durch seine lange Lehrtätigkeit (seit 1931) kennt er alle Weltkleriker der Diözese Linz, was ihm bei der Werbung für die Zeitschrift zugute kommt. Sein ausgleichendes Wesen vermag Spannungen zu entschärfen und sorgt für Harmonie mit dem Verlag und der Druckerei.

Wir sind beiden Jubilaren zu großem Dank verpflichtet. Dafür sollen diese Zeilen ein bescheidener Ausdruck sein. In dieser Gesinnung wünschen wir für Redaktion und Leserschaft den beiden betagten Kollegen noch viele Jahre geistiger Elastizität und unverminderter Gesundheit.

Peter Gradauer, Josef Lenzenweger, Johannes Marböck

KARL HÖRMANN

Nach dem Nein zu Zwentendorf

Österreich hat am 5. November 1978 den Betrieb von Kernkraftwerken (= KKW) abgelehnt. Mit hohen Kosten hatte man die Anlage eines ersten KKWes in Zwentendorf (= Zd.) errichtet. Während des Baues waren die Probleme gewachsen. Angesichts der einander widersprechenden Meinungen über die Inbetriebnahme von Zd. in der Bevölkerung war eine politische Entscheidung zu treffen.

I. Politische Entscheidungen

1. *Gesetze und Volksabstimmung*

Der Nationalrat beschloß am 7. Juli 1978 mit geringer Mehrheit[1]: „Zur Inbetriebnahme eines Kernkraftwerkes in Österreich ist, außer den auf Grund anderer gesetzlicher Bestimmungen erforderlichen behördlichen Bewilligungen, eine *durch Bundesgesetz zu erteilende Erlaubnis* aus gesamtstaatlicher, volkswirtschaftlicher und energiepolitischer Sicht sowie unter Bedachtnahme auf Gesichtspunkte technischer und gesundheitlicher Sicherheit — soweit diese Kompetenzen durch den Bund wahrzunehmen sind — erforderlich"[2]. Für die Inbetriebnahme des KKWes Zd. der Gemeinschaftskraftwerk Tullnerfeld GmbH. wurde zugleich diese Erlaubnis erteilt[3].

Zur weiteren politischen Absicherung wurde jedoch das Inkrafttreten dieses Beschlusses von einer *Volksabstimmung* abhängig gemacht, die der Bundespräsident am 13. September 1978 anordnete und die die Bundesregierung auf den 5. November 1978 festsetzte[4]. Die mit Ja oder Nein zu beantwortende Frage des amtlichen Stimmzettels lautete: „Soll der Gesetzesbeschluß des Nationalrates vom 7. Juli 1978 über die friedliche Nutzung der Kernenergie in Österreich (Inbetriebnahme des Kernkraftwerkes Zwentendorf) Gesetzeskraft erlangen?"[5] An der Volksabstimmung beteiligten sich von 5,083.673 Stimmberechtigten 3,259.118 (64,1 Prozent); eine knappe Mehrheit der 3,183.147 gültigen Stimmen, nämlich 1,606.308 (50,47 Prozent), fiel auf Nein[6]. Die führenden Politiker erklärten, daß diese Entscheidung selbstverständlich geachtet werden müsse[7].

Zum überraschenden Ergebnis der Abstimmung kam es anscheinend dadurch, daß mit der Frage, die der amtliche Stimmzettel vorsah, in der vorausgehenden Kampagne *andere Fragen* verquickt wurden. Bundeskanzler Kreisky, der noch wenige Wochen vor der Abstimmung gezögert hatte, sich für Ja oder Nein auszusprechen, trat schließlich doch für das Ja ein[8] und gab dem Ja die Bedeutung einer Zustimmung nicht nur zur friedlichen Nutzung der Atomenergie, sondern zur gesamten Energiepolitik seiner Regierung; vielfach wurde dies so verstanden, daß er damit seine Politik überhaupt gebilligt haben wollte[9]. Kreisky begründete später diese Verquickung damit, daß er

[1] Vgl. Nein zum Zwentendorf-Gesetz — Ja zur Sicherheit, Auszüge aus der Nationalratsdebatte am 28. Juni 1978, Österr. Monatshefte 34, 10 (1978) 18 f.

[2] Bundesgesetz über die friedliche Nutzung der Kernenergie in Österreich (Inbetriebnahme des Kernkraftwerkes Zwentendorf) § 1, Bundesgesetzblatt (= BGBl) 493/1978.

[3] Ebd. § 2.

[4] Ebd.

[5] Vgl. *H. Kienzl*, Der Rest ist Schweigen, Solidarität 588 (Jänner 1979) 9—11, 10.

[6] Vgl. Gesamtergebnis der Volksabstimmung, Wiener Zeitung (= WrZ) 7. 11. 1978, 3.

[7] Dem „Nein" folgt das Dilemma: Was geschieht mit Zwentendorf? WrZ 7. 11. 1978, 1 f.

[8] „Dieses Werk steht, es hat Milliarden gekostet, es darf nicht verrotten." Endrunde der Atomdiskussion, WrZ 31. 10. 1978, 3.

[9] „Kreisky verwahrte sich dagegen, die bevorstehende Volksabstimmung als Entscheidung über die gesamte sozialistische Politik zu sehen, es gehe ausschließlich um die Energiepolitik der Bundesregierung." Atomdiskussion wird hitziger, WrZ 24. 10. 1978, 3. — *A. Grinschgl*, Der Widerwille steigt von Tag zu Tag, Die Furche 27. 10. 1978, 1: „Am 5. November geht es in erster Linie nicht um eine Sachfrage, es geht vielmehr um eine Vertrauensfrage für oder gegen die Bundesregierung."

von seinen politischen Gegnern auf diesen Weg gedrängt worden sei[10]. Anscheinend wurden dadurch nicht wenige Stimmberechtigte in Konflikte gebracht: Manche hätten zum KKW ja gesagt, wollten aber vielleicht nicht einfach die Politik der Regierung gutheißen[11]. Andere hätten die Regierungspolitik gebilligt, hatten aber gegen KKWe Einwände[12]. Viele scheinen sich für unzuständig gehalten zu haben, eine so schwerwiegende Entscheidung zu treffen[13]. So mag es sich erklären, daß 1,824.555 Stimmberechtigte (35,89 Prozent) der Abstimmung fernblieben.

Eine der Reaktionen der Regierungspartei, der Sozialistischen Partei Österreichs (= SPÖ), auf das Ergebnis war, daß ihre Nationalratsfraktion schon am 8. November 1978 im Parlament ein Bundesgesetz beantragte, durch das die *Nutzung der Kernenergie* für die Energieversorgung (einschließlich der Inbetriebnahme bereits bestehender derartiger Anlagen) in Österreich *verboten* werden sollte[14]. Tatsächlich verabschiedete der Nationalrat am 15. Dezember 1978 einstimmig ein derartiges Gesetz: „Anlagen, mit denen zum Zwecke der Energieversorgung elektrische Energie durch Kernspaltung erzeugt werden soll, dürfen in Österreich nicht errichtet werden. Sofern jedoch derartige Anlagen bereits bestehen, dürfen sie nicht in Betrieb genommen werden"[15].

2. *Österreich und die IAEA*

Durch das Nein zur friedlichen Nutzung der Kernspaltung geriet Österreich in eine eigenartige Lage: Es beherbergt seit Jahren die Internationale Atomenergie-Organisation und hat für sie in den Gebäuden, die für verschiedene Organisationen der Vereinten Nationen im Wiener Donaupark mit beträchtlichen Kosten errichtet wurden, entsprechende Räume vorgesehen; selbst aber versagt es sich einem der bedeutendsten Zwecke, denen diese Behörde dient. Die *Internationale Atomenergie-Organisation* (International Atomic Energy Agency = IAEA), die 1977 ihren zwanzigjährigen Bestand feiern konnte, verfolgt ja das Ziel, „in der ganzen Welt den Beitrag der Atomenergie zum Frieden, zur Gesundheit und zum Wohlstand zu beschleunigen und zu steigern. Die Organisation sorgt im Rahmen ihrer Möglichkeiten dafür, daß die von ihr oder auf ihr Ersuchen oder unter ihrer Überwachung oder Kontrolle geleistete Hilfe

---

[10] Vgl. Für und wider Zd., WrZ 22. 10. 1978, 2. — Parlamentsklub der Österr. Volkspartei (ÖVP): „Im Gegensatz zur SP fordere der Klub die Österreicher auf, nach bestem Wissen und Gewissen ohne Rücksicht auf die Parteizugehörigkeit oder -sympathie zu entscheiden." Endrunde der Atomdiskussion, WrZ 31. 10. 1978, 3.

[11] *H. Kienzl,* Der Rest ist Schweigen (s. Anm. 5) 10: „Etwa 10 bis 20 Prozent wollten aus Gründen ihrer politischen Überzeugung der Bundesregierung kein Vertrauensvotum ausstellen." — Vgl. *H. Boberski,* Volksabstimmung Zd., Österr. Hochschulzeitung 30. 11. (1978) 18.

[12] So die Junge Generation SPÖ Wien, Atomkraftwerke in Österreich. Materialien zur Energiepolitik, Wien 1977. — Vgl. die „Diskussion KKWe" in der Monatsschrift der SPÖ Zukunft, Oktober 1978; gegen KKWe sprechen sich dort aus E. Matzner, F. Oberleitner, J. Windisch, Th. Prager, V. Gruen; Mitglieder des Redaktionskomitees für das neue Parteiprogramm (I. Goessler-Leirer, H. Komenda, A. Konecny, H. Kramer, E. Kreisky, H. Steinert) betonen, durch das Parteiprogramm sei niemand zur Zustimmung zu KKWen genötigt.

[13] *V. Gruen,* Statt Information und Aufklärung Anweisungen an den „Untertanen", Die Presse 20. 10. 1978, 3: „Die gloriose Idee war, sich diesem Dilemma zu entziehen, indem man nicht oder nicht genügend informierte Staatsbürger über etwas, was sie (die Volksvertretung) nicht entscheiden konnte oder wollte, abstimmen lasse." — Das Gutachten der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft „Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik" (Heidelberg 1977) spricht von einer Überforderung der Bürger, Verwaltungen und Gerichte (150).

[14] „Nachbeben" nach Zd., WrZ 9. 11. 1978, 3.

[15] Bundesgesetz über das Verbot der Nutzung der Kernspaltung für die Energieversorgung in Österreich § 1, BGBl 676/1978; vgl. Atomenergie scheidet aus, WrZ 17. 12. 1978, 3.

nicht zur Förderung militärischer Zwecke benützt wird"[16]. Zur Erreichung ihres Zieles kann die IAEA den Einsatz von Atomenergie auf verschiedenen Gebieten fördern, im besonderen auch zur *Erzeugung elektrischen Stromes in KKWen;* darauf liegt sogar ein *Schwerpunkt* ihrer Tätigkeit[17].

Die *Mitgliedstaaten* der IAEA richten heute ihr *Interesse* vorwiegend auf *KKWe*[18]. Die Delegierten weisen immer wieder auf den *wachsenden Bedarf an* (elektrischer) *Energie* sowohl in den industrialisierten wie in den Entwicklungsländern hin. Von der Befriedigung dieses Bedarfes sehen sie Glück und Frieden einer Welt mit zunehmender Bevölkerung abhängen. Konventionelle Energiequellen erweisen sich als unzureichend. Auch wenn Wasserkräfte noch mehr genutzt werden, genügen sie nicht; Kohle steht nicht allen Ländern zur Verfügung und droht sich zu erschöpfen; ebenso Erdöl, das überdies zu kostbar ist, um zur Energieerzeugung verwendet zu werden (selbst Erdölländer wollen ihre Reserven nicht frühzeitig verbrauchen)[19]. Durch Rationalisierung schon verfügbarer Energiemengen läßt sich das Problem auch nicht zur Gänze lösen. Als aussichtsreichste Möglichkeit, den wachsenden Energiebedarf zu decken, bieten sich *KKWe* an[20]. Auf sie richten die meisten Staaten ihre Hoffnung, ohne sich sehr viel um Bedenken dagegen zu kümmern. Viele sehen in der Kernenergie die einzige technisch durchführbare und wirtschaftlich annehmbare Alternative zur Verwendung fossiler Brennstoffe; nur mit ihrer Hilfe könne in den neunziger Jahren unseres Jahrhunderts der Energiebedarf gedeckt werden[21].

Natürlich ist zu fragen, ob der Aufwand, der in den Industrieländern getrieben wird, unbedingt notwendig ist und ob nicht eine sparsamere Lebensweise zur Entschärfung der Probleme beitragen könnte. Anerkannt muß jedoch werden, daß für die *Entwicklungsländer* die Energiekrise viel bedrohlicher ist als für die Industrieländer und daß die Entwicklungsländer mit Recht die Hebung ihres materiellen Lebensstandards wünschen, wozu sie entsprechende Energiemengen brauchen[22]. Sie wollen die Möglichkeiten der Atomkraft nützen und verlangen, dabei von den Industrieländern und der IAEA unterstützt zu werden[23].

In *Österreich* wurde durch Jahre an der Errichtung eines KKWes, eben in Zd., gearbeitet. Indessen haben immer mehr Stimmen vor den Gefahren gewarnt, die mit einem solchen Unternehmen verbunden sind. Die Bundesregierung meinte daher, die gesamte wahlberechtigte Bevölkerung darüber abstimmen lassen und ihr damit die Verantwortung auferlegen zu sollen. In die Zeit der Vorbereitung der Abstimmung fiel die 22. Sitzung der Generalkonferenz der IAEA; so fühlte sich deren Generaldirektor *Dr. Sigvard Eklund* gedrängt, darauf hinzuweisen, daß in vielen Ländern die KKWe etwas von ihrer früheren Anziehungskraft eingebüßt hätten. Er fragt nach dem Warum und findet, auch die IAEA solle auf die Gründe der Kernkraftgegner eingehen und ihnen zu einer ausgewogeneren Sicht der Probleme verhelfen; mit nationalen

---

[16] Internationale Atomenergie-Organisation, Satzung einschließlich Änderungen nach dem Stand vom 1. Juni 1973. Wien 1975, 5: Art. II. — Der Verfasser gehörte der Delegation des Hl. Stuhles für die 21. und die 22. Sitzung der Generalkonferenz der IAEA, die 1977 und 1978 in Wien abgehalten wurden, an und konnte so Einblick in die Arbeiten und die Probleme der Organisation gewinnen; im folgenden werden die Stellungnahmen der Delegierten auf diesen Sitzungen mit IAEA 1977 und IAEA 1978 zitiert.

[17] Nach *S. Eklund*, IAEA 1978, stehen unter den Ländern mit freier Marktwirtschaft, welche Kernenergie nutzen, an der Spitze Belgien (22 % des elektrischen Stromes aus KKWen), Schweden (22 %) und die Schweiz (17 %); Industrieländer investieren weiter ausgiebig auf diesem Gebiet.

[18] Vgl. *K. Hörmann*, Die Sorge um den Frieden auf der Generalkonferenz der Internationalen Atomenergieagentur 1977 in Wien, Wiener Blätter zur Friedensforschung (= WrBlF) Nr. 17 (1978) 13–15.

[19] So etwa Kuwait, IAEA 1978. — Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 152: „Dem Verbrauch von Rohstoffen sind Grenzen durch die auf der Erde vorhandenen Vorräte gesetzt."

[20] *S. Eklund*, IAEA 1978, hält die Weiterentwicklung der Kernenergie für unerläßlich; ähnlich der Präsident der 22. Sitzung, *Prof. Malu*, IAEA 1978, und *Präsident Carter*, USA-Delegation IAEA 1978.

[21] Energie und Wachstum (Mitt. des Instituts für Gesellschaftspolitik, Heft 16). Wien 1975, 41: „Wir stehen vor einer Durststrecke, die nur durch die Kernenergie überbrückbar ist."

[22] Vgl. die Berichte der Delegierten von Guatemala, Kuwait, Vietnam, IAEA 1978.

[23] Vgl. die Berichte der Delegierten von Jugoslawien, Saudi-Arabien, Tanzania, Zambia, IAEA 1978.

Problemen müsse aber jeder Staat selbst fertig werden[24]. Der *österreichische Delegierte* wies auf die Bereitschaft seines Landes hin, die Bestrebungen der IAEA voll zu unterstützen, teilte aber auch mit, daß die Volksabstimmung bevorstehe[25].

3. *Kernenergie und Öffentlichkeit*

Österreich ist nicht das einzige Land, in dem das Unternehmen KKW in Frage gestellt wird. Während die Entwicklungsländer darauf aus sind, zu günstigen Bedingungen Zugang zu den modernen Technologien zu gewinnen und diese zu ihrer wirtschaftlichen Entwicklung und Verselbständigung zu benützen, und während die Länder mit zentral gelenkter Wirtschaft weiter Wissenschaft und Technik als Wohltaten ansehen, werden nach S. Eklund in manchen Ländern mit freier Marktwirtschaft gewählte Regierungen durch *Aktionsgruppen* an der Einführung bedeutender technologischer Neuerungen gehindert; wo es zu Volksabstimmungen komme, hätten diese gewöhnlich ein Ergebnis von zwei zu eins zugunsten der Kernenergie[26].

Verständnis für die öffentliche Diskussion der Probleme um die KKWe zeigten auf der 22. Sitzung der Generalkonferenz der IAEA die Delegierten der BRD, Frankreichs, Großbritanniens, Irlands, Liechtensteins, der Niederlande und der USA[27]. Der Delegierte der Philippinen fand, das Volk habe in dieser Frage kein objektives Urteil[28]. Der Delegierte von Liechtenstein war der Meinung, daß manche Befürchtungen deshalb verbreitet sind, weil die Nichtfachleute die Sprache der Fachleute nicht verstehen und den Eindruck haben, es würde ihnen etwas verheimlicht; die Fachleute sollten daher für die Allgemeinheit verständlicher reden[29]. Die Regierung von Großbritannien (United Kingdom) läßt vor ihren Entscheidungen alle größeren Vorhaben hinsichtlich der Kernkraftnutzung öffentlich diskutieren[30].

Autoren, die der friedlichen Nutzung der Kernkraft kritisch gegenüberstehen, betonen, die *Beteiligung der Öffentlichkeit* sei *wichtig*, weil nur so verhängnisvolle einseitige Entwicklungen verhindert werden könnten[31] und gewährleistet würde, „daß das Wohl des einzelnen und der Gemeinschaft zum Kriterium der Machbarkeit und Wirtschaftlichkeit wird und nicht umgekehrt"[32]. Ähnlich wie 1977[33] betonte H. J. Abs, Delegierter des *Hl. Stuhles* bei der IAEA, auch 1978 die Notwendigkeit, „die Öffentlichkeit über die mit der friedlichen Nutzung der Kernenergie verbundenen Fragen zu informieren" und alles zu besprechen, „was zu einer Klärung der Risiken beim Einsatz von Kernenergie für verschiedene Projekte beiträgt"[34].

In *Österreich* wurde der Inbetriebnahme von Zd. durch einzelne (darunter Persönlichkeiten der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens)[35] und durch Gruppen[36] beträcht-

---

[24] IAEA 1978. [25] IAEA 1978.

[26] *S. Eklund*, IAEA 1978. — Vgl. Bewegungen gegen die Zerstörung der Umwelt in Italien, der BRD, Großbritannien, Belgien, Japan, den USA und Lateinamerika, Marxismus Digest 2/1977, 140—151.

[27] IAEA 1978. [28] IAEA 1978. [29] IAEA 1978.

[30] IAEA 1978. — Wie *R. Hill*, Atomdebatten abseits jeder Politik, Die Presse 3. 11. 1978, 3, darlegt, läßt die britische Regierung solche Fragen durch das Volk diskutieren, nicht aber entscheiden.

[31] Vgl. *V. Weisskopf*, Einige Gedanken über Umweltaspekte der Kernenergie, in: Kernenergie in Österreich pro und contra (Veröffentlichung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung). Wien / New York 1976, 81—84, 83 f.

[32] *H. Büchele*, Zur Ethik der Kernenergie. Wien o. J. 36.

[33] IAEA 1977.

[34] Atomenergie für friedliche Zwecke, L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache 1. 12. 1978, 9.

[35] Angeführt seien P. Blau, E. Broda, G. Bruckmann, E. Gruber, H. Husslein, K. Lorenz, B. Lötsch, E. Matzner, K. H. Spitzy, A. Tollmann, P. Weish.

[36] Beispiele: Salzburg Conference for a Non-nuclear Future, 1. 5. 1977; Initiative Österreichischer Atomkraftwerksgegner; Internationaler Versöhnungsbund, Österr. Zweig; Weltbund zum Schutz des Lebens, Sektion Österr.; Niederösterr. Naturschutzbund; Aktionskomitee Frauen und Kernenergie; Katastrophenhilfe österreichischer Frauen; Gruppe Sozialisten

licher Widerstand entgegengesetzt. Befürworter[37] der Nutzung von Kernenergie zur Erzeugung elektrischen Stromes führten dies zu einem guten Teil auf mangelnde Information zurück, weshalb die Bundesregierung[38] und die Elektrizitätswirtschaft[39] sich um die Aufklärung einer breiten Öffentlichkeit bemühten. Das Bundeskanzleramt veranstaltete gemeinsam mit der Energiesektion des Bundesministeriums für Handel, Gewerbe und Industrie vom Oktober 1976 bis zum März 1977 eine Informationskampagne, „in der das zehnjährige Versäumnis, über den Problemkreis Kernenergie zu informieren, zu diskutieren und einen demokratischen Willensbildungsprozeß einzuleiten, nachgeholt werden sollte"[40]. Es erwies sich aber, daß ein Großteil der Bevölkerung sich trotzdem für eine solche Entscheidung nicht für genügend gerüstet hielt[41].

II. Umstrittene Kernkraftwerke

1. *Wachsender Energiebedarf*

Die Errichtung von KKWen wird mit dem *wachsenden Bedarf an elektrischer Energie* in Industrie- und in Entwicklungsländern begründet. Aus den bisherigen Quellen könne dieser Bedarf zumindest auf längere Zeit nicht gedeckt werden[42]. Zur wirtschaftlichen Nutzung einer Reihe anderer Möglichkeiten (Sonnenstrahlung, Erdwärme u. a.) seien befriedigende Technologien noch nicht entwickelt. Hingegen sei die *Nutzung der Kernspaltung in Kraftwerken* eine aussichtsreiche Möglichkeit, die Energielücke zu schließen[43]. Was läge für Techniker, Wirtschaftsleute und andere Interessierte näher, als zu sagen: Wir können es, also tun wir es[44].

Nach S. Eklund sind die wirtschaftlichen Ergebnisse des Betriebes von KKWen befriedigend; die steigenden Preise von Öl und anderen Brennstoffen hätten sie noch ökonomischer gemacht. Die Atomenergiegegner hätten zu wenig durchdacht, wie die Vorteile der elektrischen Energie, die jedermann zu benützen wünscht, gesichert werden können, wenn man die wissenschaftlich-technische Weiterentwicklung als überflüssig ansieht; wie dann der Lebensstandard in den entwickelten Ländern aufrechterhalten und in den Entwicklungsländern gehoben werden kann; wie ferner Nahrung und Wasser für eine wachsende Erdbevölkerung gesichert werden können[45].

Ähnlichen Erwägungen ist man in *Österreich* gefolgt. Nach dem Bundesgesetz vom 7. Juli 1978 wäre für die gesetzliche Erteilung der Bewilligung zur Inbetriebnahme eines KKWes die gesamtstaatliche, volkswirtschaftliche und energiepolitische Sicht Kriterium[46]. Maßgebende Kreise kamen zur Überzeugung: „Die entscheidende Auf-

---

gegen Atomenergie; Junge Generation SPÖ Wien; Katholisches Jugendwerk Österreichs; Bundesleitung der Kath. Jugend; Kath. Hochschuljugend Salzburg; Ökumenischer Jugendrat in Österr.; Überparteil. Arbeitsgemeinschaft Christen Nein zu Zd.

[37] Aus Wissenschaft, Wirtschaft, Politik z. B.: W. Erbacher, H. Fischer, K. Gruber, R. Gutdeutsch, H. Kienzl, F. Klenner, F. Paschke, F. Schiller, H. Vetter.

[38] Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, österreichisches energieforschungskonzept. Wien 1975; Kernenergie in Österreich pro und contra (s. Anm. 31); *F. Katscher*, Kernenergie und Sicherheit. Eine Bürgerinformation des Bundesministeriums für Gesundheit und Umweltschutz. Wien 1978.

[39] Verband der Elektrizitätswerke Österreichs, Thema Kernenergie. Wien o. J.; Warum wir Zd. brauchen. Wien o. J.; eine Reihe von knappgefaßten Informationen.

[40] *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 9.

[41] *E. Ploier*, Präsident der Kath. Aktion Österreichs, war der Meinung, die Staatsbürger seien durch die Volksabstimmung überfordert; Kathpress 24. 10. 1978, 1.

[42] Vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung unseres Energiebedarfes, in: Kernenergie in Österreich pro und contra (s. Anm. 31) 85.

[43] *W. Häfele*, Kernenergie, ebd. 19—37, 32: „Verwendung der Kernenergie im großen Stil erlaubt es . . ., eines der großen Versorgungsprobleme der nächsten Jahrzehnte zu lösen."

[44] *W. Häfele*, ebd. 34: „Man fahre mit dem Bau von KKWen fort."

[45] *S. Eklund*, IAEA 1978.

[46] § 1, BGBl 493/1978.

gabe, ein mögliches Energiedefizit zu decken, kommt offensichtlich der Kernenergie zu und hier vor allem den Brutreaktoren"[47], so sehr, „daß wir ohne Kernkraftwerke in den nächsten 20 bis 30 Jahren nicht auskommen können"[48].

2. *Dürfen wir, was wir können?*

Dennoch fragen nicht wenige wie anderwärts so auch in Österreich: Wir können zwar die Kernspaltung zur Gewinnung elektrischer Energie benützen, aber *dürfen wir es*[49]? Immer mehr wurde beachtet: Die Nutzung der Kernenergie ist nicht nur eine naturwissenschaftlich-technische und eine wirtschaftliche Frage, sondern eine umfassend menschliche, daher auch *ethische Frage*[50]. Sie kann nur dann genügend bewältigt werden, wenn alle ihre Aspekte redlich erörtert und sorgfältig berücksichtigt werden. Seit Oktober 1975 war in der BRD ein von 650 Fachleuten unterzeichneter „Offener Brief an die Abgeordneten des Deutschen Bundestages"[51] im Umlauf, in dem die Nutzung der Kernenergie für notwendig und für verantwortbar erklärt wurde; dagegen erhoben 2921 Personen, darunter viele Biologen und Mediziner, im „Heidelberger Memorandum"[52] warnend ihre Stimme.

Dem Argument der *Kernkraftbefürworter:* „Wir brauchen die elektrische Energie aus KKWen" setzen die *Gegner* entgegen, daß mit den KKWen Gefahren bisher ungekannter Größenordnung für gegenwärtig lebende Menschen und für kommende Generationen verbunden seien; im übrigen seien KKWe weder nützlich noch notwendig, da man mit alternativen Möglichkeiten besser fahren könne, und seien von ihrer Errichtung und ihrem Betrieb unerfreuliche gesellschaftliche Auswirkungen zu befürchten; schließlich seien die Befürworter weitgehend von einer verderblichen Ideologie wirtschaftlichen Wachstums beherrscht[53].

B. Lötsch urteilt: „Die ungelösten Folgeprobleme und ökologische Einwände sind so schwerwiegend, daß eine — von der Nuklearpropaganda unbeeinflußte, wahrheitsgemäße Information der Bevölkerung beinahe zwingend das Ende des Kernenergieausbaues (gegenwärtiger Prägung) in Österreich nach sich ziehen müßte[54]."

3. *Gefahren*

Heftig wenden sich KKWsgegner[55] gegen die Behauptung, solche Kraftwerke seien

---

[47] *W. Frank,* Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem, in: Energie und Wachstum (s. Anm. 21) 23—36, 25; vgl. *P. Weinzierl,* Kernenergie — eine Notwendigkeit für die nächsten Jahrzehnte, in: Kernenergie in Österreich pro und contra (s. Anm. 31) 66—80, bes. 66—70; Thema Kernenergie (s. Anm. 39) 4—16.

[48] *V. Weisskopf,* Einige Gedanken (s. Anm. 31) 81; vgl. *P. Weinzierl,* a. a. O. 66.

[49] *B. Stoeckle,* Mut zum Verzicht. Kernenergie als ethisches Problem, Badische Zeitung 26./27. 2. 1977: „Das Verhältnis von technischem Können und sittlichem Sollen muß neu bestimmt werden."

[50] Vgl. *H. Büchele,* Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 32.

[51] Abgedruckt bei *G. Altner,* Das Kreuz dieser Zeit. Von den Aufgaben des Christen im Streit um die Kernenergie. München 1977, 32—34.

[52] Ebd. 34—39; vgl. 49. — Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 154: „Nur eine unabhängige Grundlagenforschung . . . kann die staatliche Forschungs- und Technologiepolitik wirkungsvoll beraten." Vgl. *H. Büchele,* a. a. O. 12.

[53] Eine Zusammenstellung der Fragenkreise bei *E. Broda,* Ist in Österreich Kernenergie annehmbar und notwendig? in: Kernenergie in Österreich pro und contra (s. Anm. 31) 7—18, 12.

[54] *B. Lötsch,* Kernenergie für Österreich? Beurteilung aus umweltwissenschaftlicher Sicht, in: Kernenergie pro und contra 38—65, 62. — *H. Büchele,* a. a. O. 14, betont, man könne die Bedenken der KKWs-Gegner nicht mit dem Hinweis entkräften, daß politisch linksextreme Gruppen die Atomdiskussion für sich ausnützen wollen.

[55] So *J. Dahl,* Auf Gedeih und Verderb. Zur Metaphysik der Atomenergieerzeugung, Sonderdruck aus: Scheidewege 5 (1975) Heft 2.

sicher und das Risiko, das sie mit sich bringen, sei vertretbar. Es geht um die Betriebssicherheit und um die Folgeerscheinungen[56].

a) Betriebsunfälle

KKWsgegner befürchten „Störfälle mit erhöhten Radioaktivitätsfreisetzungen als unabdingbare Begleiterscheinungen des ‚Normalbetriebes'"[57]. „Die Möglichkeit von Reaktorunfällen mit katastrophalen Auswirkungen für die Bevölkerung wird nicht bestritten. Kontrovers ist aus methodischen Gründen lediglich die Wahrscheinlichkeit für das Eintreten solcher Unfälle. Unberechenbar ist vor allem die Häufigkeit menschlichen Versagens"[58].

Das Bundesgesetz vom 7. Juli 1978 nennt als eine der Rücksichten bei der gesetzlich zu erteilenden Erlaubnis zur Inbetriebnahme eines KKWes die **technische Sicherheit**[59]. Bei der Vollziehung des Gesetzes sei vorrangig auf die „Gesundheit und Sicherheit von Personen" zu achten; als notwendige Maßnahme werden „die erforderlichen Alarmpläne" genannt[60]. Die Sicherungsmaßnahmen der IAEA erstrecken sich u. a. auf die Sicherheit und die Minderung der Gefahr für Leben und Eigentum[61].

Der Delegierte von Nigeria meinte auf der 22. Sitzung der Generalkonferenz der IAEA, eine Tendenz zur Übertreibung der Gefahren feststellen zu können[62]. C. F. v. Weizsäcker vermutet, daß in der öffentlichen Angst vor Kernreaktoren die Atombombe psychisch eine Rolle spiele[63], und versichert: „Das populäre Bild eines ‚explodierenden', Radioaktivität verstreuenden Reaktors entspricht keinem uns als möglich bekannten Vorgang"[64]. Fachleute beteuern, KKWe seinen nicht sensitive, sondern robuste Anlagen[65]; sie müßten schon aus wirtschaftlichen Gründen möglichst sicher gebaut werden[66]. *Kleinere Betriebsgebrechen* würden bald entdeckt und so rasch behoben, daß niemand gefährdet werde[67]. Ein *sehr schwerer Reaktorunfall*[68] könne zwar nicht hundertprozentig ausgeschlossen werden, sei aber extrem unwahrscheinlich[69]. Gemäß dem Rasmussen-Report, einer 1974 veröffentlichten Studie, führt der Betrieb von hundert KKWen in den USA nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung einmal in 10 Millionen Jahren zu einem Unfall, bei dem einige tausend Menschen ernsthaft zu Schaden kommen[70].

Für das KKW Zd. erhöht sich nach der Überzeugung des Geologen A. Tollmann die Unfallswahrscheinlichkeit, da das Gebiet enorm *erdbebengefährdet* sei[71]. Der Seismologe J. Drimmel und die Geophysiker R. Gutdeutsch und P. Steinhauser dagegen erklären Zd. für erdbebensicher[72]. C. F. v. Weizsäcker findet: „Es gibt immer noch Unfallursachen, die uns vorher nicht eingefallen waren", und kommt zum Ergebnis: Die „Abschätzung so komplizierter Vorgänge, die noch nie jemand in der Wirklichkeit beobachtet hat", kann „auch bei größter Sorgfalt in vielen Einzelheiten kontrovers bleiben"[73].

---

[56] Vgl. die Erklärung des schwedischen Delegierten, IAEA 1978.

[57] *B. Lötsch*, Kernenergie für Österreich 50.

[58] Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 150.

[59] § 1, BGBl 493/1978. [60] § 3, ebd. [61] Satzung (s. Anm. 16) Art. XII A 2. 6; B.

[62] Stellungnahme des Delegierten von Nigeria, IAEA 1978.

[63] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 104.

[64] *C. F. v. Weizsäcker*, ebd. 89; vgl. *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitische Dimension (s. Anm. 47) 29; *V. Weisskopf*, Einige Gedanken (s. Anm. 31) 81 f.

[65] *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 34.

[66] *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 75; vgl. *W. Häfele*, a. a. O. 28; Thema Kernenergie (s. Anm. 39) 26—32.

[67] *P. Weinzierl*, a. a. O. 75; 78: 1945—1970 seien in militärischen Anlagen im gesamten nur 7 Beschäftigte durch Strahlungsschäden ums Leben gekommen.

[68] GAU = größter anzunehmender Unfall; vgl. Thema Kernenergie 29.

[69] *P. Weinzierl*, a. a. O. 81.

[70] Vgl. *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 29; *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit 75. — *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 22, setzt am Rasmussen-Report aus, daß er weder menschliches Versagen noch Sabotage einbeziehe.

[71] *A. Tollmann*, In Zd. schon gar nicht, Österr. Monatshefte 34, 10 (1978) 17. 20—22.

[72] Wissenschaftler zu Zd., WrZ 25. 10. 1978, 2; vgl. *F. Katscher*, Kernenergie und Sicherheit (s. Anm. 38) 110; Thema Kernenergie 30.

[73] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 89.

b) Umweltschädigung

Das Bundesgesetz vom 7. Juli 1978 dringt bei der Inbetriebnahme von KKWen auf die *gesundheitliche Sicherheit*, auf „Gesundheit und Sicherheit von Personen wie auf den Schutz der Umwelt" besonders hinsichtlich der Strahlenbelastung[74]. Die Sicherheitsmaßnahmen der IAEA erstrecken sich auch auf den Schutz der Gesundheit[75].

Nun heißt einer der wichtigsten Einwände gegen KKWe: Es sei wissenschaftlich erwiesen, daß auch ihr Normalbetrieb „zu einer langsamen, aber unaufhaltsamen Anreicherung der Biosphäre mit Spuren radioaktiver Substanzen führen" werde; dieser Vorgang sei zweifach irreversibel: diese *radioaktiven Substanzen* könnten nicht zurückgeholt werden, und durch sie verursachte *Erbdefekte* könnten nicht rückgängig gemacht werden[76].

A. Tollmann befürchtet von Zd. im besonderen eine *Gefährdung* der die Donau begleitenden *Grundwasserströme*[77].

Als bedenklich die Umwelt verändernd wird auch die *Erwärmung von Flüssen* durch das von KKWen benötigte und aufgeheizt abgegebene Kühlwasser bezeichnet, ebenso die regionale *Wetterbeeinflussung* durch Kühlturmfahnen[78].

Darüber hinaus geht es um eine nicht immer erfreuliche *Veränderung des Lebensraumes* durch die Folgeerscheinungen der Bereitstellung von Energie, etwa Industrieansiedlungen, wachsende Städte, Zerstörung von Naturlandschaften[79].

Immer wieder wird die Befürchtung ausgesprochen, daß durch die Errichtung und den Betrieb von KKWen unsere Generation nicht nur sich selbst belastet, sondern auch *kommenden Generationen* die Lebensmöglichkeiten verdirbt[80].

Mehr und mehr wird auch gefragt, ob sich mit einem solchen Unternehmen der Mensch nicht ein Verfügen über die *nichtmenschliche Natur* anmaßt, wie es ihm nicht zusteht. Er solle die Natur benützen, nicht ausbeuten; er solle in ihr wohnen, sie nicht zerstören. Theologen und Ethiker sprechen von einer Schicksalsgemeinschaft der Natur und des Menschen, von einer Verantwortung des Menschen für die Natur[81].

Ohne all diese Sorgen auf die leichte Schulter zu nehmen, meinen doch Befürworter von KKWen, sie *genügend bewältigen* zu können[82]. Zunächst zeigen sie auf, daß auch andere Arten der Gewinnung elektrischer Energie die Umwelt belasten, etwa die Verwendung fossiler Brennstoffe durch die Emission giftiger Stoffe und durch Abwärme[83]. Im Gesamtvergleich findet man sogar, daß die Nutzung der Kern-

[74] § 3, BGBl 493/1978.

[75] Satzung (s. Anm. 16) Art. III A 6; Art. XII A 2. 6; B.

[76] *B. Lötsch*, Kernenergie für Österreich? (s. Anm. 54) 46; vgl. den Gemeinsamen Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg zu Fragen der Kernenergie, abgedruckt bei *G. Altner*, Das Kreuz dieser Zeit (s. Anm. 51) 74.

[77] *A. Tollmann*, In Zd. schon gar nicht (s. Anm. 71) 20.

[78] Vgl. *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 26; Thema Kernenergie (s. Anm. 39) 24 f: geringe Aufwärmung der Donau durch Zd. (0,3 — 0,7° C).

[79] Vgl. *W. Häfele*, a. a. O. 26.

[80] Vgl. *E. Broda*, Ist in Österreich Kernenergie anwendbar und notwendig? (s. Anm. 53) 18; *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 34.

[81] Vgl. *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen, StdZ 192 (1974) 832—844; *M. Rock*, Umweltprobleme aus der Sicht christlicher Sozialethik, Kath. Bildung 71 (1976) 349—354; *N. Lohfink*, „Macht euch die Erde untertan"? Orientierung 38 (1974) 137—142; *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie 33 f; *G. Altner*, Das Kreuz dieser Zeit (s. Anm. 51) 18—30; Gemeinsamer Brief der ev. und kath. Bischöfe (s. Anm. 76) 74. 76.

[82] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 91: „Niemand leugnet die chemische und radioaktive Gefährdung dieser strahlenden Schwermetalle, aber man hält die Aufgabe einer adäquaten Risikosenkung für durchaus lösbar." — Vgl. *K. Schöpf*, Kernspaltungskraftwerk und Umwelt, Das Kernkraftwerk 19 (1977) 21—31.

[83] *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 86 f; vgl. *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 32; Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 149 f.

energie „wesentlich umweltfreundlicher" sei „als etwa die Nutzung fossiler Brennstoffe"[84].

Die *radioaktiven Emissionen* bilden nach P. Weinzierl kein ernstes Problem[85], da die durch die Strahlengesetzgebung gezogenen Toleranzgrenzen[86] so niedrig seien, daß von einer Gefährdung der Bevölkerung nicht die Rede sein könne. „Bei Normalbetrieb beträgt die zur natürlichen Strahlenbelastung hinzutretende biologisch wirksame Strahlenbelastung durch ein Kernkraftwerk weniger als 1 % dieser natürlichen Strahlenbelastung. Hingegen schwankt die natürliche Strahlenbelastung in den bewohnten Gebieten Österreichs in einem Bereich von rund 300 %"[87]. B. Lötsch läßt sich dadurch allerdings nicht beruhigen; die unmittelbaren Anrainer und noch mehr das Bedienungspersonal würden weit höher belastet als die Durchschnittsbevölkerung, und auch für diese sei langfristig nicht garantiert, daß es bei „1 mrem" bleibt; im übrigen bestehe kein Zweifel, „daß es für die krebsauslösende und erbgutschädigende Wirkung ionisierender Strahlung keine untere Grenze der Dosis gibt, unterhalb deren die Strahlung *wirkungslos* bleibt"[88].

Auch Befürworter von KKWen sehen die Pflicht, „jede Strahlenbelastung so gering wie möglich zu halten"[89] und bei der Standortwahl stärker als früher Fragen des Wasserbedarfes, der Wassererwärmung und der Raumordnung zuzulassen[90].

c) Radioaktive Rückstände

Als „das schwierigste Problem der Kernenergienutzung" bezeichnet P. Weinzierl[91] die *Aufarbeitung der Brennelemente* und die *Lagerung der Spaltprodukte.*

„Die durch die Uranspaltung erzeugten Spaltprodukte sind radioaktiv mit einem weiten Spektrum von Halbwertszeiten" (bis zu dreißig Jahren)[92]. „Aus diesem Grund ist die sichere Endlagerung dieser Abfälle . . . über sehr lange Zeit erforderlich. Außerdem wird im Reaktorbetrieb Plutonium-239 erzeugt, das nach Abtrennung von den Spaltprodukten als zukünftiger Reaktorbrennstoff in geeigneter Form gelagert und verarbeitet werden muß. Wegen seiner Halbwertszeit von 24.000 Jahren und seiner extrem hohen Giftigkeit im Falle einer Aufnahme durch den Menschen ist seiner sicheren Lagerung und Kontrolle größtes Augenmerk zuzuwenden"[93]. Die dem Reaktor entnommenen gebrauchten Brennstoffelemente müssen zunächst in unmittelbarer Nähe in gekühlten Tanks gelagert werden, bis ihre Aktivität so weit abgeklungen ist, daß sie zu einer der großen europäischen Aufbereitungsanlagen transportiert werden können. „Die Technologie dieser Lagerung ist erprobt und bietet kein wesentliches Problem"[94]. Schwieriger als die *Zwischenlagerung* ist die *Endlagerung* des Atommülls, der nicht mehr verwertbaren radioaktiven Rückstände. „Das Beunruhigende an diesem Problem ist nicht die technische Lösung selbst, die man für möglich hält, sondern die Abwälzung des verbleibenden Risikos auf künftige Generationen, über etwa 1000 Jahre"[95].

Dazu kommt, daß *KKWe* selbst nach etwa zwanzig Betriebsjahren *ausgedient* haben. Es fragt sich, was mit ihnen geschehen soll und wer die Kosten des Abbruches und der ständigen Bewachung und Kontrolle des radioaktiven Schrottes tragen soll.

---

[84] *P. Weinzierl,* Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 80; *V. Weisskopf,* Einige Gedanken (s. Anm. 31) 82; *W. Häfele,* a. a. O. 27; *S. Eklund,* IAEA 1978.

[85] *P. Weinzierl,* a. a. O. 75; vgl. *V. Weisskopf,* a. a. O. 82; *W. Häfele,* a. a. O. 27.

[86] Thema Kernenergie (s. Anm. 39) 16: Strahlenschutzgesetz vom 11. 6. 1969; Strahlenschutzverordnung vom 12. 1. 1972; Vorschriften in den behördlichen Bewilligungsbescheiden.

[87] *W. Frank,* Energiewirtschaft als gesellschaftspolitische Dimension (s. Anm. 47) 28; vgl. Thema Kernenergie 16. — *F. Katscher,* Kernenergie und Sicherheit (s. Anm. 38) 79, errechnet die Erhöhung der natürlichen Strahlenbelastung durch das KKW Zd. für Zd. von 162 auf 162,011 Milli-rem.

[88] *B. Lötsch,* Kernenergie für Österreich? (s. Anm. 54) 53.

[89] *W. Häfele,* Kernenergie 28. — Für *B. Lötsch,* a. a. O. 53, genügt das nicht: „Die carcinogenen und mutagenen Ereignisse hören beim Übergang zu geringsten Dosen nicht auf, sie werden nur — statistisch betrachtet — immer seltener."

[90] *W. Häfele,* a. a. O. 34.

[91] *P. Weinzierl,* Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 77.

[92] *P. Weinzierl,* ebd.

[93] *P. Weinzierl,* ebd.; vgl. *H. Büchele,* Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 27—29; *W. Häfele,* Kernenergie 30; Thema Kernenergie 22—24.

[94] *P. Weinzierl,* Kernenergie — eine Notwendigkeit 78. — Thema Kernenergie 31: Gefahrlosigkeit der Transporte radioaktiver Abfälle sichergestellt.

[95] *C. F. v. Weizsäcker,* Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 91; vgl. W. Häfele, Kernenergie 31.

Im österreichischen Gesetz vom 7. Juli 1978 wurde als eine der notwendigen Maßnahmen die „Entsorgung von Kernkraftwerken" genannt[96]. Eben sie bildet ein Hauptanliegen der Mitgliedstaaten der IAEA und wird von ihnen und vom Sekretariat der IAEA studiert[97].

W. Frank gibt zu: „Die Methoden zur Endlagerung sind noch nicht ausgereift. Es besteht aber kein prinzipieller Grund für die Annahme, daß nicht einwandfreie Lösungen gefunden werden können — nur kostenlos werden diese Lösungen nicht sein"[98]. W. Häfele fragt: „Wie sicher ist sicher genug, was darf die Sicherung kosten und wer beantwortet diese Fragen?"[99] F. Katscher versicherte, in Österreich würde das Bundesministerium für Gesundheit und Umweltschutz die Betriebsbewilligung für das KKW Zd. davon abhängig machen, „daß die Kette der Entsorgungsmaßnahmen bis zur Endlagerung geschlossen oder als geschlossen anzusehen ist"[100]. Eben diese Voraussetzung hielten verschiedene Kernkraftgegner für nicht gegeben[101].

d) Verbrechen und kriegerische Angriffe

Atomkraftwerksgegner machen geltend, daß KKWe und das in ihnen verwendete Material verbrecherischen Akten (Diebstahl, Sabotage, Erpressung) und kriegerischen Angriffen ausgesetzt sein können und dadurch die ohnehin bestehenden Gefahren noch erhöht werden.

Seit den Veröffentlichungen von Willrich und Taylor[102] ist, wie W. Häfele sagt, viel von der Gefahr der *Entwendung* spaltbaren Materials und seiner Verwendung zum Bau privater nuklearer Sprengkörper sowie von damit einhergehenden *Erpressungsversuchen* die Rede; im Fall der Explosion eines solchen „uneffizienten Sprengkörpers" mit begrenzter Ausschüttung von Radioaktivität könnten zwar nicht Hunderttausende, aber immerhin Tausende zu Schaden kommen[103]. Daß durch Einwirkung von außen ein ernstlicher Reaktorunfall herbeigeführt werden kann, hält C. F. v. Weizsäcker kaum für möglich; eher denkt er an *Sabotage* Bediensteter an heutigen KKWen, an weiterentwickelter Kerntechnik, an der Endversorgung[104]. In der IAEA wurde in den letzten Jahren beträchtliche Aufmerksamkeit der Frage gewidmet, wie Kernmaterial vor Mißbrauch oder Atomwaffenerzeugung durch subnationale Gruppen physisch geschützt werden kann[105]. Man baut auf strengste Sicherheitsmaßnahmen[106], wie sie sich in der militärischen Plutoniumherstellung und -verarbeitung bewährt haben[107]. Gerade von sehr strengen Sicherheitsmaßnahmen fürchten manche, daß durch sie rechtsstaatliche Prinzipien verletzt und Anschläge, die aus sozialpathologischem Fehlverhalten des Bedienungspersonals entspringen, gar nicht verhindert werden können[108].

Kriegerische Angriffe scheinen für einen Angreifer, der das angegriffene Land besetzen will, nicht sehr sinnvoll zu sein, wenn dadurch Radioaktivität freigesetzt würde[109]. Dennoch sind manche der Ansicht, daß die ohnehin ungünstige strategische Lage eines Landes wie der BRD durch eine größere Anzahl von nuklearen Anlagen verschlimmert würde, zumal wenn der Gegner militärische Mittel mit der Einschleusung technisch

---

[96] § 3, BGBl 493/1978.

[97] *S. Eklund*, IAEA 1978.

[98] *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47) 29; vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung 88. — *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit 78: Endlagerung der in glasartigen oder keramischen Substanzen verfestigten Spaltprodukte z. B. in großen Salzlagerstätten.

[99] *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 34 f.

[100] *F. Katscher*, Kernenergie und Sicherheit (s. Anm. 38) 108.

[101] *B. Lötsch*, Kernenergie für Österreich? (s. Anm. 54) 50; *E. Broda*, Ist in Österreich Kernenergie annehmbar und notwendig? (s. Anm. 53) 15; Junge Generation SPÖ Wien (s. Anm. 12) 30.

[102] *M. Willrich / T. B. Taylor*, Nuclear Theft: Risk and Safeguards. Cambridge (Mass.) 1974.

[103] *W. Häfele*, Kernenergie 31.

[104] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 92 f.

[105] *S. Eklund*, IAEA 1978.

[106] *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 31; *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O.

[107] *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 78.

[108] Vgl. Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 151.

[109] *W. Häfele*, Kernenergie 32; *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung 93—95.

versierter Agenten in das Bewachungs- und das Bedienungspersonal solcher Anlagen kombinierte[110].

e) Unerwünschte gesellschaftliche Auswirkungen

Wie schon sichtbar wurde, ist die friedliche Nutzung der Kernenergie in mehrfacher Hinsicht auch ein gesellschaftspolitisches Problem[111].

Von den Schutzmaßnahmen gegen Sabotage und Terrorismus befürchten manche das *Aufgeben rechtsstaatlicher Prinzipien*[112]. „Eine starke Forcierung der Kernenergie bedeutet eine Durchsetzung des Landes mit scharf bewachten Komplexen, mit militärischen Kontrollen, was zu einer Entwicklung in Richtung auf einen Polizeistaat führen muß"[113]. Die Delegation des Hl. Stuhles findet: „Das Anwachsen der Kernenergie fordert nicht automatisch die Schaffung eines Polizeistaates, doch ist es schon problematisch genug, daß wir alle mit dieser Möglichkeit rechnen müssen"[114]. Um des Schutzes der Grundrechte der Bürger willen fordern manche den Verzicht auf die großtechnische Nutzung der Kernenergie[115].

Zu fürchten ist, daß durch die Entwicklung der Kernenergie *wirtschaftliche und soziale Krisen* herbeigeführt werden.

„Der technische Fortschritt vermindert . . . langfristig zwangsläufig die Nachfrage nach industrieller Arbeitskraft in der bisher üblichen Form"[116]. H. Büchele spricht von einem „Hinausrationalisieren von Arbeitskräften" durch den steigenden Energieverbrauch[117]. „An der Kernenergiefrage kann sich zeigen, daß eine gesellschaftliche Ordnung zum Wohle der Menschheit nicht mehr entwickelbar ist, wenn wir heute die Ordnung der Dinge durch ökonomische, technische und politische Sachzwänge und Eigengesetzlichkeiten als unverrückbare Herrschaft etablieren, der unsere Nachkommen bis in die ferne Zukunft dienstbar zu sein haben"[118]. C. F. v. Weizsäcker ist der Auffassung, wirtschaftliche und soziale Krisen könnten trotz technischen Fortschrittes vermieden werden, allerdings nur durch bestimmte Umstellungen: durch bewußten Übergang von energieverarbeitender zu informationsverarbeitender Beschäftigung und von der Güterproduktion zu Dienstleistungen, durch vernünftige Verteilung der dem technischen Fortschritt verdankten Freizeit, durch Unterstützung der Verlagerung des Wirtschaftswachstums in die Dritte Welt[119].

Es geht also auch um einen gesellschaftlichen *Systemwandel*[120]. Die Junge Generation SPÖ Wien gibt dem einen ideologischen Akzent. Neben vielen Gründen für die Ablehnung, die sie mit anderen Kernkraftgegnern gemeinsam hat, führt sie an: die Lösung von Beschäftigungs- und Wachstumsproblemen erfordere „rationales Planen und Eingreifen in den chaotischen kapitalistischen Wirtschaftsprozeß"[121]. „Atomtechnologie hingegen zementiert das bestehende Wirtschaftssystem und seine für Menschen und Umwelt schädliche Entwicklung"[122]. „Sozialisten können die politischen Folgen einer Nutzung von Atomkraft zur Stromerzeugung nicht akzeptieren. Die Bedrohung demokratischer Grundrechte und die Verunmöglichung jeder Demokratisie-

[110] Alternative Möglichkeiten 151.

[111] Vgl. *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47); *F. Staudinger*, KKWe — ein gesellschaftspolitisches Problem, Das Kernkraftwerk 19 (1977) 15—21.

[112] Alternative Möglichkeiten 151.

[113] Aus der Diskussion nach dem Vortrag von *W. Frank* in: Energie und Wachstum (s. Anm. 47) 40.

[114] *H. J. Abs*, Atomenergie für friedliche Zwecke (s. Anm. 34) 9.

[115] Vgl. Alternative Möglichkeiten 154. — Der französische Delegierte, IAEA 1978, meint allerdings, auch in einer Mangelgesellschaft könnten individuelle und kollektive Freiheiten schwer gewahrt werden.

[116] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 105; vgl. Alternative Möglichkeiten 150.

[117] *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 17.

[118] *H. Büchele*, ebd. 36.

[119] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung 105.

[120] Vgl. die Diskussion nach dem Vortrag von *W. Frank* in: Energie und Wachstum (s. Anm. 47) 41.

[121] Junge Generation SPÖ Wien (s. Anm. 12) 21.

[122] Ebd. 22.

rung von Wirtschaft und Gesellschaft sind mit sozialistischen Vorstellungen unvereinbar"[123].

f) Atomwaffen

Ein Hauptproblem der Verbreitung atomarer Technologien liegt darin, daß damit auch die Gefahr der *Herstellung von Atomwaffen* wächst[124]. Das im Reaktorbetrieb erzeugte Plutonium-239 ist als leicht spaltbares Material zur Bombenherstellung geeignet, wenn auch wegen seiner Verunreinigung mit Plutonium-240 mit größeren Schwierigkeiten als eigens für militärische Zwecke erzeugtes Material[125].

S. Eklund[126] weiß, daß viele die friedliche Nutzung der Atomenergie ablehnen, weil sie sie bewußt oder unbewußt mit der Erzeugung von Atomwaffen verbinden. Bisher seien in keinem Fall Anlagen zur friedlichen Nutzung der Kernenergie zur Entwicklung von Atomwaffen verwendet worden. Atomwaffen seien von 1945 bis 1954 durch 3 Länder entwickelt worden, von 1955 bis 1964 durch 2 weitere, von 1965 bis 1974 durch 1 weiteres; von 1955 bis 1974 sei aber die Kernenergiekapazität in 19 Ländern von 5 MW auf 54.000 MW gestiegen; zwischen beiden Entwicklungen bestehe kein Zusammenhang. Wie Eklund sagt, verlangen die meisten Länder, die spaltbares Material liefern, von den Empfängern, daß diese dem *Atomsperrvertrag* (Non Proliferation Treaty = NPT) beitreten oder sich den Sicherheitsmaßnahmen der IAEA unterwerfen. Manche Länder legen den Empfängern zusätzliche Sicherheitsbedingungen auf. Dem NPT sind bis 1978 104 Staaten beigetreten[127]. Der IAEA kommt die Aufgabe zu, seine Einhaltung zu überwachen und darüber hinaus zu sorgen, daß die von ihr geleistete Hilfe nicht zur Förderung militärischer Zwecke benützt wird[128], sowie entsprechende Kontrollen durchzuführen[129]. Erfreulicherweise kann die IAEA fast alle bedeutenden Atomanlagen auch der Staaten, die dem Vertrag nicht beigetreten sind, kontrollieren[130].

S. Eklund ist überzeugt, daß die wirkliche Gefahr nicht von den Anlagen zur friedlichen Verwendung von Atomenergie droht, sondern von den bestehenden und ständig wachsenden *Atomwaffenarsenalen*. Es handle sich um ein politisches Problem, das mit politischen Mitteln gelöst werden müsse[131]. Nicht unbegründet sind die auf den Sitzungen der IAEA lautgewordenen Klagen über die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen um Abrüstung und den noch immer währenden Rüstungswettlauf[132].

4. *Umstrittene Notwendigkeit*

Die Errichtung von KKWen wird mit deren Notwendigkeit für die Energieversorgung begründet. KKWsgegner bestreiten diese Notwendigkeit[133].

a) Haushalten

Sie sind der Meinung, daß man auf KKWe mit all ihren Gefahren verzichten könnte, wenn man mit der jetzt schon *verfügbaren Energie sparsamer* und *sinnvoller*

---

[123] Ebd. 25.

[124] Vgl. *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie 29 f; Alternative Möglichkeiten 151.

[125] *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 77. — *M. Pecqeur*, französischer Delegierter, IAEA 1978: Verzicht auf friedliche Atomenergienutzung verhindert noch nicht Atomwaffen, da diese anders rascher und billiger erzeugt werden können.

[126] IAEA 1978.

[127] *S. Eklund*, IAEA 1978. — *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47) 29: Nicht alle wichtigen Länder sind beigetreten.

[128] Satzung (s. Anm. 16) Art. III A 5.

[129] Satzung Art. III B 2; Art. XII A 1. 5. 6.

[130] Nach dem Urteil von *W. Frank*, a. a. O. 30, reichen die Kontrollmaßnahmen nicht aus; es handle sich um eine Lebensfrage der ganzen menschlichen Gesellschaft.

[131] Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit unterstreicht der Delegierte der USA, IAEA 1978. — Vgl. die Symposien: Mögliche Wege zu einem allgemeinen Verbot der Entwicklung der Produktion neuer Typen von Massenvernichtungswaffen, Wien, 27.—28. 1. 1978, Wissenschaft und Frieden 2/78, Wien 1978; Probleme der Abrüstung aus der Position verschiedener Weltanschauungen, Kischinew 24.—27. 4. 1978, Wissenschaft und Frieden 3/78, Wien 1978; ferner *S. Pöllinger*, Bericht über das internationale Seminar „Kernenergie und Wettrüsten", Wien 6.—8. 2. 1978, WrBlF 17 (1978) 29—32.

[132] IAEA 1977 und 1978.

[133] *B. Lötsch*, Kernenergie für Österreich? (s. Anm. 54) 62: Kernenergieausbau für Österreich „weder notwendig noch wünschenswert".

umginge[134]. C. F. v. Weizsäcker nimmt das Argument ernst[135] und fordert: „Gedankenlosen Umgang mit Energie durch intelligenten ersetzen"[136] und: „Energiesparende Techniken sollten die erste Förderungspriorität erhalten[137]." Von solcher Umstellung erwartet man sich die Sicherung von Arbeitsplätzen und damit die Vermeidung von sozialen Krisen[138].
Freilich darf das Bedenken von S. Eklund nicht übersehen werden: Das Wunschdenken von „angepaßten, weichen oder mittleren Technologien" würde dazu führen, daß entwickelte Länder sich mit einem Nullwachstum begnügen und die Vorteile der erreichten Industrialisierung genießen könnten, während die Entwicklungsländer auf Windmühlen angewiesen blieben[139]. C. F. v. Weizsäcker kommt zum Schluß: „Alle Argumente sprechen dafür, jedenfalls so viel Energie zu sparen als möglich ist. Die Frage ist nur, wie weit man damit kommen kann"[140].

b) Alternativen zu KKWen

Über die Forderung sparsamer und rationeller Verwendung verfügbarer Energie hinaus schlagen KKWsgegner vor, aus traditionellen Energiequellen mehr herauszuholen und *alternative neue Möglichkeiten* zu entwickeln und zu nutzen. Von der Auswertung des Windes, der Meeresströmungen und der Gezeiten ist wohl nicht allzu viel zu hoffen[141]; Erdwärme, Sonnenstrahlung und Kernfusion aber bieten gute Erfolgsaussichten[142]. Die Entwicklung dieser Alternativen fordert allerdings hohen Kapitaleinsatz und daher Konsumverzicht[143]; nach dem heutigen Stand bieten sie der Kernspaltung noch kein genügendes Gegengewicht[144].
Ob, abgesehen von der Nutzung heißer Quellen, die *Wärme* tiefer Schichten *der Erde* nutzbar in Energie umgesetzt werden kann, ist erst zu erforschen. Jedenfalls erfordert dies eine lange Entwicklung und einen hohen Investitionsaufwand. Wegen der verhältnismäßig niederen Temperatur ist keine hochwertige Energie zu erwarten; sie hat eher lokale und regionale, nicht globale Bedeutung. Derzeit kann nicht eingeschätzt werden, wann sie wirtschaftlich wettbewerbsfähig wird[145].

---

[134] *E. F. Schumacher*, Es geht auch anders — jenseits des Wachstums, in: Energie und Wachstum (s. Anm. 47) 11—21, 19, bezeichnet es als Schwäche der technologischen Entwicklung der letzten 30 Jahre, daß alles zu groß, zu kompliziert, zu kapitalteuer, zu gewalttätig werde; der Akzent sei von der Quantität auf die Qualität zu verlagern. Vgl. *E. F. Schumacher*, Es geht auch anders. Jenseits des Wachstums. Technik und Wirtschaft nach Menschenmaß. München 1974.

[135] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 106; vgl. *B. Lötsch*, a. a. O. 45.

[136] *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 101; vgl. Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 153 f. — Der Gemeinsame Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg, abgedruckt bei *G. Altner*, Das Kreuz dieser Zeit (s. Anm. 51), 75 f, fordert ein neues Energiebewußtsein, nämlich verantwortungsbewußtes Umgehen mit Energie und ihre rationelle Verwendung.

[137] *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 102; vgl. *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47) 33 und die anschließende Diskussion ebd. 41. 46—48.

[138] Vgl. *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 17; Junge Generation SPÖ Wien (s. Anm. 12) 16. 21.

[139] *S. Eklund*, IAEA 1978.

[140] *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung 98.

[141] Vgl. Thema Kernenergie (s. Anm. 39) 34.

[142] *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 35: „Man setze sich mit der Erwartung auseinander, daß nur ein Miteinander von Kohle, Kernenergie und gegebenenfalls Sonnenenergie das Energieproblem für Europa langfristig zu lösen in der Lage sein dürfte." — Vgl. Thema Kernenergie 32—34; österr. energieforschungskonzept (s. Anm. 38) 37—41; *E. Broda*, Ist in Österreich Kernenergie annehmbar und notwendig? (s. Anm. 53) 15 f; Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13).

[143] *W. Häfele*, a. a. O. 32.

[144] Vgl. *F. Schiller*, Atomkraft. Ja oder nein aus medizinischer Sicht, Österr. Ärztezeitung 32 (1977) 932—934.

[145] *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47) 27; *W. Häfele*, a. a. O. 22; *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 72; *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 96; Thema Kernenergie 34.

Sonnenstrahlung ist „auch vom Standpunkt ihrer Umsetzbarkeit eine hochwertige Energieform. Der großtechnischen Ausnutzbarkeit steht jedoch die sehr geringe Leistungsdichte entgegen, sowie die durch den Tagesrhythmus, durch die Wetterbedingungen und die Jahreszeiten hervorgerufenen Schwankungen des Einstrahlungsdargebotes". Daher erfordert sie ausgedehnte Anlagen, auch zur Speicherung von Energie (hohe Investitionen, teuere Instandhaltung). Selbst für Zwecke der Heizung und der Raumklimatisierung ist sie gegenwärtig noch nicht konkurrenzfähig[146]. Erzeugung von elektrischem Strom wäre heute bereits realisierbar, aber viel zu teuer; vor dem Jahr 2000 sind keine wesentlichen Erträge zu erwarten[147].
Hoffnungen [148] setzt man auch auf KKWe, die nicht die Kernspaltung, sondern die *Kernfusion* nutzen[149]. Auch hier entsteht Radioaktivität, aber weitaus weniger und kurzlebigere als bei der Spaltung[150]. „Die technologischen Schwierigkeiten und damit auch die Kosten einer energieliefernden Fusionsanlage scheinen jedoch derzeit so enorm, daß man mit Recht daran zweifeln kann, ob diese Energiequelle im Lauf des 21. Jh. in wirtschaftlich vertretbarer Weise zur Energieversorgung beitragen kann"[151]. C. F. v. Weizsäcker ist der Ansicht, man solle so planen, daß man auf Kernfusion nicht angewiesen sei, sich aber auch dieser Option nicht berauben[152].

5. *Bezweifelte Wirtschaftlichkeit*

Zugunsten der KKWe wird geltend gemacht, daß sie elektrischen *Strom* verhältnismäßig *billig* liefern und einem Land wie Österreich den *Import* von Strom und fossilen Brennstoffen *ersparen*. Nach dem Bundesgesetz vom 7. Juli 1978 wäre für die gesetzliche Erteilung der Erlaubnis zur Inbetriebnahme eines KKWes die gesamtstaatliche, volkswirtschaftliche und energiepolitische Sicht Kriterium[153].
W. Häfele ist der Ansicht, unter Berücksichtigung aller Kosten (auch der sozialen, d. h. der Anstrengungen, die die Gesellschaft im Umgang mit Kernenergie auf sich nehmen müsse) habe Kernenergie schon vor der Ölkrise 1973 die Wirtschaftlichkeit erreicht[154]. Nach S. Eklund haben die steigenden Preise von Öl und anderen Brennstoffen Atomanlagen noch ökonomischer gemacht[155]. Andere dagegen meinen, daß für die Berechnung der Wirtschaftlichkeit der Kernenergie verläßliche Daten fehlen; die Kostenentwicklung verlaufe ungünstiger, als zunächst angenommen worden sei und heute noch behauptet werde[156]. H. Büchele hält die Nichtinbetriebnahme von Zd. für wirtschaftlicher[157].
Gegen das Argument, KKWe machten ein Land wie Österreich importunabhängig, wird ins Treffen geführt, Österreich gerate dadurch in eine neue Abhängigkeit, nämlich von Uranlieferländern, Anreicherungsmonopolen, ausländischer Zulieferungsindustrie für den KKWbau, Aufbereitungsindustrie, Lagerungsstätten für radioaktiven Abfall[158].

---

[146] *W. Frank*, a. a. O. 27; *P. Weinzierl*, a. a. O. 71; *W. Häfele*, a. a. O. 22; *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 97. — Vgl. *G. Bruckmann*, Nisi vis bellum, para pacem! WrBlF 9/10 (1976) 4–15, 13 f; *G. Bruckmann*, Sonnenkraft statt Atomenergie. Wien 1978.

[147] *P. Weinzierl*, a. a. O. 71; *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 98.

[148] Vgl. *W. Frank*, a. a. O. 26.

[149] Vgl. Thema Kernenergie 33.

[150] *P. Weinzierl*, a. a. O. 71; *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 97; *W. Häfele*, a. a. O. 22.

[151] *P. Weinzierl*, a. a. O. 77; vgl. *F. C. v. Weizsäcker*, a. a. O. 97.

[152] *C. F. v. Weizsäcker*, a. a. O. 97.

[153] § 1, BGBl 493/1978.

[154] *W. Häfele*, a. a. O. 32 f; vgl. Thema Kernenergie 12–16.

[155] *S. Eklund*, IAEA 1978.

[156] Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 149.

[157] *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 19.21; vgl. Alternative Möglichkeiten 150.

[158] *B. Lötsch*, Kernenergie für Österreich? (s. Anm. 54) 44. — Alternative Möglichkeiten 149: Importabhängigkeit der BRD; 151 f: Abhängigkeit der Länder der Dritten und der Vierten Welt.

6. *Bedenkliche Wachstumsideologie*

Von verschiedenen Seiten wird gegen KKWe ins Treffen geführt, daß sie Exponenten einer bedenklichen *Konsum-, Wachstums-* und *Fortschrittsideologie* seien, die den Menschen um seine wahre Selbstverwirklichung zu bringen drohe[159].
In einem Denken, für das das Glück der Menschheit im wesentlichen von der Erringung und der Steigerung materiellen Wohlstandes abhängt, spielt das Wirtschaftswachstum, das wieder wesentlich vom Energieverbrauch bestimmt wird, die beherrschende Rolle. Eben darin wird der Fortschritt erblickt, auf den Wirtschaft und Technik auszurichten sind; alles, was sich in dieser Richtung als machbar herausstelle, solle auch getan werden.
Aber abgesehen davon, daß sich der Mensch mit einem derart einseitig verstandenen Fortschritt und mit einem solchen Wachstum seinen Lebensraum zu verderben droht, vernachlässigt er auch Dinge, die für seine Selbstverwirklichung nicht minder wesentlich oder noch wichtiger sind[160]. So erweisen sich *neue Denk- und Verhaltensformen* als notwendig[161], eine kritischere Haltung gegenüber dem Wirtschaftswachstum und dem technisch Machbaren, nötigenfalls um anderer Werte willen auch der *Verzicht* auf die Erhöhung materiellen Wohlstandes.

III. Aufgaben der Kirche und der Theologen

Hilfe zu solchem Umdenken und zu solcher Umstellung erwartet man sich von Kirche und Theologie[162], und diese selbst sehen darin ihre Aufgabe.

1. *Zuständigkeit*

Die Frage der friedlichen Nutzung der Kernenergie ist eben nicht nur eine Frage der Naturwissenschaften und der Technik, sondern eine umfassende menschliche Frage mit bedeutenden *ethischen Implikationen*, die im Interesse des Menschen sogar vorrangige Beachtung beanspruchen können[163]. Es geht um das Gesamtschicksal des Menschen und der Menschheit, für das sich *Kirche und Theologie mitverantwortlich* halten und für das man sie mitverantwortlich macht[164]. Nach H. Büchele gehört die Kirche zu

---

[159] Junge Generation SPÖ Wien (s. Anm. 12) 22: „Teufelskreis" quantitatives Wachstum und Umwelt; 3: durch KKWe Verfestigung von Strukturen, denen es immer weniger gelingt, die Bedürfnisse des Menschen wirklich zu befriedigen.

[160] Vgl. die Kritik am einseitigen naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen Fortschrittsdenken in Veröffentlichungen wie D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 1972; *D. Meadows / D. H. Meadows*, Das globale Gleichgewicht. Modellstudien zur Wachstumskrise. Stuttgart 1974; *H. Lübbe*, Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart. Freiburg 1975; *M. Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt 1967; *M. Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Frankfurt 1970; *H. Staudinger / M. Horkheimer*, Humanität und Religion. Briefwechsel und Gespräch. Würzburg 1974; *C. F. v. Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München ^{5}1978.

[161] Vgl. Alternative Möglichkeiten 153.

[162] *H. J. Abs*, Atomenergie für friedliche Zwecke (s. Anm. 34) 9: „Oft genug wurde an die katholische Kirche appelliert, sich zu dieser Frage zu äußern." — Vgl. *G. Altner*, Atomenergie — Herausforderung an die Kirchen, Neukirchen - Vluyn 1977.

[163] *H. J. Abs*, a. a. O.: „Die friedliche Nutzung von Kernenergie entbindet uns nicht schon von selbst von unserer Verpflichtung, sorgfältig die sozialen, kulturellen und damit auch moralischen und ethischen Aspekte dieser Entwicklung zu prüfen." — Vgl. *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32) 11; *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen, StdZ 192 (1974) 839; *F. Lombardi*, Energia nucleare problema morale, CivCatt 129, I (1978) 220—229. 427—440, bes. 220—229.

[164] Dem Vorwurf des sozialistischen Bundesrates *R. Gmoser*, die Kirche lasse sich in der Atomfrage parteipolitisch mißbrauchen, entgegnete *E. Ploier*, es handle sich um keine parteipolitische, sondern um eine Sachfrage, um ethische Fragestellungen, die nicht nur

den wenigen Instanzen, „die in der Lage sind, eine kurzfristig erfolgversprechende, aber langfristig gefährliche Entwicklung zu verhindern und diese notwendigen Weichenstellungen einzuleiten... Die Kirche wird ihrer Sendung nur dann treu sein können, wenn sie ‚das Gewissen der Freiheit und Gerechtigkeit in einer von Sonderinteressen beherrschten Gesellschaft' bleibt"[165]. Kirche und Theologie nehmen diese ihre Aufgabe zunehmend wahr[166].

Freilich vermögen sie für sich allein diese Aufgabe nicht zu erfüllen. Sie sind auf die *Information* angewiesen, die sie von Fachleuten verschiedener Gebiete entgegennehmen, und müssen darauf drängen, daß die Fachleute ihnen alle bedeutsamen Forschungsergebnisse in dieser Frage redlich vermitteln. Erst auf Grund solcher Information können sie versuchen, die Grundlinien für ein sittlich richtiges Verhalten in dieser Sache aufzuzeigen. Wie H. J. Abs erklärt, hat die Kirche keine besondere Sendung auf rein technischem Gebiet. „Da diese Fragen aber weitreichende Auswirkungen auf gesellschaftlichem und moralischem Gebiet haben, fällt es doch in die Verantwortlichkeit der Kirche, solche Fragen ethischer Art zu beleuchten, damit die Grundwerte von Mensch und Gesellschaft nicht zu kurz kommen"[167].

Gründliche Information müssen Kirche und Theologie auch für jene fordern, die in einer so schwerwiegenden Frage entscheiden sollen. Wohl sind dies in erster Linie die Verantwortlichen an den Schalthebeln des gesellschaftlichen Lebens. Da aber von der friedlichen Nutzung der Kernenergie die Allgemeinheit schicksalhaft betroffen wird, soll auch die Allgemeinheit mitentscheiden können; *zu verantwortbarer Entscheidung* aber bedarf sie der *Information*[168]. Für die Fachleute folgt daraus die Pflicht umfassender wahrheitsgetreuer Information[169].

2. *Abwägen*

Die Wissenschaft hat neue Möglichkeiten der Energiegewinnung entdeckt, die Technik macht sie nutzbar. Damit sind aber viele Wenn und Aber verbunden. Den erhofften *Vorteilen* stehen zu befürchtende *Nachteile* gegenüber. Vor den Entschei-

---

die gegenwärtige, sondern viele zukünftige Generationen betreffen; Kathpress 2. 11. 1978, 1.

[165] *H. Büchele*, a. a. O. 37 f; vgl. Alternative Möglichkeiten (s. Anm. 13) 155. — *G. Altner*, Atomenergie 298: Sozioökologische Ausweitung der Sozialethik und der Seelsorge ist unverzichtbare Aufgabe von Theologie und Kirche.

[166] Eine Auswahl von kirchlichen Stellungnahmen und Arbeiten von Theologen: Erklärung der Delegation des Hl. Stuhles, IAEA 1978 (s. Anm. 34); Österr. Bischofskonferenz, Stellungnahme zur Frage der Atomenergie, Kathpress 11. 11. 1977, 2 f; *J. Kard. Döpfner*, Zur Zukunft der Menschheit und den Bedingungen für ein künftiges menschenwürdiges Leben, 24. 9. 1974, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn; Gemeinsamer Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg, 15. 2. 1977 (s. Anm. 76); Weltrat der Kirchen, Problempapier auf der Kernenergiekonferenz der IAEA Salzburg, 9. 5. 1977; *World Council of Churches*, Energy for my Neighbour. Geneve 1978; *G. Altner*, Das Kreuz dieser Zeit (s. Anm. 51); *G. Altner*, Atomenergie — Herausforderung an die Kirchen (s. Anm. 162); *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie (s. Anm. 32); *F. Lombardi*, Energia nucleare problema morale (s. Anm. 163); *M. Rock*, Umweltprobleme aus der Sicht christlicher Sozialethik (s. Anm. 81); *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen (s. Anm. 81); *B. Stoeckle*, Mut zum Verzicht (s. Anm. 49).

[167] Atomenergie für friedliche Zwecke, IAEA 1978 (s. Anm. 34) 9; vgl. *2. Vat. Konzil*, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" 43; *K. Demmer*, Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramtes im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit, bei *K. Demmer / B. Schüller*, Christlich glauben und handeln. Düsseldorf 1977, 124—144.

[168] Vgl. *H. J. Abs*, Atomenergie für friedliche Zwecke 9; *G. Altner*, Atomenergie 299; *F. Lombardi*, Energia nucleare 223; Stellungnahme der österr. Bischöfe, Kathpress 11. 11. 1977, 2; Gemeinsamer Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg 76.

[169] *J. Kard. Döpfner*, Zur Zukunft der Menschheit 16: „Werden diese Probleme richtig gesehen?" — *B. Stoeckle*, Mut zum Verzicht, fordert Besinnung auf das Gebot der Wahrhaftigkeit.

dungen müssen beide *sorgfältig gegeneinander abgewogen* werden. Kirchliche Amtsträger und Moraltheologen weisen darauf hin, daß sich das Ja zu KKWen nur verantworten läßt, wenn man die mit ihnen verbundenen *Gefahren* (nach Quantität und Qualität und Wahrscheinlichkeit des Eintrittes) genügend kennt und wenn man sie wenigstens so klein halten kann, daß sie *vom Nutzen*, den die KKWe bringen, eindeutig *überwogen* werden[170]. Wer ein Überwiegen der Gefahren nicht ausschließen kann, tut gut daran, nicht zuzustimmen[171].

Jede verantwortbare Entscheidung in dieser Sache kann nur auf Grund einer Abwägung der Argumente dafür und dagegen und kaum durch völlige Entkräftung aller Gründe einer Seite zustandekommen. Die Entscheidung dafür kann also nur getroffen werden, obwohl auch Gründe dagegen sprechen, und ebenso die Entscheidung dagegen, obwohl auch Gründe dafür sprechen. Beim Abwägen kann es geschehen, daß zwei gleich gewissenhafte Leute zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Man darf Anhängern einer Entscheidung, die der eigenen widerspricht, nicht die *Achtung* versagen, wenn sie zu ihrer Auffassung auf Grund gewissenhafter Überlegung gekommen sind[172].

Auch der Fall kann eintreten, daß man die eigene Entscheidung später als nicht haltbar erkennt, entweder weil man die Dinge besser sehen gelernt hat oder weil die Sache selbst (die Verfahren zur Nutzung der Kernenergie, die Schutzmaßnahmen) sich geändert hat; es kann daher vertretbar oder erforderlich sein, eine frühere Stellungnahme in ihr Gegenteil zu verwandeln. Man kann sogar von einer Pflicht sprechen, einmal *getroffene Entscheidungen* ständig auf ihre Haltbarkeit zu *überprüfen*[173]. Im besonderen ist immer wieder zu fragen, ob nicht durch neu entwickelte Techniken dieselben Vorteile unter günstigeren Bedingungen erreicht werden können als durch KKWe[174]. Auf jeden Fall ist *Gewalt* zur sachrichtigen Lösung einer so heiklen Frage ungeeignet und soll daher in den Auseinandersetzungen vermieden werden[175].

[170] Vgl. Stellungnahme der österr. Bischöfe 2; *F. Lombardi*, Energia nucleare 427 f. — Nach *P. Weinzierl*, Kernenergie — eine Notwendigkeit (s. Anm. 47) 80, liegen die Gefährdungen „innerhalb dessen, was in unserer technischen Zivilisation seit langem akzeptiert wird"; ähnlich *C. F. v. Weizsäcker*, Entwicklung und Deckung (s. Anm. 42) 104; *W. Frank*, Energiewirtschaft als gesellschaftspolitisches Problem (s. Anm. 47) 29. — Nach *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie 15, stehen den kurzfristig zu erwartenden Vorteilen langfristig mögliche Nachteile und Gefahren gegenüber; angesichts des denkbaren Schadens fordert er absolute Sicherheit (34). — Die ev. und die kath. Bischöfe in Baden-Württemberg stellen in ihrem gemeinsamen Brief 76 fest, daß die vorliegenden Fachgutachten nicht übereinstimmen, und bitten ihre Gemeinden, nüchtern zu bleiben gegenüber jeder Schwarzmalerei, als ob eine Atomkatastrophe unvermeidlich sei oder als ob ohne Kernenergie die Lichter ausgehen müßten. — *H. Büchele*, a. a. O. 14, meint, daß angesichts der Divergenzen der Fachleute eine Inbetriebnahme von KKWen verantwortungslos wäre.

[171] Man muß also jene teleologischen Erwägungen und jene Güterabwägung anstellen, die bei heutigen Moraltheologen viel gelten; vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1973; *F. Böckle*, Fundamentalmoral. München 1977, 306—315. — Allerdings hat die Ethik zur sittlichen Bewertung einer Handlung seit jeher gefragt, was dabei herauskommt; vgl. *H. Weber*, Historisches zum Utilitarismus, bei *K. Demmer / B. Schüller*, Christlich glauben und handeln, 223—242.

[172] Vgl. Stellungnahme der österr. Bischöfe 2. — *W. Häfele*, Kernenergie (s. Anm. 43) 23: „Die legitime Frage . . . heißt . . .: Was sind die Alternativen für die Kernenergie und was ist das kleinste Übel?"

[173] Die ev. und die kath. Bischöfe in Baden-Württemberg fordern in ihrem gemeinsamen Brief 76 mehr Selbstkritik. — Es fragt sich, ob es klug war, die friedliche Nutzung der Kernspaltung in Österreich für alle Zukunft durch Bundesgesetz (BGBl 676/1978) auszuschließen.

[174] Stellungnahme der österr. Bischöfe 3: „Wissenschaftler und Techniker müssen sich dessen bewußt sein, wieviel von ihrer wissenschaftlichen Erarbeitung und Verwirklichung für das Zustandekommen sachgerechter und ethisch verantwortbarer Lösungen abhängt." — Vgl. *F. Lombardi*, Energia nucleare 434—437.

[175] Gemeinsamer Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg 75: „Wer Gewalt übt, öffnet dem Chaos Tür und Tor". — Vgl. Stellungnahme der österr. Bischöfe 2; *H. Büchele*, Zur Ethik der Kernenergie 36; *F. Lombardi*, a. a. O. 224; *G. Altner*, Atomenergie — Herausforderung (s. Anm. 162) 219—295; Gewaltfreie Aktion 9/1977, 10/1978.

3. *Menschenbild*

Um nach Abwägung der Für und Wider zu einer verantwortbaren Entscheidung kommen zu können, muß man eine Ahnung von dem haben, wohin die technischen und die wirtschaftlichen Unternehmungen des Menschen führen sollen und wo ihre Grenzen liegen[176]. Naturschützer sehen die Erhaltung der Natur als Ziel; andere mögen sich auf das Funktionieren der Gesellschaft oder auf die so oder so verstandene Selbstverwirklichung des Menschen ausrichten. Kirche und Theologen müssen nach dem *Menschenbild* fragen, das uns nach der Offenbarung zur Verwirklichung aufgegeben ist.

Wie B. Stoeckle darlegt, setzt jeder ernsthafte Versuch, der Umwelt als Mitwelt gerecht zu werden und durch Mitweltlichkeit dem Menschen zu dienen, ein verbindliches Zielbild vom Menschen, das unbedingter Natur ist, voraus. Die auf sich gestellte, vorwiegend praktisch-technisch orientierte Vernunft des Menschen kann dieses Zielbild nicht erstellen. Der christliche Glaube verfügt von Gott her über einen Entwurf des Menschseins, der dem Menschen von heute als Leitbild seiner Selbstverwirklichung dienen kann; es lenkt den Blick auf die Sinnwerte, die als unentbehrliche Kriterien für die Planungen und Handlungen des Menschen notwendig sind[177].

Darauf hin sind *Fortschritts- und Wachstumsideen* zu überprüfen und nötigenfalls richtigzustellen[178]; von daher ist auch die Antwort auf die Frage zu gewinnen, was der Mensch von dem, was er kann, auch *darf*[179].

a) Entfaltung des Menschen

Vom verbindlichen idealtypischen christlichen Menschenbild[180] aus stellt sich die *Entfaltung des ganzen Menschen* sowie die *Sicherung des Lebensraumes* dafür als Auftrag. Es geht um die wahren Bedürfnisse des ganzen Menschen, um echte Lebensqualität, um ethisches, geistiges, kulturelles Wachstum[181], um die *Sicherung des Gemeinwohls*, d. h. der Summe aller jener Bedingungen, die den Menschen in der Gesellschaft ein menschenwürdiges Leben garantieren[182]; wir müssen sicherzustellen suchen, daß die Entwicklung der Kernenergie nicht auf Kosten der Menschenrechte erfolgt[183].

b) Mitmenschlichkeit

Ein wesentlicher Zug des christlichen Menschenbildes ist die *Mitmenschlichkeit* (Nächstenliebe). Auf dem Feld der friedlichen Nutzung der Kernenergie bedeutet dies

---

[176] *H. Weber*, Historisches zum Utilitarismus 241: Für die (christliche) Ethik kommt es immer auf das Ziel an, „auf das hin Konsequenzen gezogen und an dem sie gemessen werden". — Vgl. *H. Büchele*, a. a. O. 15; *F. Lombardi*, a. a. O. 440.

[177] *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen (s. Anm. 81) 839 f; vgl. *B. Stoeckle*, Mut zum Verzicht (s. Anm. 49), These 6; *J. Kard. Döpfner*, Zur Zukunft der Menschheit 15; *H. Weber*, Historisches zum Utilitarismus 242. — Eben in diesem Menschenbild zeigt sich das deontologische Element der christlichen Sittlichkeit.

[178] *M. Rock*, Umweltprobleme 352, übt Kritik an der Wachstumsideologie; Wachstum sei an den wahren Bedürfnissen des ganzen Menschen und aller Menschen (von heute und von morgen) zu messen. — Vgl. *B. Stöckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen 835—838; *J. Kard. Döpfner*, Zur Zukunft der Menschheit 14; *G. Altner*, Atomenergie — Herausforderung an die Kirchen 302.

[179] Vgl. *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen 843 f; *H. Büchele*, Zur Ethik der Atomenergie 32; Stellungnahme der österr. Bischöfe 3.

[180] *B. Stoeckle*, Christliche Verantwortung und Umweltfragen 839 f.

[181] Vgl. *M. Rock*, Umweltprobleme 352. 353; *H. Büchele*, a. a. O. 11; *G. Altner*, Atomenergie — Herausforderung der Kirchen 289; aus der Diskussion nach dem Vortrag von *W. Frank* (s. Anm. 47) 41: „Aufstieg der Menschen zur Menschlichkeit."

[182] Vgl. *M. Rock*, a. a. O. 353 f.

[183] *H. J. Abs*, Atomenergie für friedliche Zwecke (s. Anm. 34) 9.

Rücksicht auf die Lebensrechte der *Benachteiligten* (der Entwicklungsländer) und der *Kommenden* (der künftigen Generationen)[184].

c) Mitkreatürlichkeit

Die Atomenergiediskussion gibt Anlaß, das *Verhältnis des Menschen zur Natur* neu zu überdenken.

„Der in der Geschichte von Technik und Naturwissenschaft dogmatisierte Naturbegriff, daß Natur nur Objekt und Nutzungsgegenstand des Menschen sein könne, wird heute insofern als verhängnisvolle Vorentscheidung erlebt, als die exponentiell wachsende Naturzerstörung als eine unmittelbare Folge dieser Vorentscheidung gesehen werden muß"[185]. In den letzten Jahren haben sich die Stimmen gemehrt, die für die Übergriffe des Menschen gegenüber der Natur wenigstens zum Teil eine jüdisch-christliche Tradition verantwortlich machen wollen, in der der sogenannte *Herrschaftsauftrag* Gottes an den Menschen (Gn 1, 28) so verstanden worden sei, daß der Mensch über die übrige Schöpfung hinausgehoben sei und über sie nach Belieben verfügen könne[186]. N. Lohfink will nicht bestreiten, daß sich diese Auffassung in der jüdisch-christlichen Tradition nachweisen läßt[187], bezweifelt aber, daß sie sich auf Gn 1, 28 stützen könne. Die Priesterschrift, zu der diese Stelle gehöre, sehe Technik und Kunst als Fortsetzung des Schöpfungswerkes Gottes. „Sie ermöglichen, daß die Welt befähigt wird, Gott mitten unter den Menschen Wohnung zu geben. Der Kosmos soll durch sie nicht zerstört, sondern vollendet werden"[188].

Dem echt jüdisch-christlichen Denken entspricht es also, *mit der Natur behutsam umzugehen*, 1. weil der Mensch sonst Gefahr läuft, sich seinen *eigenen Lebensraum* zu zerstören, und 2. weil unabhängig davon *der Natur als Schöpfung Gottes Achtung* gebührt. Der Mensch kann nur im Bund mit der Natur existieren; Mensch und Natur sind Mitgeschöpfe, zu einer Schicksalsgemeinschaft verbunden; der Herrschaftsauftrag (Gn 1, 28) bedeutet nicht Ermächtigung zu beliebiger Verwendung, sondern Auftrag, daß der Mensch sich die Erde zu seinem Haus und zu seiner Heimat mache; das 8. Kap. des Römerbriefes zeigt, wie die ganze Schöpfung durch das Fehlverhalten des Menschen in eine trostlose Situation geraten ist[189].

M. Rock vertritt die Auffassung, daß nicht nur der Mensch ein Recht auf die Natur hat, sondern auch die Natur ein Recht, nach ihrer Art, natürlich, nach den biologischen Gesetzen des Werdens und Vergehens behandelt zu werden. „Öko-ethisches Verhalten besagt Dienst am Menschen und seiner irdischen Behausung"[190]. An die Stelle der Herrschaftsideologie tritt eine *Ethik der Mitkreatürlichkeit:* Es geht um die Achtung vor der nichtmenschlichen Schöpfung, vor dem nichtmenschlichen Leben[191], vor den

---

[184] Aus der Diskussion nach dem Vortrag von *W. Frank* (s. Anm. 47) 41: „Es hat noch nie eine solch egoistische Generation in bezug auf die künftigen Generationen gegeben wie die unsere!" — *B. Stoeckle,* Mut zum Verzicht: „Angesichts der Langzeitwirkungen... kommt der Sorge für die Lebenschancen der zukünftigen Menschheit höchste Dringlichkeit zu." — Vgl. *B. Stoeckle,* Christliche Verantwortung und Umweltfragen 842 f; *H. Büchele,* Zur Ethik der Atomenergie 11; F. Lombardi, Energia nucleare 227—229; *G. Altner,* Atomenergie — Herausforderung an die Kirchen 289; Gemeinsamer Brief der ev. und kath. Bischöfe in Baden-Württemberg 76.

[185] *G. Altner,* Atomenergie — Herausforderung 302 f.

[186] *C. Amery,* Das Ende der Vorsehung. Hamburg 1972, spricht von „gnadenlosen Folgen des Christentums"; vgl. auch *D. L. Meadows* u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? Stuttgart 1974, 28 f.

[187] So bei *B. Jacob,* Das erste Buch der Tora. Genesis. Berlin 1934, 61.

[188] *N. Lohfink,* Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, StdZ 192 (1974) 435—450, 437; vgl. *J. Kard. Döpfner,* Zur Zukunft der Menschheit 14; *F. Lombardi,* Energia nucleare 225—227.

[189] *B. Stoeckle,* Christliche Verantwortung und Umwelt 840—842.

[190] *M. Rock,* Umweltprobleme 351.

[191] Vgl. *H. Büchele,* Zur Ethik der Atomenergie 33 f.

„stummen Brüdern"[192]. „Hier geht es darum, die seit Jahrhunderten vernachlässigte Einbeziehung der Natur in das theologische Denken erneut in Angriff nehmen"[193].

4. *Konsumaskese*

Aus all den schon erörterten Gründen legt sich dem Menschen der industrialisierten Welt nicht selten der *Verzicht auf manche Formen des Konsums* und vor allem *auf Konsumsteigerung* nahe. „Ohne Mut zum Verzicht und zum ‚Abbremsen' der sich rapid beschleunigenden technischen Evolution wird menschenwürdiges Dasein heute und morgen kaum zu sichern sein"[194]. Im besonderen gilt dies für den Christen: „Sinn und Notwendigkeit christlicher Askese erfährt eine neue Motivation. Christliche Askese muß heute auch dazu bereit sein, im Blick auf die menschliche Weltgemeinschaft Ansprüche zurückzustellen und solchen Bedürfnissen nicht nachzugeben, deren Erfüllung das Verhältnis der Menschen untereinander und das Verhältnis von Mensch und Umwelt belastet"[195].

Mit B. Stoeckle kann man sich aus ethischen Gründen genötigt sehen, die *friedliche Nutzung der Kernenergie* zwar *nicht prinzipiell zu verneinen,* aber vor weiterem Ausbau derartiger Unternehmungen um der Integrität des Menschen und der Natur willen *noch* eine *längere Forschungsperiode* zu fordern[196]. Vielleicht hilft dazu das Nein zu Zd.

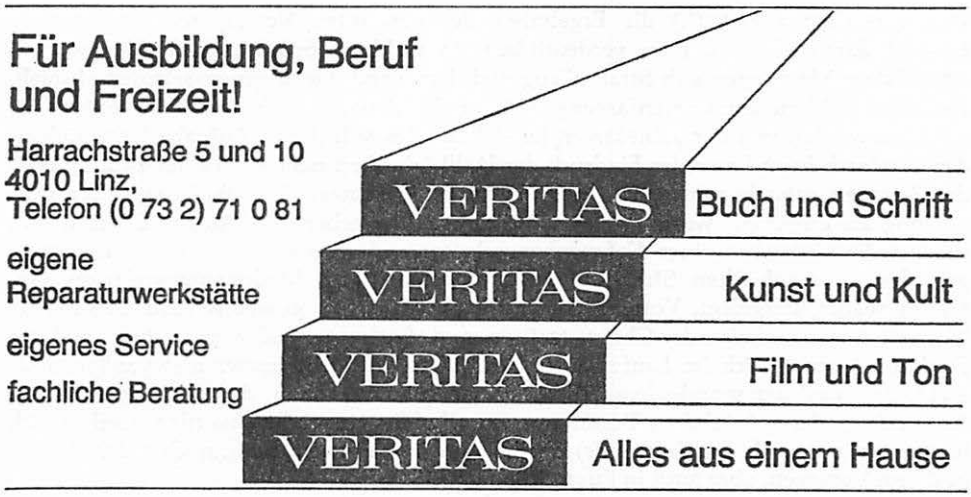
---

[192] *G. Altner,* Atomenergie — Herausforderung 289. [193] Ebd. 203.

[194] *B. Stoeckle,* Mut zum Verzicht, These 5. — *M. Rock,* Umweltprobleme 352 f: Drosselung der Produktion von Luxusgütern, Dämpfung der Habgier, Einschränkung der Abfallprodukte, Distanz gegenüber dem Konsumwarenangebot, Selbstkontrolle. — Vgl. Delegation des Hl. Stuhles, IAEA 1978 (s. Anm. 34) 9; *G. Altner,* Atomenergie — Herausforderung 306.

[195] *J. Kard. Döpfner,* Zur Zukunft der Menschheit 15.

[196] *B. Stoeckle,* Mut zum Verzicht.



ANTON EDER / OTTO HENKEL

Kirche — Strafe — Strafvollzug

Gedanken zur Gefangenenseelsorge

Zahlreiche Fragen stellen sich der Öffentlichkeit im Zusammenhang mit der Kriminalitätsbekämpfung. Auf diese Fragen muß auch die Kirche antworten, dazu Stellung zu nehmen, ist der Christ aus seiner religiösen Verantwortung heraus verpflichtet. Ein Standpunkt kann jedoch nur dann glaubwürdig vertreten werden, wenn vorerst ein Mindestmaß an Information vorliegt, wenn Grundaussagen (und Grenzziehungen) aus dem Bereiche der Moral- und Pastoraltheologie sowie auch von Rechtswissenschaft, Pädagogik, Medizin, Psychologie und Kriminologie angeboten werden. Erst dann ist der Christ aufzurufen, sich eine verantwortungsbezogene Meinung zu bilden und Stellung zu nehmen zu Fragen (um nur einige wenige zu nennen), was den Menschen zu gesetzwidrigem Handeln treibt, ob Verzeihung oder ausschließlich strenge Bestrafung am Platz ist, inwieweit die von der Gesellschaft gegenüber den Verurteilten aufgebauten Schranken gerechtfertigt sind (die sich dann oftmals gegen die Wiedereingliederung dieser Menschen richten), wie es, letzten Endes, um das Menschsein von Tätern steht, die grauenhafteste Verbrechen begangen haben und dennoch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen sind?

Sollen Theologie und Seelsorge einen Beitrag zur Humanisierung des Strafvollzuges leisten zu einer Zeit, da die für den Vollzug aufzubringenden Geldmittel knapper werden (anderswo und zugunsten von sozialen, der Gesamtbevölkerung zugute kommenden Einrichtungen verwendet werden könnten) und die Behandlung Gefangener mehr und mehr auch von jenen politischen Gruppen kritisiert wird, die bisher die Reform befürworteten? Ganz zu schweigen davon, daß viele der vor einigen Jahren noch hochgelobten, im Vollzug angewandten Modelle der Behandlung von Straftätern sich als wenig effizient erwiesen haben.

Die Verfasser dieses Beitrages sahen es von der Warte ihrer beruflichen Tätigkeit her als ihre Aufgabe an, durch Veranstaltung eines interdisziplinären Gespräches an der Meinungsbildung unter Christen über Fragen der gerichtlichen Strafe und der Strafvollzuges mitzuwirken. Das Vorhaben konnte im Februar 1978 im Bildungshaus Graz-Maria Trost realisiert werden.

Wir versuchen zuerst (I.) die Ergebnisse der genannten Vortragsreihe zusammenfassend darzustellen, um zu verdeutlichen, in welchem Spannungsfeld der wissenschaftlichen Meinungen sich Strafvollzug und damit auch Gefangenenseelsorge abspielt. Bei allen solchen Zusammenfassungen kann die Auswahl der Aussagen nicht freigehalten werden von der subjektiven Einstellung des sich dieser Aufgabe Unterziehenden, wodurch beim Leser der Eindruck der Willkürlichkeit oder gar Widersprüchlichkeit der Aussage entstehen mag. Um wenigstens annäherungsweise Objektivität der Darstellung zu erreichen, wurde vieles wörtlich wiedergegeben. Im Anschluß daran (II.) werden die Gedanken eines Gefangenenseelsorgers, der seine Tätigkeit in Einrichtungen des österreichischen Straf-, Untersuchungshaft- und Maßnahmenvollzuges tagtäglich ausübt, dargelegt. Vorwegnehmend kann schon hier gesagt werden, daß der im Vollzugswesen arbeitende Christ (sei er nun Seelsorger oder mit einer anderen Funktion betraut) sich im Laufe seiner beruflichen Tätigkeit immer mehr außerstande sieht, das Maß der moralischen Schuld bei jenen zu erkennen, die vom Richter unter Anwendung der gesetzlichen Bestimmungen schuldig gesprochen wurden, weil er sich immer mehr (gerade im Gefängnis) der Gleichheit aller Menschen im Grundsätzlichen, in ihrem Versagen, aber auch in ihrer Größe bewußt wird.

I. Tagungsbericht

„Strafe und Strafvollzug in den neueren kriminalpolitischen Überlegungen"

Peter J. Schick (Graz) grenzte vorerst unter kritischer Anführung der verschiedenen Ansätze zur Erklärung kriminellen Verhaltens die Begriffe ab. *Kriminologie* wirkt „als integrative Clearing-Zentrale für alle Wissenschaftsbereiche und methodischen Ansätze, die dazu beitragen können, das Verbrechen in seiner konkreten Ausformung und in seinen Ursachen zu erfassen". Der *Kriminalpolitik* obliegt „die Gewinnung und Realisierung der Ordnungsvorstellungen für den Bereich des Strafrechts". *Strafrechtsdogmatik* hat die „geltenden Regeln systematisch darzustellen und für die Rechtsanwendung aufzubereiten". So manche der neueren kriminologischen Ansätze wurden (bei aller Brauchbarkeit als Ideenauslöser) von bestimmten kriminalpolitischen Forderungen und ideologischen Vorstellungen geradezu erzeugt.

Unter *Strafwürdigkeit* und *Strafbedürfnis* seien Theorien zu verstehen, die „prüfen sollen, was eine strafrechtliche Norm zu leisten imstande ist und welche Aufgaben sie zu erfüllen hat". Zum *Strafbedürfnis* sagt Sch.: „Je geringer der drohende Rechtsgüterschaden sowie die Zweifel an der Wirksamkeit nicht-strafrechtlicher Alternativen und je schwerwiegender die durch eine Kriminalisierung hervorgerufene Grundrechtsbeschränkung des Schädigers erscheinen, desto eher (muß) das Risiko des Verzichtes auf Strafrechtsschutz eingegangen werden". Allerdings könne aufgrund eines in Ausnahmesituationen dringlich erkannten Strafbedürfnisses die Verpflichtung des Gesetzgebers entstehen, „Kriminalisierung zu bejahen, obwohl mildere Mittel möglicherweise ausreichen würden". Die *Strafwürdigkeit* hingegen stelle „ein die Tätigkeit des Gesetzgebers limitierendes Regulativ" dar, wobei die Frage nach dem Grade der Sozialschädlichkeit sich nur von den Wertlehren her beantworten lasse.

Bei Darstellung verschiedener Institute des Strafgesetzbuches 1974 sprach sich Sch. positiv aus für den Ersatz der kurzfristigen Freiheitsstrafe durch die Tagessatz-Geldstrafe sowie für die bedingte Strafnachsicht und bedingte Entlassung aus einer Freiheitsstrafe, wobei er hinsichtlich letzter Möglichkeit betonte, daß diese „nicht als Instrument der Milde geschaffen (wurde), sondern um ihrer kriminalpolitischen Zweckmäßigkeit willen". Dann befaßte sich Sch. mit den Problemen des Vollzuges der Freiheitsstrafe an sich und den Überlegungen hiezu:

Ausgehend von § 32 Abs. 1 StGB (wonach Grundlage für die Bemessung der Strafe die Schuld des Täters ist) definiert Sch. *strafrechtliche Schuld* als einen „Mangel an Verbundenheit mit den rechtlich geschützten Werten". Die Schwere der Schuld werde nach der konkreten Tat (Tatschuld) und nach den Eigenschaften charakterlicher bzw. persönlichkeitsbezogener Art des Täters bemessen. Demnach könne „es primärer Zweck der Strafe nur sein, dem Täter durch den Vollzug der Strafe wieder jene notwendige Wertverbundenheit zu vermitteln, die er entweder verloren oder die er ob seiner Persönlichkeitsdefekte nie gehabt" hat. Dem individuellen Verhältnis von *Einzeltatschuld* zur *Persönlichkeitsschuld* hätte (so konnte aus den Ausführungen geschlossen werden) fließend das Verhältnis von *Straf*komponente zu *Maßnahmenkomponente*, von Verwahrungs- zu Behandlungskomponente *(Verwahrungs*vollzug/*Behandlungsvollzug)* zu entsprechen, wodurch dann allerdings eine klare Gegensätzlichkeit und Abgrenzbarkeit aller genannten Begriffspaare nicht mehr aufrecht erhalten werden müsse. Die begrifflichen Unterscheidungen seien somit, wohl mangels Trennschärfe, weitgehend unbrauchbar, jedoch als kriminalpolitisches Programm aufzufassen, entweder den Verwahrungsvollzug ganz abzuschaffen, oder ihn mit Behandlungsstrategien zu durchsetzen. Daraus folgert Sch.:

„Die Tendenz einer Ersetzung des Verwahrungsvollzuges durch den Behandlungsvollzug ist irreal und auch kriminalpolitisch verfehlt. Dadurch, daß der Gesetzgeber bereits ‚Strafen' und ‚vorbeugende Maßnahmen mit Freiheitsentzug' begrifflich unterschieden hat, ließ er erkennen, daß er dem Strafvollzug primär den Charakter des Verwahrungsvollzuges belassen

wollte. Die Behandlungskomponente im sog. Verwahrungsvollzug muß auf den ihr zukommenden Stellenwert reduziert werden. Ihre Grenzen ergeben sich aus dem Sicherheitspostulat und den Persönlichkeitsrechten der Strafgefangenen. Diese Formulierungen mögen ‚rückschrittlich' klingen; sie sind es aber nicht. Sie sollen nur darauf hinwirken, daß der sog. Verwahrungsvollzug in seinen Strukturen verbessert werde, und daß nicht reale Chancen der Verbesserungen durch den generalisierenden, aber unreflektierten Ruf nach ‚Behandlungsvollzug um jeden Preis' verwässert werden. Denn ein richtig verstandener und optimal durchgeführter Verwahrungsvollzug kann — in gewissen Grenzen natürlich — geeignet sein, die rechtliche Wertverbundenheit von Straftätern wiederherzustellen. Damit wäre aber wohl auch die Relation zum strafrechtlichen Schuldgedanken wiederhergestellt, der primär den Mangel an Wertverbundenheit vorwirft und nicht den Persönlichkeitsdefekt."

An wünschenswerten Verbesserungen des Vollzuges erwähnt Sch. u. a. die ungezwungene Interaktion von Vollzugspersonal und Strafgefangenen, Abtretung von Verantwortlichkeit an Gefangene (Simulation von Freiheit in Unfreiheit unter Bedachtnahme auf das Sicherheitsrisiko) und Schaffung von Möglichkeiten eines ambulanten Vollzuges. Bezüglich der Bewährungshilfe vertritt Sch. den Standpunkt, daß dieser „ein gefestigter weltanschaulicher Boden zu geben" wäre. Die Erfolge der Bewährungshilfe in den anglo-amerikanischen Ländern würden z. T. darauf beruhen, daß sie dort in der Verantwortlichkeit von Kirchen und Sekten läge. Das notwendige caritative Engagement der Bewährungshilfe bekäme hiedurch zum Täter eine gewisse innere Distanz als Grundvoraussetzung für effektivere Hilfe und Betreuung, anstatt zu umgekehrt ablaufenden Idendifikationsprozessen zu führen.

„Neue theologische Überlegungen zur Bestrafung von Unrechtstätern"

Johannes Gründel (München) führt aus, daß ursprünglich die Frage nach dem Bösen apersonal, als Schicksal, als Verhängnis beantwortet wurde. Daraus ist ersichtlich, daß der Mensch sich weniger als Subjekt, denn als Objekt, auf das sich das Böse richtet, verstand. Nicht zuletzt unter dem Einfluß der biblischen Berichte vom Sündenfall entwickelte sich im Laufe der Zeit der *„ethische Begriff des Bösen* und der *Schuld* als eines sittlichen Unwertes, der die individuelle Person betrifft und für den sie auch verantwortlich bleibt". Im Vordergrund steht nun die in der Tathandlung vollzogene personelle Entscheidung für oder gegen das als richtig Erkannte, wobei der Begriff *Sünde* die religiöse Dimension solchen Verhaltens zum Ausdruck bringt, „insofern solches Tun den innerweltlichen Horizont des Menschen übersteigt". G. stellt fest, daß in der traditionellen Moraltheologie die dem sündhaften Akt vorausgehende Grundentscheidung nicht hinreichend beachtet wurde. Ausdrücklich sagt er: „Wer dem Menschen grundsätzlich die Möglichkeit einer ... sündigen Entscheidung bestreitet, nimmt ihn als sittliches Wesen nicht hinreichend ernst und muß ihm letztlich auch jegliche Verantwortung — hinsichtlich des Guten und des Bösen — absprechen."

Schuld und Sünde begegnen uns aber auch als ein *transpersonales,* ein die Person zwar betreffendes, aber übergreifendes *Böses* in einer Weise, daß hier weltimmanente gesellschaftliche Strukturen den Menschen Verstrickungen bringen und sie in eine Art von indirekter Mittäterschaft von Ungerechtigkeit, Tötung oder anderer tragisch anmutender Ereignisse hineinziehen; Grenzen zwischen *persönlicher Schuld* und *gemeinschaftlicher Mitschuld* sowie zwischen Sünde als Unheilsmacht und den von Einzelmenschen zu verantwortenden Sünd*en* würden fließend bleiben. Dies entziehe sich im Falle von Delinquenz strafrechtlicher Erfassung, doch stehe neben dem eigentlichen Täter auch als „in irgendeiner Weise schuldig zu sprechender Mittäter seine *Umgebung,* die immerhin auch für die charakterliche Formung und Entfaltung seiner Neigungen eine Rolle spielt, stehen die *Strukturen der Gesellschaft* sowie das den Täter mehr oder weniger belastende *Erbe* seiner Vorfahren". Diese gesellschaftlich bestimmten Voraussetzungen seien durchaus geeignet, delinquentes Verhalten mit zu bestimmen, was aber nicht ausschlösse, „daß er selbst (der Täter) durch seine böse, zu verantwortende Tat zur Eskalation derartigen Übels in der Welt beiträgt".

Zum Verständnis von *Strafe* und *Sühne* in christlicher Sicht sagt G.: Es sei in der Theologie weithin noch ein vom deutschen Idealismus (Kant, Hegel) und seinen Strafrechtstheorien geprägtes Verständnis von Strafe als unter dem Gedanken der *Vergeltung* stehend vorhanden. Verbrechen würden nicht bloß als Angriffe auf die Gesellschaft verstanden, sondern als gegen die göttliche Ordnung gerichtet, aus welchem Grunde der Staat dann, wenn er straft, wohl nicht räche, jedoch Gottes Wille erfülle und die gestörte Ordnung wiederherstelle. Infolge dessen komme es zu einer Verselbständigung der Ordnung, zu einem metaphysischen System; staatliche, somit menschliche Autorität, werde „einfachhin parallel gesetzt mit dem strafenden Gott". Dabei sei „vorherrschend das Bild des Gottes der Gerechtigkeit und der Vergeltung, nicht der erbarmende und verzeihende Gott, der das Heil des Menschen will".

Als gegensätzlichen Standpunkt führt G. jenen von *Schleiermacher* an, wonach es Sinnbestimmung der Strafe bleibe, den inneren Zustand des Straftäters wiederherzustellen und ihn in das bürgerliche Gemeinwesen einzugliedern; durch fortschreitende sittliche Bildung sollte das Christentum allmählich die Abschaffung des Strafsystems ermöglichen. Obwohl sich das Strafverständnis bei Schleiermacher wesentlich humaner und christlicher als bei Kant und Hegel darstelle, sei es doch auch wieder einseitig, weil der Schutz des Geschädigten und die Wiedergutmachung zu kurz kämen, es im Falle der Realisierung dieses Ansatzes „bei anfälligen Gliedern einer Gesellschaft zu einer Korruption der Gesinnung führen" müßte.

G. unterscheidet den Begriff der *Sühne*, als einer aktiven sittlichen Leistung, von jenem der *Vergeltung*, der Buße, wobei er auf den etymologischen Zusammenhang zwischen *Versöhnung* und Sühne hinwies. „Wer sühnt, will die mit der Umwelt abgebrochenen Beziehungen wieder aufgreifen; er erwartet aber auch, von der Gemeinschaft wieder angenommen zu werden." Und weiter: „Nur auf diese Weise kann der Schuldige zur Wiederherstellung des Friedens mit sich und seinen Mitmenschen gelangen, daß er zur Schuld steht und um Wiedergutmachung besorgt ist." Dies sei auch als der beste Weg zur *(Re-)Sozialisierung* anzusehen, während die dem Talion-Prinzip und dem ausschließlichen Ausgleichsdenken entsprechende rein passiv hingenommene Vergeltungsstrafe in keiner Weise diesem Ziel diene. „Wenn ... Sühne im Sinne von Versöhnung und Sozialisierung nicht ohne aktive Beteiligung des Täters möglich ist, dann erweist sich jedes bloße Absitzen von Strafe, jede Dressur, jede Züchtigung und Abrichtung des Täters auf eine rechte Ordnung hin als unzureichend, ja als menschenunwürdig."

Als Konsequenzen der geäußerten Gedanken zum *Strafvollzug* von heute stellt G. fest, daß infolge des repressiven Charakters des heutigen Vollzugswesens („nach dem Schema der Domestizierung von Tieren") die geforderte Mitbeteiligung des Täters nahezu verhindert, ja der Täter durch den Zwangscharakter in seiner Abwehrstellung noch verstärkt werde. Zum Zwecke des Abbaues solcher Verhältnisse fordert G. die Besinnung darauf, daß nach christlichem Verständnis Strafe grundsätzlich medizinalen Charakters ist sowie lebens- und zukunftsorientiert zu sein habe: „Solange der Mensch lebt, sollte darum Strafe begleitet sein von Hoffnung auf Umkehr des Straftäters, auf Hinkehr oder Rückkehr in die Gemeinschaft, die durch die Straftat geschädigt bzw. verlassen wurde."

Als gleichfalls wünschenswert wird die Statuierung eines Rechtsanspruches des Täters bzw. einer Rechtspflicht der Gemeinschaft auf (Re-)Sozialisierung dargestellt. Dies im wesentlichen als Konsequenz aus den hinsichtlich transpersonaler Schuld und Mitverantwortung der Gemeinschaft für die Lebensgeschichte des Täters vorgetragenen Gedanken, die im Zusammenhang mit dem Grundwert des menschlichen Lebens und der Unantastbarkeit der Personwürde auch die grundsätzliche Bestreitung eines Rechts des Staates auf Todesstrafe nahelegen.

Deutlich auch der Hinweis, *Freiheitsstrafe* dürfte nur als äußerstes Mittel dort zur Anwendung gelangen, wo mit alternativen Sanktionen die Gemeinschaftsschädlichkeit eines Straftäters nicht verhindert, seine Besserung nicht erreicht werden könne. Wenn

jedoch Freiheitsstrafe bei einem Rechtsbrecher schon angebracht erscheine, so habe in der Vollzugsanstalt ein *Sozialtraining* stattzufinden, das sich gegen Ende der Haftzeit durch das Wagnis einer schrittweisen Erweiterung des Freiheitsraumes auszuzeichnen und nach Bedarf auch über die Zeit der Entlassung hinaus fortzudauern hätte.
Abschließend führt G. aus: Gerade der engagierte Christ sollte die besondere Aufmerksamkeit auf eine Vermenschlichung des Strafvollzuges richten. Rückschläge und Mißerfolge dürften nicht entmutigen und zu Fatalismus führen. „Sollte nicht Ziel sein, daß eine Gesellschaft überhaupt auf Strafe verzichtet?" Dennoch dürfe der Realitätsbezug nicht verloren und einer Idealutopie von einer kriminalfreien Gesellschaft und einem heilen Menschen nicht das Wort geredet werden. Hinter all dem Protest gegen Normen, Institutionen und Sanktionen, dem beunruhigenden Verfall von Rechtsbewußtsein in gewissen Schichten des Volkes liege (oft unbewußt) christlich-endzeitliches Gedankengut, das sich, säkularisiert und aus der transzendentalen Verankerung gelöst, als innerweltliche Erwartung ausgibt. „Die Utopie eines Reiches ohne Zwang, Norm und Institution richtet sich grundsätzlich gegen gesetzliche Ordnung und staatliche Autorität, führt aber gegebenenfalls zur Anarchie, diese aber wieder zu einem neuen Umbruch in Form einer Diktatur." Und schließlich: „Gegen solch utopische Vorstellungen wird der Christ ebenso Stellung beziehen wie gegen eine harte, den Straftäter nicht beachtende Vergeltungstheorie."

„Kann man Strafgefangene noch erziehen? — Möglichkeiten pädagogischer Maßnahmen im Strafvollzug"

Paul Mann (Wien) will den Begriff Erziehung im Zusammenhang mit der Betreuung erwachsener Strafgefangener nicht gebrauchen; ein Erwachsener könne höchstens gelenkt oder geleitet — oder auch manipuliert werden. Auch die mit modernen Etiketten versehenen Reaktionen auf delinquentes Verhalten, die von Menschen über Menschen verhängt würden, weisen aus diesem Grunde schon einen gewissen Grad an Unrechtscharakter auf, der nur dann leidlich entschärft werden könne, „wenn die *‚Strafe'* so angeordnet und vollzogen wird, daß sie einen *‚Sinn'* hat und dieser ‚Sinn' vom Verurteilten erfaßt und akzeptiert wird". Negative Erfahrungen mit Rechtsbrechern dürften nicht unreflektiert in das Urteil über die Möglichkeiten einer pädagogischen Beeinflussung und Sozialisation des Verurteilten einfließen, dürften „nicht zur Verhärtung und damit zur Abkehr von der pädagogischen Maßnahme führen". Aber auch „mit einem Abschieben der Schuldfrage auf die anonyme Gesellschaft und der Forderung nach ihrer Veränderung oder Auflösung ist für den einzelnen ‚Notfall', den Täter und das Opfer, noch lange nichts getan"; Gesellschaftskritik allein bewirke noch keine Veränderung des Verhaltens der Gesellschaft.
Es sei „widersinnig, den Zerfall der *Familie* und ihrer Strukturen als kriminalitätsfördernde Tatsache zu erkennen und nicht gleichzeitig alles nur Denkbare zu unternehmen, um den Bestand der Familie zu fördern". Die erforderliche staatliche Reaktion würde wohl deshalb auch weiterhin vermißt werden müssen, weil hiefür eine gewisse *Opferbereitschaft* erforderlich wäre, von der man jedoch in den Reihen der Politiker glaube, sie vom Wähler nicht verlangen zu können. Ausdrücklich bekannte sich M. zum eingeschlagenen Weg der *Humanisierung von Strafrechtspflege und Vollzug,* welche Maßnahmen jedoch für sich allein unzulänglich bleiben müßten.
Der Familie sei deshalb solches Gewicht beizumessen, weil ein großer Teil der Delinquenten aus gestörten Familien stamme, indes „höchstens jeder achte oder neunte Straftäter aus sogenannten ‚konsolidierten Familienverhältnissen' kommt". „Kontaktarmut und Gefühlskälte sind die negativen Primärfolgen (des Mangels an Geborgenheit), übersteigerter Selbsterhaltungstrieb und die Unfähigkeit zur Herstellung echter persönlicher Beziehungen eine weitere Erscheinungsform beginnender... *Verwahrlosung,* die in vielen Fällen als erste Ursache für spätere Kriminalität festzu-

stellen ist." Die pädagogische Einflußnahme auf solch gefühlsarme und schwer verwahrloste Kriminelle würde mehr als Mitgefühl erfordern, mehr als einseitige Milde oder Strenge, sondern (in der Realität nur leider kaum erfüllbar) entsprechende Maßnahmen zu dem Zweck, „eine Familie und gesellschaftliche Bindung zu simulieren, zu einem späteren Zeitpunkt sogar zu erreichen". Alles andere führe nur zu Scheinanpassungen bzw. dazu, daß der Aufenthalt im Vollzug als Lebensinhalt ohne Verpflichtung zur Verantwortung und Zukunftsplanung angesehen werde; „aus der Haft entlassen sind solche Menschen dem Rückfall hilflos preisgegeben".
Der bisher geringen Effizienz der pädagogischen Maßnahmen im Strafvollzug sei jedoch dadurch abzuhelfen, daß die in annähernd allen Fällen gegebenen, positiven Neigungsbereiche der Gefangenen aktiviert werden. „Ein solches Aktivieren ist einerseits durch sinnvolle *Arbeit* und die Schaffung entsprechender *Berufsausbildungsmöglichkeiten*, andererseits durch eine sinnvolle *Freizeitgestaltung* . . . möglich."
M. referierte über die verschiedenen Möglichkeiten des Arbeitseinsatzes und über die Berufsausbildungsmodelle, die zur Zeit schon realisiert oder in Planung sind. Auch sprach er über den Freizeitbereich innerhalb des Vollzuges. Der Zweck der verschiedenen Angebote, wie: Musizieren, Sport, das gute Buch, Gruppendiskussionen, kreativ-künstlerisches Schaffen u. a. m., liege darin — vielleicht erstmals im Leben eines Insassen —, *Erfolgserlebnisse, geistige Anregungen* und *Anpassungsbereitschaft* an eine Gemeinschaft zu vermitteln, somit also Lernprozesse in Gang zu setzen. Der bisherige Erfolg auf dem Gebiet der Berufsausbildung, des überlegten Arbeitseinsatzes sowie der Freizeitgestaltung könne (im Gegensatz zu den Erfahrungen mit den diversen „Nacherziehungs"-Programmen) durchaus optimistisch beurteilt werden. Dies lasse den Schluß zu,

„daß das Bemühen des Strafvollzuges um eine sinnvolle Berufsausbildung bzw. Um- und Nachschulung des Strafgefangenen und Angehaltenen und die Schaffung entsprechender Freizeiteinrichtungen nicht nur dem manchem anfechtbar erscheinenden Gedanken der Humanisierung des Strafvollzuges Rechnung trägt, sondern darüber hinaus — auf lange Sicht — auch greifbare Früchte tragen wird. Zumindest wird es . . . auf diesem Wege gelingen, die Berufschancen des Entlassenen zu erhöhen, ihm von Fall zu Fall ein bisher nicht gekanntes Erfolgserlebnis zu vermitteln und nicht zuletzt seine Anpassungsfähigkeit zu vermehren."

„Grenzen zwischen Kriminalität und geistig-seelischer Erkrankung"

Erwin Ringel (Wien) begann seine Ausführungen mit der gewollt überspitzten Feststellung, daß das Verbrechen einer kranken Seele entspringe und daher als Gebrechen zu bezeichnen sei, sagte aber später: man müsse „den Leuten, die das Böse tun, nicht prinzipiell gewaltsam eine Krankheit andichten oder einen Entschuldigungsgrund suchen". Gerade der Psychotherapeut sei „manchmal geradezu gezwungen, den Menschen mit der sittlichen Ordnung zu konfrontieren". R. unterscheidet a) geisteskranke Kriminelle, b) seelisch kranke Delinquenten und c) geistig-seelisch gesunde Rechtsbrecher, bei denen es sich im Einzelfall auch um einen „sozial Kranken" handeln könne.
a) Der *geisteskranke Kriminelle* trete viel seltener auf, als man dies in der Bevölkerung glaube. Obwohl es zutreffe, daß aufgrund der Erkrankung eine Tendenz zu bestimmten (Gewalt-)Delikten bestehen könne, sei doch die Deliktsanfälligkeit Geisteskranker im wesentlichen die gleiche wie die geistig gesunder Menschen. Die besondere Gefährlichkeit Geisteskranker sei „erfunden worden, aus Horror, aus Ablehnung, aus dieser Feindseligkeit heraus, die die Bevölkerung eben gegenüber den Psychosen hegt". Als gefährlich könne ein Geisteskranker wohl erst dann eingestuft werden, wenn an der *präpsychotischen Persönlichkeit* schon die Entwicklung eines „ungeheuren *Aggressionspotentials*" erkennbar war („. . . dann setzt die Psychose eigentlich erst die Bedingungen frei, um dieses Aggressionspotential ausleben zu können") und auch die *soziale Situation* des Erkrankten eine solche ausweglose *Einengung* ist". „Dann droht, bei all

seinen sonstigen eben vorhandenen Anlagen, der Wechsel aus der Welt der Realität in die der Irrealität. Das heißt also, wir sind mit daran beteiligt, ihn aus einem realen Denken zu vertreiben, zu verbannen." Sich als Mitmensch des geistig Erkrankten am Ausbruch der Krankheit oder an ihrem vielleicht dramatischen Verlauf gänzlich schuldlos zu fühlen, hieße, sich einer „banalen Außenprojektion" zu bedienen. Zusammenfassend könne also gesagt werden, daß „psychotisch-kriminelle Delikte ... selten, ... krankheits- und persönlichkeitsspezifisch ... (und) daher oft ... vom Verhalten der Umwelt abhängig (sind)".

b) Hinsichtlich der *seelisch kranken Delinquenten* befaßte sich R. zuerst mit den Erscheinungsformen der *Neurose*. „Die Neurose (ist) eine in der Kindheit entstehende Krankheit, die dadurch hervorgerufen wird, daß in den Kindern Aggressionen gegen die Eltern provoziert werden — und diese Aggressionen müssen verdrängt werden, weil das Kind mit ihnen, da gegen die Eltern gerichtet, nicht leben kann." Die Verdrängung erfolge ins Unbewußte, wo die Schuldgefühle existent blieben. „Das ist die Tragödie des neurotischen Menschen, in ihm ist ein Bruch vorhanden, bewußter Zuneigung steht unbewußte Ablehnung gegenüber ... die Gefühle sind gespalten, zerrissen — ambivalent." Infolge der unbewußten Aggressionen erwachse in dem in der Kindheit neurotisierten Menschen ein „enormes unbewußtes Schuldgefühl", aus dem (wiederum unbewußt) der Wunsch nach Bestrafung resultiere. „In den Dienst dieser *Selbstzerstörungs- und Selbstbestrafungstendenz* stellt er nun Symptome — und ein sehr entscheidendes neurotisches Symptom ist dabei natürlich das *kriminelle Delikt*." Mit der Delinquenz erreiche der Neurotiker zweifaches: er kann „seine Erbitterung ausleben, also die Aggression zur Darstellung bringen, zum anderen will er für seine Aggressionen bestraft werden". Aus diesem Grunde setze der Täter die strafbare Handlung so, daß er erwischt werden muß. Diesen Kreis von Tat und (unbewußt herbeigesehnter) Bestrafung zu durchbrechen, gelänge nur dann, wenn echte Neurosen (denen lediglich neurotische Reaktionen nicht zuzurechnen seien) auch vor Gericht den Stellenwert einer Erkrankung zuerkannt erhielten.

Gleiches gelte für die *Psychopathie*, die ebenfalls oft Ursache von Delinquenz sei. Als (asoziale) Psychopathen würden Menschen bezeichnet, „deren Überich sich in der Kindheit gar nicht oder nur mangelhaft entwickelt hat". R. sagt, daß er „wissenschaftlich die These, nach der das Gewissen die eingeborene Stimme Gottes sei, primär nicht anerkennen" könne und betont, „wie wesentlich die Gewissensbildung von den Eltern abhängt, von den Erziehungspersonen im weitesten Sinn, von dem Kulturkreis, in dem ein Mensch lebt".

R. berichtet über die Arbeit mit jugendlichen Mädchen, die der Prostitution nachgingen; in allen Fällen lag *frühkindliche Verwahrlosung* vor und daher das Unvermögen, tragfähige emotionale Bindungen aufzubauen, „weil man ihnen (in der Kindheit und auch später) nicht mit Liebe entgegengekommen ist, zum anderen weil ein permanenter Wechsel von Bezugspersonen — sie gingen ‚von Hand zu Hand' — stattfand". R. zitiert Pestalozzi, es komme der Mensch nicht als Liebender zur Welt, sondern als Liebesfähiger. Das Versagen in der Weckung der Liebesfähigkeit bei Kindern sei jedoch nicht nur in unterprivilegierten Kreisen, sondern auch in jenen festzustellen, „wo man sie (die Kinder) mit Gütern abspeist, statt sich ihnen mit Liebe, Zeit und Anwesenheit zuzuwenden".

Weise der *Neurotiker* ein *zu strenges Überich* auf und könne derart zur Delinquenz gelangen, sei der *Psychopath* gewissenskrank, weil er ein *kaum entwickeltes Überich* habe.

R. befaßte sich auch mit der Erscheinungsform des *Terrorismus*, wobei er diesem Täterkreis Menschen zuordnete, „die ihr Leben tragischerweise als Neurotiker beginnen, weil sie neurotisiert wurden, die aber dann, nach der Pubertät, das Überich ablegen und asozial werden", wodurch gleichsam ein Übergang von der Neurose zur Psychopathie, allerdings mit Entwicklung eines *Pseudo-Überich* (Aichhorn) z. B. unter dem Motto: „je mehr von denen da oben du umlegst, desto ehrenwerter und braver bist du" stattfände. „In der Entwicklung dieser Menschen hat es eine Phase gegeben, in der

die ursprüngliche neurotische Krankheit zur *psycho-sozialen Erkrankung* wurde, wo sie von der Umgebung nicht verstanden wurden, wo die Umwelt versagt und ihre Desintegration verstärkt hat, statt sie zu integrieren."
Abschließend sagt R.: „Wir können und dürfen die Kriminellen, die ich keineswegs entschuldigen will, nicht als Vorwand benützen für unsere eigene Reinwaschung, sondern wir müssen in dieser oder jener Form unsere Beteiligung, unsere Verantwortung dafür sehen". Und weiter: „Es ist klar, daß die Öffentlichkeit ein Recht darauf hat, vor solchen Menschen geschützt zu werden, ... aber der Schutz ist absolut sinnlos in der Form unserer heutigen Strafe ... Wir müssen neue Wege finden, Wege die dazu führen, daß in Kenntnis der psychologischen Grundlagen eine soziale Reintegration dieser Menschen erreicht wird." Besonders als Christ, betont R., fühle er sich von dieser Problematik tief betroffen.

„Gesellschaft und Kriminalität — Pastorelle Möglichkeiten im Strafvollzug"

Eugen Wiesnet (München-Innsbruck) nahm als Grundlage seines 1. Referates eine an einer bayerischen Justizvollzugsanstalt für männliche Jugendliche durchgeführte Untersuchung nach dem *Stellenwert der Gefängnispastoral* und der diesbezüglichen Grundbegriffe wie: Gewissen, Schuld, Strafe, Sühne, Wiedergutmachung im Bewußtsein der jungen Rechtsbrecher, wobei der Diskrepanz von rationaler Einstellung und emotional gesteuertem Verhalten Rechnung zu tragen war.
Zwei Gruppen von jungen Rückfallstätern im Alter von 16 bis zu 21 Jahren wurden befragt. Die eine Gruppe rekrutierte sich aus Gefangenen, die ihre frühe Kindheit in Mutterferne verleben mußten und daher *schwer sozialisationsgeschädigt* waren, die andere aus Tätern, um die sich eine *konstante Bezugsperson* (in den meisten Fällen die Mutter) gekümmert hatte. Die Untersucher gelangten auf Grund der Ergebnisse zu allererst zu der Feststellung, daß „der Faktor Mutterentbehrung ... als der wohl bedeutendste innerhalb eines verzweigten und komplizierten Ursachengeflechtes angesehen" werden müsse, wenn die Frage nach der Jugendkriminalität und ihrer Genese zu beantworten ist. Nun waren nur 15 % aller in der Justizvollzugsanstalt inhaftierten Rechtsbrecher in einer strukturell und funktional intakten Familie aufgewachsen. Die Alternativen zu den Familien in den anderen Fällen hießen Säuglingsheim, Pflegeplatz, Erziehungsheim, welche Art der Erziehung („Postpaketerziehung") in der überwiegenden Zahl der Fälle zur sozialen Frühschädigung und dazu führe, daß „das sozial Normale zur Ausnahme, die soziale Katastrophe zum Regelfall (wird)".
Bei der Befragung der sozial vorgeschädigten Jugendlichen nach der persönlichen Einstellung und Erlebnisdichte über: Gewissen, Schulderleben, Strafanerkennung, Sühneerleben zeigte sich, daß sie das *Schuldigsein* im Sinne der formellen Anklage wohl größtenteils *rational bejahten*, dem gegenüber verneinten sie jedoch die Existenz von Schuldgefühlen, mit anderen Worten: „der transpersonale Schuldanteil wird dominierend in den Vordergrund des persönlichen Bewußtseins geschoben", Schuld wird entlastend abgeschoben und in die *Umwelt projiziert*. Auch bei der Frage nach dem Erleben des Gewissens kam die Untersuchung zu dem Ergebnis, daß „das Gros der frühgeschädigten jugendlichen Rechtsbrecher ... zur Gruppe der Gewissensschwachen oder sogar Gewissenslosen gezählt werden" könne, weshalb sie auch mit dem Begriff *Sühne* nichts anzufangen wüßten; *„nur 20 Prozent* kennen eine positive Begriffserfassung als *Einsicht, Reue, Wiedergutmachung"*, während bei den übrigen „das Wort Sühne ... sich als unverständliches Fremdwort ohne Lebensbezug" erwiesen habe. Negative Bewertungen durch die Gruppe der Frühgeschädigten seien erwartungsgemäß erkennbar ablehnender als die der Vergleichsgruppe. Allerdings sei nur jeder zehnte Gefangene der Meinung, „nach Verbüßung der Haft der Gesellschaft noch einen Beweis für die bessernde Wirkung der Strafe in der Form von resozialisiertem Verhalten schuldig zu sein" bzw. konkrete Wiedergutmachungsleistungen erbringen zu sollen.
Zusammenfassend urteilt W., daß die beiden Vergleichsgruppen sich in den zwei Faktoren „Schuld-erleben" und „erlebte Gewissensreaktionen" wohl deutlich unter-

schiedlich gezeigt hätten („die konkrete Qualität des menschlichen Gewissens ist über eine ererbte Gewissensanlage hinaus eng abhängig von der Qualität der vornehmlich frühkindlich erlebten Sozialisation", somit in erster Linie von der „Entfaltung und phasengerechten Förderung der emotionalen Komponenten der kindlichen Psyche"), ohne jedoch den durch die Untersuchung neuerlich bestätigten Umstand unerwähnt zu lassen, „daß zu allermeist die *negativen Nebenwirkungen der Haft den positiven, pädagogischen Effekt wieder aufheben*". Der jugendliche Gefangene verlasse aufgrund der subkulturellen Eigenart des Anstaltsmilieus „das Gefängnis in der Regel in seinen Defiziten und Fehlhaltungen noch tiefer geschädigt, als er es betreten hat". Und noch deutlicher: „Die Gesellschaft ... verabreicht den jugendlichen Rechtsbrechern als Antwort (Therapie) auf ihr kriminelles Verhalten ein ‚Medikament', über dessen hochschädigende Wirkung sie sich kaum im klaren ist." Als Beweis hiefür biete sich eine Rückfälligkeit in 70 bis 80 Prozent der Fälle an.

Mit der Feststellung, daß *mangelnde* oder nicht vorhandene *Gewissensfähigkeit*, wie sie bei einem Großteil der jugendlichen Kriminellen vorzufinden ist, als eine der gravierendsten Formen *seelischer Behinderung* angesehen werden muß, insbesonders mit der Frage nach den dieser Problematik rechnungtragenden Möglichkeiten der Pastoraltheologie und ihrer benachbarten Wissenschaften, leitete W. zum 2. Referat über.

„Pastoraltheologische Konsequenzen"

W. plädierte darin für einen *Vollzug der Sozialen Hilfe*, ja für eine „Entprisonierung" des Freiheitsentzuges.

Die Geschichte menschlichen Strafens sei bis in die Gegenwart durch die Beurteilung des Verbrechens als eines ethischen Problems charakterisiert gewesen, welche Auffassung jedoch infolge der Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung infragegestellt worden sei. „Lassen sich die neueren empirischen Erkenntnisse über Entstehungsbedingungen dissozialen Verhaltens ... vereinbaren mit der klassischen Meinung, daß das menschliche Handeln in der Regel einer abwägenden Überlegung entspringe, zweckbestimmt geleitet und von bewußten Willenskräften gesteuert sei?" Und weiter: „Gerade im Zentralbereich der neurotischen Rückfallskriminalität heißt es Abschied nehmen vom klassischen Bilderbuchtäter!" Die seelsorgliche Praxis habe zur Kenntnis zu nehmen, daß in unseren Gefängnissen in größerem Maße menschliche Wracks und weniger jene Menschen angehalten seien, „die für ihr Tun vollkommen verantwortlich sind, und die das Gefängnis in ihr Verbrechertum kühl als Berufsrisiko einplanen". W. betont, daß „das Persönlichkeitsprofil dieser entwicklungskriminellen Jugendlichen ... die Symptomatik ... einer deutlichen Gewissensatrophie, in einer Reihe von Fällen geradezu einer Gewissen-losigkeit" zeige. „Der Straftäter hat ... zwar (rationale!) Schuldeinsicht, jedoch kein eigentliches Schulderleben."

Aus dem Gedankengang ergebe sich für die Kriminalpastoral „die konkrete Arbeitskonsequenz, daß die pastorelle Arbeit mit dem straffälligen Menschen weniger ein didaktisches, aufklärendes oder belehrendes Problem darstellt". Wie also müßte dann die Realität des Freiheitsentzuges gestaltet sein, damit dem Umstand der tiefgreifenden „sozialen Gewissens- und Verhaltensschwäche", dieser Behinderung, wie sie am größten Anteil der Gefängnispopulation zu finden sei, Rechnung getragen wäre?

Vor Beantwortung dieser Frage grenzt W. seine Vorstellungen klar ab gegen eine neue „Prädestinationslehre" oder einen neuen „Determinismus": „Der Versuch, empirisch besser durchsichtig zu machen, warum Menschen schon als Jugendliche chronisch kriminell werden, ist nicht gleichzusetzen mit dem Versuch, Kriminalität im Sinne einer ‚Schuldumwälzungstheorie' grundsätzlich zu entschuldigen ... Es geht vielmehr darum, auf der Basis einer grundsätzlichen Beziehung der menschlichen Willensfreiheit als Konstitutivum menschlicher Persönlichkeit doch mitzubedenken, daß beim Extremfall menschlichen Verhaltens: = Kriminalität oft ein *recht geringer Spielraum der freien Entscheidungsmöglichkeit* offenbleibt, daß gerade hier unbewußte und prärationale Verhaltensmechanismen zum Tragen kommen. Hierdurch erfährt auch die *Möglichkeit zur personalen Schuld eine deutliche Einengung.*"

Hinsichtlich der Forderungen in Richtung auf Umgestaltung des Strafvollzuges führte der Referent aus: Es habe sich in der Geschichte der Freiheitsstrafe die Meinung als Irrtum erwiesen, die „Isolation in einer Zelle führe zu Einsicht, Reue und Verhaltens-

änderung"; man werfe nur einen Blick auf die Rückfallszahlen. Noch klaffe jedoch eine *Diskrepanz* zwischen den *theoretischen Erkenntnissen* auf diesem Gebiet und der *Realität des Vollzugswesens*. „Im Vordergrund der Auswirkungen dieser Freiheitsstrafen stehen vielmehr die negativen, von niemandem gewollten Nebenwirkungen der Freiheitsstrafe, wie sie durch den Zwangsaufenthalt einer Masse von seelisch schwer geschädigten Menschen in einem Großkäfig automatisch auftreten." Und im Anschluß daran die den pastoralen Bereich betreffende Folgerung: „Die Mitaufgabe der Pastoraltheologie an dieser Problemstellung dürfte darin liegen, daß sie ihre von den angrenzenden Disziplinen anerkannte Funktion und Wirksamkeit der öffentlichen Meinungsbildung und Bewußtmachung wahrnimmt, um auf der Basis vorliegender empirischer Erkenntnisse bessere Gemeinschaftsreaktionen auf kriminelles Verhalten zu fordern und zu fördern!" Es sei wesentlich, dem Entzug der Freiheit den vergeltenden Strafcharakter zu nehmen und statt dessen die Möglichkeit einer in erster Linie auf Hilfestellung und Sozialisation des Rechtsbrechers ausgerichteten *„sozialen Quarantäne"* zu schaffen. „Ein solcher ‚Vollzug der sozialen Hilfe' müßte somit den Grundcharakter eines Nachholverfahrens unterlassener, aber lebensnotwendiger Sozialisationsschritte aufzuweisen." Dies gelte für alle Täterkategorien, selbst auch für solche Rechtsbrecher, die aus Gründen des Sicherheitsbedürfnisses der Allgemeinheit unter Formen des Sanktionsvollzuges angehalten werden müssen; es hätte auch dieser Vollzug Ausgangspunkt für „eine ethisch sinnvolle Hilfe zur Lebensbewältigung" zu sein.

Der Kriminalpastoral komme bei all den geäußerten Überlegungen die Aufgabe zu, „das von ihr vertretene Wertsystem und Programm so zu formulieren, daß es der speziellen Situation des inhaftierten, kriminellen Menschen gerecht wird und ihm eine echte Hilfestellung leisten kann". Hiezu bedürfe es einer Neuformulierung des Sühnegedankens im Sinne der Bedeutungsgehalte der auf eine neue Zukunft hin orientierten Begriffe Versöhnung und Wiedergutmachung. „Die Kriminalpastoral muß durch ihre Mitsprache dazu mithelfen, daß die durch die nachprüfbare Realität des heutigen Strafvollzuges weitgehend ad absurdum geführte Vorstellung von der reinigenden und sühnenden Kraft der traditionellen Freiheitsstrafe ersetzt wird durch diesen Menschen gerechter werdende, brauchbarere *Versöhnungs- und Wiedergutmachungsmodelle!*" Die an diesen Forderungen orientierten Behandlungsmodelle stellten alles andere als einen „Hotelvollzug für die Herrn Gauner" dar, sondern, infolge ständiger Konfrontation der Täter mit ihren Fehlleistungen, außerordentliche seelische Belastungen. Hiebei gehe es um jene Form der Sühne, die von den Tätern auch geleistet werden könne und „die ihnen, wie erste Erfahrungen nachprüfbar zeigen, auch tatsächlich hilft, die von allen Sühnemodellen gemeinsam erwartete Besserung und Beendigung des kriminellen Verhaltens leisten zu können". Wohl zu beachten sei in dem Zusammenhang der Umstand, daß ein christliches Grundanliegen darin besteht, die Priorität des konkreten Menschen vor Gesetzesprinzipien herauszustellen. In erster Linie habe die pastorale Erwartung sich auf das praktisch Erreichbare und nicht das theoretisch Wünschenswerte zu richten.

Vom *theologischen Mitarbeiter im Strafvollzug* müsse einerseits eine Haltung der *Mitmenschlichkeit*, andererseits aber auch *sachbezogene Nüchternheit* verlangt werden. Nur jene Nüchternheit könne den Theologen davor bewahren, sich dem Delinquenten vorwiegend emotional motiviert, ohne die situationsgerechte pädagogische Konsequenz, zuzuwenden.

„Nimmt der Theologe das klassische Axiom der Gnadentheologie ernst: ‚Gnade setzt Natur voraus', so darf er sich im Falle der desozialisierten, zutiefst desintegrierten Menschen einer Mitarbeit am Aufbau einer menschlichen ‚Natur' als Basis nicht entziehen. Er muß sich allerdings darüber klar sein, daß ein solcher Aufbau der Persönlichkeit eine kriminalpädagogische ‚Entwicklungshilfe' darstellt, die meist beim ‚Stande Null' zu beginnen hat. Ihre mühsame und frustrationsreiche Aufgabe ist es, auf dem verkarsteten Geröllboden der Vergangenheit ein lebensfähiges Sozialverhalten für ein Leben in Freiheit ‚aufzuforsten'."

II. Gedanken eines Seelsorgers bei Gefangenen

Unser Strafrecht geht zurück auf das römische, somit auf heidnisches Recht. So ist auch unser neues österreichisches Strafgesetzbuch die Weiterentwicklung einer humanen, aber durchaus nicht christlichen Strafrechtslehre. Es sind wohl im Laufe der Jahrhunderte einige christliche Grundsätze in die Strafrechtspraxis eingeflossen, von den Grundsätzen der Bergpredigt Jesu ist sie aber weit entfernt. Wir leben heute in einer pluralistischen Gesellschaft. Dies ist auch der Grund dafür, daß keine einheitliche Meinung über die Strafe besteht. Ja, es drängt sich der Eindruck auf, daß selbst in kompetenten Kreisen eine große Unsicherheit über Sinn und Zweck der Strafe besteht. Der Bogen dieser Meinungen ist jedenfalls sehr weit gespannt.

Die eine Seite sieht im irdischen Leben den einzigen Sinn der menschlichen Existenz. Es gibt keinen Gott, daher auch keine Verantwortung ihm gegenüber; auch kein Gewissen, das an ewige Normen gebunden ist. Die Gesetze sind samt und sonders wandelbar, somit dem jeweiligen Zeitgeist und dessen Erfordernissen anzupassen. Der Lebenssinn liegt allein im zeitlichen Glück. Es ist daher Ziel dieser Richtung, all das zu beseitigen, was sich dem so gesehenen Zweck entgegenstellt. Das geht ja bekanntlich so weit, daß ungeborenes Leben nicht nur straffrei getötet werden darf, sondern daß dazu auch oft noch geraten wird — sehr oft aus egoistischen, nichtigen Gründen. So kann man nach dieser Auffassung auch dem Wunsch eines Menschen, der unheilbar krank ist und zu sterben wünscht, ohne weiteres entsprechen. Den Ungeborenen wird die Chance zum Leben und dem schwer Erkrankten die Aussicht auf Heilung genommen.

So ist den Vertretern dieser Einstellung auch die Kriminalität nicht eine Folge der Sünde des Menschen, sondern vielmehr ein Versagen der Gesellschaft, die dem absolut guten Menschen sein Gutsein unmöglich macht. Und deshalb hat man auch eine Zeitlang gemeint, die straffällig gewordenen Menschen allein unter Einsatz von Methoden der Psychiatrie und Psychologie heilen und bessern zu können. Mit dieser Aussage soll den genannten Wissenschaften natürlich nicht ihr Wert, auch im Strafvollzug, abgesprochen werden, aber sie stellen kein Allheilmittel dar. Es bleibt immer dem einzelnen Menschen überlassen, ob er die angebotene Hilfe annimmt oder zurückweist.

Die andere Seite wieder meint mit Strenge und Härte das Böse aus der Welt bannen zu können. Am liebsten würde man die Todesstrafe rigoros anwenden. Es hat schon Zeiten gegeben, wo man einem Dieb die Hand abschlug, um einen weiteren Diebstahl zu verhindern. Diese Methode ist sicher von Erfolg gekrönt, aber kaum mit den Prinzipien der Menschlichkeit vereinbar. Dennoch wird heutzutage manchenorts wieder die unmenschliche Strafrechtspraxis des Hitlerregimes, mit seinen Konzentrationslagern, der Todesstrafe und anderen drastischen Methoden als sichere Maßnahme zur Verhinderung der Kriminalität angeführt. Strenge mag vielleicht in dem einen oder anderen Fall vor einem Verbrechen bewahren, aber die Kriminalität an sich ist dadurch nicht zu verhindern. Das beweist die bisherige Geschichte der Menschheit zur Genüge.

Bei der Vielfalt der Weltanschauungen dürfte man sich wohl nicht wundern, wenn auch bei den Fachleuten über den Sinn der Strafe eine gewisse Unsicherheit herrscht. Diese Unsicherheit jedoch trägt wieder zu emotionsgeladenen Einstellungen dem Strafgefangenen gegenüber bei. Hinzu kommt bei uns in Österreich noch die Tatsache, daß möglichst jedes Problem in die Tagespolitik hineingezogen wird. Dies ist besonders hinsichtlich der Strafvollzugspraxis schmerzlich zu spüren.

Leider muß auch festgestellt werden, daß in unserem Land, trotz eines für das ganze Bundesgebiet geltenden Strafvollzugsgesetzes, die Auffassung von der sinnvollen Gestaltung des Vollzuges sehr unterschiedlich ist. So gibt es Vollzugspraktiker, die die Strafe noch nicht losgelöst vom Gedanken der Vergeltung sehen, andere, dem

Gesetz entsprechend, als Mittel der Erziehung und Wiedereingliederung des Rechtsbrechers.
In einer fast 15jährigen Tätigkeit als Gefangenenseelsorger konnte die Erfahrung gewonnen werden, daß wohl kein Mensch durch Einsperren allein gebessert werden kann. Wenn sich jemand während einer Haft wirklich bessert, dann erscheint oft die Vermutung angebracht, es sei dies trotz der Haft geschehen.

Warum wird dann heute noch Strafe verhängt? Die Antwort auf diese Frage wird wohl individuell sehr verschieden ausfallen. Aus Anlaß zahlreicher Vorträge und Diskussionen über Vollzugsfragen, stattgefunden im kirchlichen Bereich, mußte leider die Feststellung gemacht werden, daß selbst aktive Katholiken zu dieser Frage alles eher als eine christliche Einstellung haben. Man hat in diesem Punkt das AT noch nicht überwunden und ist bei Rache und Vergeltung, bei „Aug um Aug, Zahn um Zahn" stehen geblieben. Man müßte sich die Frage stellen, welche Meinung Jesus zu diesem Problem gehabt hätte. Die Antwort hierauf ist nicht schwer zu geben, man kann sie wörtlich aus der Hl. Schrift herauslesen: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr für mich getan" (Mt 25, 40). Und: „Ich war im Gefängnis und ihr habt mich besucht" (Mt 25, 36). Deutlicher kann Jesus uns keinen Hinweis geben. Von hier aus ist es auch verständlich, daß die Kirche ihre Pastoral bewußt bei den Randschichten der Gesellschaft, den Einsamen, Armen, Sündern und Kriminellen beginnt und ihre besondere Sorge und Kraft für diese Menschen verwendet. Selbst die kath. Theologie hat sich schwer getan, diese Grundsätze unseres Herrn bei der Frage um Sinn und Zweck der Strafe gelten zu lassen. Erst Moraltheologien unserer Tage versuchen hier ein Eingehen auf die Grundsätze Jesu.

Wenn der Gefangenenseelsorger *um seine persönliche Meinung* über Sinn und Zweck des Strafvollzuges gefragt wird, so fühlt er sich in manchem überfordert. Auch der Seelsorger muß zugeben, vor seiner Tätigkeit im Vollzugswesen oft leichtfertig über einen Menschen geurteilt zu haben. Bald ist ein solcher Mensch als „Verbrecher, Krimineller, Asozialer" eingestuft. Jetzt, wo Erfahrung dahingebend gegeben ist, wie sehr bei manchem Menschen die Schwierigkeiten des Lebens mitspielen — kein Elternhaus, daher keine Liebe und Geborgenheit, Heimerziehung, Alkohol etc. — und wie schwach auch aus diesem Grunde der menschliche Wille oft sein kann, ist bewußt, daß die Einstufung der Schuld beim Mitmenschen äußerst problematisch ist. Wenn zwei das Gleiche tun, ist es doch nie dasselbe. Wohl besteht die feste Überzeugung, daß im allgemeinen der Mensch für sein Tun und Lassen verantwortlich ist. Der Mensch ist freier Herr seines Willens, nur kann diese Freiheit oft erheblich eingeengt sein, aus welchem Grund die Stellungnahme der Kirche zur Freiheitsstrafe, besser zum Straftäter, von Toleranz wird getragen sein müssen. Gott allein weiß um die Schuld eines Menschen, und dieser barmherige Gott vergibt jede Schuld. Müssen wir Christen da nicht auch immer verzeihen? Aus diesem Grunde bekennen wir uns auch als überzeugte Gegner der Todesstrafe, Gegner auch aus seelsorglichen Gründen, zu welcher Feststellung ein aktenkundiges Beispiel angeführt sei:

Vor einigen Jahren wurde eine zweifache, zu lebenslangem Freiheitsentzug verurteilte Mörderin als krebskranke Todeskandidatin von ihrer Stammanstalt in das sog. Inquisitenspital eingeliefert. Diese Frau hatte aufgrund der Verurteilung bereits 24 Jahre in Haft verbracht. Der Anstaltsseelsorger durfte ihr die Sterbesakramente reichen. Als Priester hat er nur den Wunsch, so vorbereitet, so mit Gott und der Welt versöhnt zu sterben, wie diese Mörderin. Die langen Jahre der Haft waren für diese Mörderin Gelegenheit zur Läuterung, zur Buße und Umkehr. Sie hatte sich im Laufe dieser Jahre tief und echt bekehrt und ist als tiefgläubige Frau gestorben. Wäre sie, wie viele Menschen es für eine zweifache Mörderin verlangen würden, zum Tode verurteilt und hingerichtet worden, hätte man ihr dadurch die Chancen zur Buße und Bekehrung genommen und sie wäre höchstwahrscheinlich mit Gott und der Welt zerworfen am Galgen gestorben.

Noch so manches ähnliche Beispiel könnte angeführt werden, welche Fälle alle die Überzeugung nähren, daß wir Menschen nicht das Recht haben, die Gelegenheit zur

Umkehr durch eine Kurzschlüssigkeit, wie die Vollstreckung eines Todesurteiles wohl genannt werden kann, zu beschneiden.

Es ist nach all dem die Frage: *„Warum sperren wir die Menschen ein?"* noch unbeantwortet. Durch das Gefängnis werden wenige gebessert; die Erfolgsquote der Resozialisierung ist äußerst gering. Man argumentiert jedoch, daß die Gefängnisse auch die Aufgabe haben, gemeingefährliche Verbrecher zu isolieren und die Umwelt vor ihnen zu schützen. Aber fallen von den vielen Inhaftierten tatsächlich so viele unter diese Kategorie der Gemeingefährlichen? So bleibt noch der Zweck, daß der Mensch für seine Übeltaten büßen müsse. Er hat sich gegen die Gemeinschaft vergangen und soll nun auch vor dieser Gemeinschaft sein Unrecht wiedergutmachen. Zur Buße gehört aber die Schuldeinsicht. Büßen kann doch nur der, der weiß, etwas falsch gemacht zu haben. Viele der Strafgefangenen sind sich aber ihrer Irrwege gar nicht so sehr bewußt, können es nicht sein. Die schlechten Beispiele, die sie auf Schritt und Tritt von kleinauf erlebt haben, sind vielfach mitschuld, daß der rechte Weg verlassen wird.
Der Strafvollzug und das Strafrecht sind nicht (nur) Erzeugnisse der Justiz, sondern vielmehr Spiegelbild der Gesellschaft. Wenn man für Eigentumsverstöße schwerer, aber für Delikte gegen das menschliche Leben leichter als seinerzeit bestraft wird, so ist dies ein deutliches Zeichen unserer Zeit.
Christus hat uns den Sinn der Buße erschlossen, aber zugleich gelehrt, daß jede Buße auch das Verzeihen miteinschließen muß. So werden wir Christen es realistischerweise wohl nicht als unsere Aufgabe ansehen müssen, die Abschaffung der Gefängnisse an sich zu verlangen, sehr wohl aber dafür kämpfen dürfen, daß diese Einrichtungen entsprechend den Vorstellungen von menschlicher Würde und sinnvoller Wiedereingliederung des Rechtsbrechers in die Gesellschaft umgestaltet werden, in welchem Zusammenhang wir es auch als unsere Aufgabe ansehen müssen, dahin zu wirken, daß das christliche Volk sich endlich seiner Mitverantwortung für die Wiederaufnahme des Strafentlassenen in die Gemeinschaft bewußt wird.

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

RUDOLF ZINNHOBLER

Nationalsozialismus als Religion

NS =Nationalsozialismus, ns = nationalsozialistisch

1933 erließ der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner (1915—1941) einen „Hirtenbrief über wahren und falschen Nationalismus", der weltberühmt geworden ist; innerhalb weniger Monate erlebte er acht Auflagen (insgesamt 35.000 Stück)[1] und fand auch im Ausland (bis England und Amerika) große Beachtung[2]. Sein Kernsatz lautet: „Der Nationalsozialismus krankt innerlich an materialistischem Rassenwahn — an unchristlichem Nationalismus — an nationalistischer Auffassung der Religion — an bloßem Schein-Christentum; sein religiöses Programm weisen wir darum zurück." Gföllner zog daraus die Schlußfolgerung, daß es unmöglich sei, „gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Nationalsozialist zu sein".

Die Wut der „Illegalen" auf diese Stellungnahme kannte keine Grenzen. Das geht schlaglichtartig aus einer in Linz erfolgten Aktion hervor. Man heftete an das Preßvereinsgebäude ein Plakat, das Christus als einen am Hakenkreuz erhängten Verbrecher zeigte. Darunter befand sich die Aufschrift:

„Einmal ist er aus jüdischen Horden
von arischen Römern gekreuzigt worden.
Jetzo, der Heiland Hitler gebeuts,
hängen wir Christus ans Hakenkreuz.
Heil Hitler! Juda-Christus verrecke!"[3]

Ich habe dieses Ereignis nicht wegen seiner prononciert antichristlichen Spitze angeführt, sondern vor allem, weil es offenbart, wie sehr sich der NS selbst als Religion verstand: Sein Heiland war Hitler, ihm mußte Christus weichen.

Die Behandlung des NS als Religion[4] setzt an sich eine Klärung des Religionsbegriffs voraus. Ich habe aber nicht die Absicht, in die Diskussion dieser schwierigen Frage einzugreifen. Für unsere Zwecke genügt es, auf den Versuch einer Wesensbestimmung durch *Heinz Robert Schlette* hinzuweisen, der Religion „als Existieren aus einem als absolut akzeptierten Sinngrund" gedeutet hat[5]. Daß der NS mit seinem Führerkult diesen Sinngrund, aus dem alle Rätsel des menschlichen Lebens ihre Lösung finden sollten, abgeben wollte, werden unsere Ausführungen zeigen.

Eric Voegelin hat den NS als „politische Religion" bezeichnet[6]. „Religion" wollte man sein, nicht etwa Religionsersatz. Aus diesem Grund wurde z. B. der Terminus „Kult" für ns Veranstaltungen abgelehnt; er hätte zu sehr an ein „Konkurrenzunternehmen" gegenüber den Kirchen erinnert[7].

Den aus dieser Auffassung resultierenden Absolutheitsanspruch hat SS-Obergruppenführer Schulz unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Wir können es nicht dulden, daß neben uns eine andere Organisation entsteht, die einen anderen Geist hat als wir.

---

[1] Linzer Diözesanblatt 79 (1933) 42.
[2] *R. Kutschera*, Johannes Maria Gföllner — Bischof dreier Zeitenwenden, Linz 1972, 99.
[3] Linzer Diözesanblatt 79 (1933) 58—61.
[4] Zum Thema sind schon mehrere beachtliche Arbeiten erschienen. Vor allem sind zu nennen: *H.-J. Gamm*, Der braune Kult, Hamburg 1962; *F. Heer*, Der Glaube des Adolf Hitler, München 1968; *K. Vondung*, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, Göttingen 1971; *H. Müller*, Der pseudoreligiöse Charakter der nationalsozialistischen Weltanschauung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 12 (1961) 337—351. Erwähnung verdienen auch das interessante Kapitel „Die nationalsozialistische Pseudoreligion" bei *J. C. Conway*, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik, München 1969, 161—176, und die Abschnitte „Ritual und Führerkult" sowie „Die Religion" bei *R. Grunberger*, Das zwölfjährige Reich. Der deutsche Alltag unter Hitler, Wien 1972, 78—96 und 452—471.
[5] LThK 8 (^{2}1963) 1165. [6] *Vondung*, a. a. O., 9. [7] Ebd., 44, 73 u. ö.

Wir müssen sie zerschlagen. Der Nationalsozialismus erhebt allen Ernstes den Anspruch: Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben"[8].
Die gleiche Aussage, wenn auch weniger radikal formuliert, macht Hitler selbst in seinem Buch „Mein Kampf"[9]: „... die Weltanschauung ist unduldsam und kann sich mit der Rolle einer ‚Partei neben anderen' nicht begnügen, sondern fordert gebieterisch ihre eigene, ausschließliche und restlose Anerkennung, sowie die vollkommene Umstellung des gesamten öffentlichen Lebens nach ihren Anschauungen. Sie kann also das gleichzeitige Weiterbestehen einer Vertretung des früheren Zustandes nicht dulden"[10].

Die korrespondierenden menschlichen Verhaltensweisen gegenüber dem Absoluten sind: Glaube, Gehorsam, Kult und Gebet. Sie lassen sich in der ns Bewegung mannigfach nachweisen.
Daß es dem NS gelang, seinen Religionsanspruch in so breiten Schichten der Bevölkerung durchzusetzen, dürfte nicht zuletzt damit zu erklären sein, daß er die sakral gefärbte Reichsidee, die damals durchaus lebendig war, geschickt für sich zu nützen wußte.

Sacrum Imperium

Wenn sich der ns Staat „Drittes Reich" nannte, so knüpfte er in der Terminologie (über das Hohenzollernreich als dem Zweiten Reich) an das Erste Reich an, das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation", eine Bezeichnung, die ihrerseits einen direkten Bezug zum Imperium Romanum herstellt[11]. Bei diesem ist die sakrale Komponente unübersehbar, war doch für den römischen Bürger der späten Kaiserzeit Religion geradezu identisch mit der Verehrung des Imperators als des göttlichen Herrn (dominus, kyrios)[12].
Als das Christentum auftrat, übernahm es die Reichsidee unter geändertem Vorzeichen. Christus trat an die Stelle des Kaisers. Die Formen der Verehrung waren aber vielfach die gleichen[12]. Damit war eine Konkurrenzsituation von Kirche und Reich geschaffen, die im Laufe der Geschichte immer wieder zu Konflikten bzw. zu Überschneidungen führte. Da nennt sich Konstantin „vicarius Christi"[13], Karl der Große erhebt Aachen zur „secunda Roma"[14], ja er wird in einem Hymnus der Barbarossazeit als „Sancte Pater Carole" angeredet[15]. Umgekehrt verfügt Gregor VII. (1073—1085) in seinem „Dictatus Papae", daß dem Papst *allein* das Recht auf die kaiserlichen Insignien zusteht[16]; und Bonifaz VIII. (1294—1303) erläßt die Bulle „Unam sanctam", das „klassische Dokument der päpstlichen Hierokratie oder Kirchenstaatshoheit"[17]. Der Anspruch, „civitas Dei" zu sein, wird sowohl von der Kirche als auch vom Staat erhoben. Auch dieser versteht sich in Anlehnung an biblische Terminologie als „βασιλεία τοῦ θεοῦ" bzw. als „sacrum imperium" und geht damit den Weg einer gewissen Sakralisierung. Andererseits begibt sich die Kirche in einen keineswegs immer von außen aufgedrängten Säkularisierungs-

---

[8] Zitiert nach: *J. Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, 1. Teil, München 1946, 255.
[9] *A. Hitler*, Mein Kampf, 281.—285. Auflage, München 1938. Im folgenden zitiert MK.
[10] MK, 506. Vgl. hierzu *W. Gurian*, Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich, Luzern 1936, 35—51; *L. Siegele-Wenschkewitz*, Nationalsozialismus und Kirchen. Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935, Düsseldorf 1974, 47—51.
[11] Hierzu ausführlich: *K. Breuning*, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929—1934), München 1969.
[12] *A. Mirgeler*, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Herder-Bücherei 329), Freiburg 1969, 47 f.
[13] Ebd., 58.
[14] *W. Ullmann*, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Graz 1960, 146.
[15] *Breuning*, a. a. O., 136.
[16] *K. Bihlmeyer / H. Tüchle*, Kirchengeschichte, 2. Teil: Das Mittelalter, Paderborn [17]1962, 162.
[17] Ebd., 370.

prozeß, der sich am deutlichsten in der Übernahme weltlicher Herrschaftsstrukturen äußert[18].

Auch als das mittelalterliche Reich zerbrach, ging die Idee vom „Sacrum Imperium" nicht unter. Die deutsche Kleinstaaterei und die so stark auf das Mittelalter ausgerichtete Romantik gaben der Sehnsucht nach dem „heiligen Reich" sogar besonderen Auftrieb[19]. 1814 schrieb *Max von Schenkendorf* seinen „Schwur", der in den Worten gipfelt:

„Wir woll'n das Wort nicht brechen,
nicht Buben werden gleich,
woll'n predigen und sprechen
vom Heil'gen Deutschen Reich"[20].

Trotz der „nationalstaatlichen Verengung von 1871" behielt das Wort vom Reich seinen „sakralen Klang, der nicht nur akustisch von der zweiten Bitte des Herrengebetes über die Civitas Dei des Augustin, die Kaiserkrönung des Jahres 800, die Ottonen und Barbarossa, von den Kaiserdomen im Westen bis zur Marienburg im Osten reichte"[19].

Auch in Österreich wurde die Reichsidee hochgehalten. *Josef Weinheber* schreibt z. B. — mit einem deutlichem Blick nach Deutschland — in seinem Gedicht „Österreich 1934" die pathetischen Worte nieder:

„Traum formt die Sehnsucht flammegleich
nach einem neuen, bessern Reich.
Der Flamme sind wir zugesellt.
Das Reich ist nicht von dieser Welt"[21].

Da das Reich als heilsgeschichtliche Größe verstanden wurde, fand die Idee auch in kirchlichen Kreisen ihre Anhänger. Und es waren die Schlechtesten nicht, die sich ihr verschrieben. In einem nicht voll reflektierten Rückgriff auf die staufische Reichsideologie glaubte man an die Einheit von Polis und Ecclesia[22], lehnte demokratische Regierungsformen ab und meinte schließlich sogar in der Diktatur Hitlers die Erfüllung der jahrhundertealten Sehnsucht nach dem Reich erkennen zu können. Was der NS aus der Reichsidee machen würde, konnte man zunächst noch nicht wissen. Die Idee war gewaltig, in ihrem Lichtglanz verschwanden vorerst die düsteren Anzeichen ihrer Konkretisierung durch Hitler. Einige Beispiele aus der Zeit um die Machtergreifung sollen das Gesagte veranschaulichen.

Man rief damals immer wieder auf zum Kampf und zum Einsatz für das Reich. Eine Rede *Franz von Papens* gipfelt in den Worten: „Auf denn im Vertrauen auf den Segen des Allmächtigen mit Adolf Hitler, dem Baumeister des dritten Reiches, zum Kampf für das neue, das *heilige Reich* der Deutschen!"[23]

Der Kirchenhistoriker *Joseph Lortz* ermunterte noch 1934 die Kirche zum Engagement beim Aufbau des Dritten Reiches: „Unser Volk, unser Reich, steht unter seinem Führer in einem entscheidenden Kampf. Die Sehnsucht von 1000 Jahren deutscher Geschichte will sich endlich zu einem wirklichen Volkwerden in Einheit vollenden ... ‚Zu uns komme dein Reich!' Diese Bitte hat heute für uns einen besonderen Klang und eine bestimmte Verpflichtung; es geht darum, daß Gottes Reich mit seiner Ankunft unser Drittes Reich erfülle und heilige ... Wenn die berufenen Kinder des Reiches versagen, wird Gott andere Helfer finden ..."[24].

---

[18] Vgl. bes. das Anm. 14 angeführte Buch.

[19] *Breuning*, a. a. O., 66.

[20] „Erneuter Schwur von wegen des heiligen deutschen Reichs. An Jahn." Zit. n. *Breuning*, a. a. O., 66.

[21] Zit. nach: Kampf und Glaube. Gedichte österreichischer Dichter 1933—1938, hg. v. *H. Stünke*, Potsdam 1938, 39.

[22] *Breuning*, a. a. O., 301 f.

[23] Zit. nach *Breuning*, a. a. O., 192.

[24] *J. Lortz*, Unser Kampf um das Reich. In: „Germania" vom 6. 5. 1934; dazu *Breuning*, a. a. O., 195.

Oskar Köhler, der bekannte kath. Historiker und Publizist, betont vor allem den Gedanken an die Auserwählung: „Sagen wir es dem deutschen Volk an dem Ort, wo wir stehen, täglich und stündlich: Ihr seid ein *auserwähltes Volk*, ihr habt eine Mission, von deren Erfüllung das Leben des Abendlandes abhängt. Fürchten wir uns nicht vor unserer *Aufgabe zum Reich* . . ."[25].
Dr. Wilhelm Reinermann, der Schriftleiter der kath. Zeitschrift „Deutsches Volk", die 1935 ihr Erscheinen einstellen mußte, meinte noch im genannten Jahr: „Deutschlands Sendung im Mittelalter war größer. Aber auch von der heutigen deutschen Reichsidee dürfen wir sprechen als von einem *sacrum imperium*!"[26]

Solche Gedanken leisteten „ungewollte Zubringerdienste für das Dritte Reich" und trübten den Menschen den Blick für „die achristliche Usurpation der Reichsidee"[27], zumal Hitler solche Stimmen geschickt für sich zu nützen wußte. In seiner großen programmatischen Reichstagsrede vom 23. März 1933 verkündete er dem deutschen Volk und der ganzen Welt: „Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums"[28]. An die sakral gefärbte Reichsidee hatte er schon angeknüpft in einer Rede vom 10. Februar 1933 im Berliner Sportpalast, die wie eine Predigt mit dem Worte „Amen" schloß und deutliche Bezüge zum Vaterunser herstellte. Im Schlußsatz meinte er, „daß eben doch einmal die Stunde kommt, in der Millionen, die uns heute hassen, hinter uns stehen und mit uns dann begrüßen werden das gemeinsam erschaffene, mühsam erkämpfte, bitter erworbene neue deutsche Reich der Größe, und der Ehre und der Kraft und der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit. Amen!"[29]
Auch bei seiner ersten großen Münchener Rede als Reichskanzler verzichtete Hitler nicht auf das religiöse Kolorit. In einer „Mischung aus Vaterunser und Engelsbotschaft in Bethlehem"[30] sagte er: „Aus Not und Elend und Jammer und Verkommenheit ist dann wieder entstanden ein Deutsches Reich, auf das wir stolz zu sein vermögen, das uns die Freiheit gegeben hat, unseren Menschen das tägliche Brot und damit den Frieden auf Erden"[31].

In der NS-Propagandaliteratur ist die „Ankunft des Reiches" ein beliebter Topos. *Hanns Johst*, der Chef der Reichsschrifttumskammer, gefällt sich z. B. in der Rolle des Propheten, wenn er ausruft: „Die Zeit ist erfüllt, und das Großgermanische Reich steht vor seiner Vollendung"[32]. Auch die Ermahnung zur vorbereitenden Buße fehlte nicht. Bei *Robert Steiger* findet sich der Satz: „Jetzt heißt es für alle Deutschen: Tut Buße! Ein neues Reich ist nahe herbeigekommen!"[32a]
Hitler verstand es, sogar den Kampf gegen das Judentum und den Bolschewismus in diesem sakralen Kontext anzusiedeln und ihn zu deuten als einen Kreuzzug gegen das Böse, als eine Mission, die Deutschland von der Vorsehung zugewiesen sei und die sie zu erfüllen habe. In seinem Buch „Mein Kampf" schreibt der Führer: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn"[33].
Der SS, die ganz bewußt als Orden konzipiert war[34], war in diesem Kampf eine wichtige Rolle zugeteilt.

---

[25] *O. Köhler*, Das Reich hier und jetzt. In: Werkblätter von Neudeutschland, Älterenbund 6 (1933) 179.
[26] Deutsches Volk 3 (1935) 201. [27] *Breuning* a. a. O., 321.
[28] *M. Domarus*, Hitler. Reden und Proklamationen 1932—1945, 4 Bde. (mit durchlaufender Seitennumerierung), Wiesbaden 1973, 232.
[29] Ebd., 208. [30] *Heer*, a. a. O., 251. [31] *Domarus*, a. a. O., 215.
[32] *H. Johst*, Ruf des Reiches — Echo des Volkes! Eine Ostfahrt, München [3]1941, 29; vgl. Mk 1, 15.
[32a] *R. Steiger*, Die welterlösende Kraft der nationalsozialistischen Idee, München 1932, 3.
[33] MK 70; vgl. auch ebd. 336, 743, 752; *Domarus*, a. a. O., 557 f.; *Heer*, a. a. O., 222, 230, 380 u. ö.; vgl. *H. Müller*, a. a. O., 338 f.

Schließlich wurde auch die Kirche mit dem „Reich des Bösen" (man dachte damals gern in manichäisch-dualistischen Kategorien) identifiziert. Da man selbst Kirche sein wollte[35], wurde sie zur Gegenkirche. In einem der von *Hermann Rauschning* überlieferten „Gespräche mit Hitler" um die Zeit der Machtergreifung sagte der Führer: „Das war schon was, die Kirche. Jetzt sind wir die Erben. *Wir sind auch eine Kirche.* Der ihre Zeit ist abgetan"[36]. Ganz ähnlich, aber noch eine Spur dramatischer, äußerte sich der berüchtigte *Roland Freisler*, Leiter des obersten Volksgerichtshofes, im Prozeß gegen Max Josef Metzger, den Gründer der „Una-Sancta-Bruderschaft": „Una-Sancta, Una-Sanctissima! Una, Sancta — das sind wir! Sonst gibt es nichts"[37].
Aufgrund dieser Konkurrenzsituation, die der Reichsidee an sich schon mit auf den Weg gegeben war, war der Konflikt des NS mit den Kirchen bzw. dem Christentum unausbleiblich. Hitler meinte daher einmal: „Man ist entweder Christ oder Deutscher. Beides kann man nicht sein"[38]. Völlig stimmt damit überein das Wort eines Anonymus in der Schrift „Gott und Volk, Soldatisches Bekenntnis", in der sich der Satz findet: „Und wir wußten — um Deutschlands willen — keinen anderen Weg, als den Christ aus unserem Herzen zu drängen, damit der Deutsche den ganzen Platz einnähme"[39]. Zahlreich sind die Äußerungen des Führers, daß er nach dem Krieg mit den Kirchen abrechnen wolle[40]. Das umfangreiche Kapitel „Kirchenkampf", das damit angeklungen ist, gehört aber nicht mehr zu unserem Thema.

Der braune Kult

Die sakrale Färbung der Reichsidee und die dadurch bedingte Konkurrenz zu den Kirchen führten im NS fast notwendigerweise auch zum Einsatz kultischer Elemente. Der Kult hat zu allen Zeiten nicht nur der Verehrung eines höheren Wesens gedient, sondern gleichzeitig auch der Erbauung, der Erhebung, dem Trost, der Stärkung und der Aktivierung der „Gläubigen"; und natürlich kann er auch zur Manipulation der Menschen mißbraucht werden.
Der NS bot ein „breites Spektrum" kultischer Feiern an. Da waren die täglichen „Morgenfeiern" in den Lagern der Hitlerjugend[41]; die damit verbundene Flaggenhissung sollte, wie es in einem offiziellen Handbuch heißt, „Andacht und Verpflichtung zu kommendem Dienst" bewirken[42]. Mit „sonntäglichen Morgenfeiern" wollte man den christlichen Gottesdienst verdrängen[43]. Mitte und Höhepunkt dieser Feierstunden sollte die Ansprache eines „Hoheitsträgers" sein, Textgrundlage dazu Hitlers „Mein Kampf" oder seine Reden[43]. Mit Hilfe des Rundfunks gelang es, ein weites Publikum zu erreichen[44]. Die Funktion dieser Feiern erblickte man in Folgendem: „Die Morgenfeier hat nicht einen allgemein-feierlichen Charakter, sondern die Aufgabe der seelischen Formung und Festigung, der seelischen, d. h. wirklich innerlichen ‚Wehrhaftmachung'"[45]. „Sie dient dem Bekenntnis zu Gott, dem Glauben an Führer und Volk und dem Willen zum Einsatz und zur Tat"[46].
Den gewaltigsten Eindruck machten die spektakulären „Weihestunden" an Staats- und

---

[34] *Gamm*, a. a. O., 76—80; *H. Höhne*. Der Orden unter dem Totenkopf. Die Geschichte der SS. (Goldmann-Taschenbuch 11179), Gütersloh ²1978.
[35] *Gurian* spricht von der „dritten Kirche" (a. a. O., 35, 49).
[36] *H. Rauschning*, Gespräche mit Hitler, Wien 1940, 54. Zum Phänomen „Nationalsozialismus als Kirche" vgl. *H. Müller*, a. a. O., 344—346.
[37] *M. Laros*, Schöpferischer Friede der Konfessionen, Recklinghausen 1950, 25.
[38] *Rauschning*, a. a. O., 50.
[39] Gott und Volk. Soldatisches Bekenntnis, 161.—180. Tausend, Berlin o. J., 20.
[40] *H. Picker*, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier, Stuttgart ³1976, 80.
[41] *Vondung*, a. a. O., 88 f.
[42] Freude - Zucht - Glaube. Handbuch für die kulturelle Arbeit im Lager, Potsdam 1937, 37.
[43] *Vondung*, a. a. O., 95.
[44] Ebd., 89 f.
[45] Freude - Zucht - Glaube (wie Anm. 42), 81.
[46] Ebd., 71.

Parteifeiertagen: am 1. Mai als dem „Tag der nationalen Arbeit"[47], am jährlichen „Reichsparteitag" im September[48], vor allem aber am 9. November, dem „Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung"[49]. In Erinnerung an die „Martyrer der Bewegung", die Gefallenen beim Putschversuch Hitlers im Jahre 1923, bot man alles auf, um die Massen „religiös" zu stimulieren und für den NS zu begeistern. Es war das Allerheiligen- und Allerseelenfest der Partei[50]. „Dieser Feiertag besaß wie kein anderer kultischen Charakter, an keinem anderen Tag gab es eine solche Anhäufung feierlicher Riten; das Vokabular, das in Reden und Berichten und zur Bezeichnung der einzelnen Vorgänge verwendet wurde, war in hohem Maß durchsetzt von religiösen Begriffen"[51]. In Konkurrenz zum Feierjahr der christlichen Kirchen entstand allmählich ein regelrechter NS-Festkalender[52].

So wie der Ablauf des Jahres vom Kult begleitet wurde, so auch das Menschenleben an seinen wichtigsten Stationen[52a]. Anstelle von Taufe, Firmung, Trauung und christlichem Begräbnis traten sogenannte „Lebensfeiern"[53]. Worum es dabei ging, wird in einem SD-Bericht zu Inlandsfragen vom 9. 8. 1943 unverblümt ausgesprochen: „Das *religiöse Gefühl* muß in den Teilnehmern *angeregt* werden, wenn man Erhebung und Erbauung erzielen will. Man muß diese Tage hoch über den Alltag erheben, wenn man ein *Gegengewicht gegen die Kirchenfeiern* schaffen will"[54].

Ein Beispiel für eine solche „Lebensfeier" sei dem „Pfaffenhoffener Volksblatt" vom 14. Juli 1936 entnommen[55]. Es berichtet über die Hochzeitsfeier des SS-Hauptsturmführers Kaspar Schwarzhuber mit Frl. Maria Margarete Fleißner als von einer „Weihestunde in tiefstem Sinne". Die Trauung, die vom Bürgermeister vorgenommen wurde, fand statt im Rathaussaal, der mit NS-Banner und SS-Fahne geschmückt war und „in dessen Mitte die Büste des Führers stand". Im Rahmen der Ansprache wurde dem Ehepaar Hitlers „Mein Kampf", die Bibel der Nation, mit den Worten überreicht: „Unser Führer, der Deutschland ist, grüßt jedes Haus, jedes schlichte Heim. Darum lege ich auch in Eure Hände das Kampfbuch des Führers. Möge Euch dieses Werk als unzerstörbares Bekenntnis zum Führer und damit zu Eurem deutschen Blute heilig sein."

Dem eigentlichen Trauungsakt gingen die Worte voraus: „Ihr, meine beiden Kampfkameraden, fühlt die Hände des Führers, der Eure beiden Hände ineinander schmiedet, Eure Herzen eint, der zu Euch und zu den vielen, die im kommenden, ewigen Deutschland an Eurem Stamm gedeihen werden, heute spricht:

Ihr seid viel tausend hinter mir / Und Ihr seid ich und ich bin Ihr,
Ich habe keinen Gedanken gelebt, / der nicht in Eurem Herzen gebebt.
Und forme ich Worte, / so weiß ich keins
Das nicht mit Eurem Wollen eins.
Denn ich bin Ihr / und Ihr seid ich
Und wir alle glauben, Deutschland, an Dich"[55a].

Dann folgte die Frage nach dem Ehewillen. Nach erfolgtem Jawort wurden die Brautleute „für rechtmäßig verbundene Eheleute" erklärt.

Was hier vor allem interessiert, das ist nicht so sehr der Ablauf dieser Trauung, sondern die immer wieder beschworene mystische Präsenz des Führers: Durch sein Wort (Mein Kampf) und seine Büste (Altarersatz) wird er selber „gegenwärtig"; das Ehepaar soll seine „Hände fühlen"; schließlich wird sogar so etwas wie eine mystische Vereinigung mit ihm (Kommunion) evoziert: „Denn ich bin Ihr / und Ihr seid ich."

Als technische Mittel für den im Kult sich ereignenden „Konsekrierungsvorgang"[56]

---

[47] *Vondung*, a. a. O., 78 f. [48] Ebd., 81—83. [49] Ebd., 83—85.
[50] *Heer*, a. a. O., 267, 329 f. [51] *Vondung*, a. a. O., 83. [52] Ebd., 74.
[52a] Ein regelrechtes „Rituale" für die Feiern der Namensgebung, der Hochzeit und der Begräbnisse gab 1941 Franz Mayrhofer, Gauschulungsleiter, in Linz/Donau heraus. Es war „nur für den Dienstgebrauch der Politischen Leiter und Führer der Gliederungen" bestimmt und trägt den Titel: „Lebensfeiern. Richtlinien und Anleitungen für die Gestaltung lebenszeitlicher Feiern."
[53] *Vondung*, a. a. O., 97—104. [54] Zit. nach *Vondung*, a. a. O., 109.
[55] Nach *Neuhäusler*, a. a. O., 300—304.
[55a] Die Verse stammen von Baldur von Schirach; vgl. *Müller*, a. a. O., 343.
[56] *Vondung*, a. a. O., 140.

kamen vor allem *der Raum, die Sprache* und *die Musik* zum Einsatz. Ob es sich um die „Lichtdome" Speers am Reichsparteitagsgelände, um riesige Versammlungshallen oder um intime Feierräume handelte: nie fehlten die zur Andacht und Erbauung stimmenden Requisiten, stets war die deutliche Abgrenzung gegenüber der Arbeitsstätte oder dem Wohnraum, also die Scheidung zwischen „profan" und „sakral", gegeben. K. Vondung hat die „sakrale Komponente" solcher *Feierräume* treffend charakterisiert:

„In den meisten nationalsozialistischen Feierräumen war die Gesamtordnung des Kirchenraums erhalten: ‚Gemeinderaum' mit Mittelgang, links und rechts Bänke, und ‚Altarraum', durch Stufen vom übrigen Raum geschieden. In der Mitte des ‚Altarraums' hing an der Rückwand die Hakenkreuzfahne, oder es war dort ein plastisches Hakenkreuz oder das Eiserne Kreuz befestigt, deutliche Parallelen zum Altarbild oder gar zum Kruzifix. Davor stand meist als Entsprechung zum Altar ein Sockel mit der Büste oder dem Bild Hitlers; der Mittelgang führte genau darauf zu. Das Rednerpult stand seitlich und entsprach der Kanzel"[57].

Eines der wesentlichsten Kultelemente ist stets die *sakrale Sprache*. Es ist schon vielen aufgefallen, mit welcher Vorliebe Hitler selbst religiöses Vokabular verwendete. Seine politische Tätigkeit bezeichnet er u. a. als „Kampf gegen die Vergiftung der Seele"[58], die Parteigrundsätze vergleicht er mit Glaubensdogmen[59], die Rassenschande ist ihm „die Erbsünde der Menschheit"[60], das Blut hingegen „das heiligste Opfer . . ., das man für diese Erde vergießt"[61]. Oft und oft nimmt er den „Allmächtigen"[62] oder die „Vorsehung"[63] in den Mund, er verlangt ein „Bekenntnis" (= Credo) zu Deutschland und zu sich, die Parteigenossen charakterisiert er als seine „eingeschworenen Apostel"[64]. Man könnte die Reihe fast endlos fortsetzen. Einem Kanzelredner gleich (eine Karrikatur hat ihn als solchen dargestellt[65]) formuliert Hitler gegen Schluß seiner großen Rede vom 1. Mai 1933 sogar ein regelrechtes Gebet. Mit folgenden Worten fleht er den „Allmächtigen" an:

„Herr, Du siehst, wir haben uns geändert. Das deutsche Volk ist nicht mehr das Volk der Ehrlosigkeit, der Schande, der Selbstzerfleischung, der Kleinmütigkeit und Kleingläubigkeit. Nein, Herr, das deutsche Volk ist wieder stark in seinem Willen, stark in seiner Beharrlichkeit, stark im Ertragen aller Opfer. Herr, wir lassen nicht von Dir! Nun segne unseren Kampf um unsere Freiheit und damit unser deutsches Volk und Vaterland!"[66]

Das „Amen", das hier noch fehlt, hat er ein andermal tatsächlich gesprochen, wie wir oben gesehen haben.

Diese religiöse Diktion findet sich gleichermaßen bei Goebbels, Himmler, Ley u. a., sie wird auch verwendet von ns Dichtern und Journalisten. Da „weiht" Hitler am 9. November 1935 die Ehrentempel am Königlichen Platz in München ein[66], man hält „Weihestunden" für Führer und Vaterland ab[67] und bekennt seinen „Glauben an den Führer"[68]. Ein besonders dichtes Beispiel ist einem Zeitungsbericht entnommen, der die nächtliche „Weihestunde" der politischen Leiter am Reichsparteitag von 1937, für den Albert Speers berühmter „Lichtdom" den Rahmen bildete, beschreibt. Fast jedes der gebrauchten Worte trägt sakralen Charakter: „Das *Schwurlied* steigt auf in den unendlichen Lichtkegel. — Die *Ordensschüler* singen es. Es ist wie eine große *Andacht*, zu der wir hier alle zusammengekommen sind, um uns neue Kraft zu holen. Ja, das ist es, eine *Andachtsstunde* der Bewegung wird hier abgehalten, wird von einem Meer von *Licht* geschützt gegen die *Dunkelheit* dort draußen"[69].

---

[57] Ebd., 154 f.; dazu auch *Gamm*, a. a. O., 168 f. mit Abb. 25.
[58] MK, 278. [59] MK, 422 f. [60] MK, 705. [61] MK, 755.
[62] Z. B. *Domarus*, a. a. O., 264. [63] Z. B. *Picker*, a. a. O., 113.
[64] *Vondung*, a. a. O., 36.
[65] Karikatur von *Erich Schilling* aus dem Jahre 1927. Vgl. *K. D. Bracher*, Adolf Hitler, Bern 1964, 51.
[66] *H. Hoffmann*, Hitler wie ich ihn sah. Aufzeichnungen seines Leibfotografen, München 1974, Bildunterschrift vor S. 161.
[67] *Vondung*, a. a. O., 82. [68] Ebd., 89, 183.
[69] Niederelbisches Tagblatt vom 12. 9. 1937; zit. nach *Gamm*, a. a. O., 57.

Natürlich wurde auf den Einsatz der *Musik* nicht verzichtet; sie hatte bei allen Parteiveranstaltungen eine wichtige Funktion. Wenn man von der Reformation gesagt hat, daß sie sich in die Herzen der Menschen „gesungen" hat, so gilt das auch vom NS. Die mit der Pflege des Gesangs verbundene Absicht wird in „Vorschlägen der Reichspropagandaleitung zur nationalsozialistischen Feiergestaltung" klar beim Namen genannt: „Seit dem Sieg der nationalsozialistischen Bewegung in Deutschland hat in den Liedern der singenden Mannschaft noch eine neue Kraftquelle zu gestalten begonnen: der Wille, in den Liedern *unsere Weltanschauung, unseren Glauben und unsere Arbeit für Deutschland* zu vertiefen. Und so entstand aus dem Lied der Kampfzeit die neue Form: das *Bekenntnislied*, das Lied der Feier"[70]. K. Vondung hat mit Recht darauf hingewiesen, das daß ns Bekenntnislied eine „genaue Parallele zum gottesdienstlichen Gemeindelied" darstellt[70]. Ein Beispiel, die 1. Strophe eines RAD-Liedes, möge das verdeutlichen:

„Gott, segne die Arbeit und unser Beginnen,
Gott, segne den Führer und diese Zeit.
Steh uns zur Seite, Land zu gewinnen,
Deutschland zu dienen mit all unsren Sinnen,
mach uns zu jeder Stunde bereit"[71].

Neben dem Lied wurden bei den ns Feiern auch andere musikalische Gestaltungsmittel eingesetzt: die Trommel, die Fanfare, vor allem die Orgel, die besonders bei den Lebensfeiern, aber auch bei Großveranstaltungen in Hallen Verwendung fand. Ein Artikel von 1942 in der zum Zweck der Feiergestaltung herausgegebenen Zeitschrift „Die neue Gemeinschaft" rechtfertigt den Einsatz der Orgel mit den Worten: „Das Wort Orgel verbindet sich bei vielen Menschen mit der *Vorstellung eines Kirchenraumes*, den ihr mächtiger Ton durchflutet und ihr geheimnisvoller Klang in einen *mystischen Zauber* taucht"[72].
Es war also ganz bewußt der *sakrale Charakter* der Orgel, der sie zum Lieblingsinstrument bei NS-Feiern machte.

Apotheose des Führers

Mit Hilfe der von den Propaganda- und Werbemanagern des Dritten Reiches systematisch ausgebauten Rituale erzielte man die gewünschte Wirkung: Enthusiasmus und Gefolgschaftstreue, vor allem gegenüber dem Führer, der das eigentliche Kultobjekt darstellte. Die Reichsidee hatte eine theokratische Komponente. Lehnte man einen persönlichen Gott ab[73], so mußte in dieser „Theokratie ohne Gott" jemand seine Stelle einnehmen: es war der Führer.
Schon das Wort „Führer" weist in die angedeutete Richtung. Er *führt*, die anderen *folgen*. Er kennt den Weg und das Ziel. Blinde Ergebenheit ist die gemäße Haltung der Führergläubigen. Selbst Generalvikar *Dr. Steinmann* meinte anläßlich des großen Treffens der kath. Jugend des Bistums Berlin im Stadion Neukölln am 20. 8. 1933: „Was wir alle ersehnt und erstrebt haben, ist Tatsache geworden: wir haben ein Reich und einen Führer, und diesem Führer folgen wir treu und gewissenhaft"[74]. In diesem Zusammenhang sei auch an den bekannten Slogan erinnert: „Führer befiehl — wir folgen dir!"
Der Führerkult fing noch relativ harmlos damit an, daß man auf seine Gestalt alle „Werte und Herrlichkeiten" häufte. „Er war fähig, alle Dinge, politische und militä-

---

[70] Zit. nach *Vondung*, a. a. O., 118.

[71] Zit. nach *Gamm*, a. a. O., 94.

[72] Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung, Jg. 1942, 510; zit. nach *Vondung*, a. a. O., 146.

[73] Man vgl. etwa die zeitgenössischen Schriften: *F. Murawski*, Das Gott. Umriß einer Weltanschauung aus germanischer Wurzel, 6.—10. Tausend, Berlin 1941; *K. L. Schubert*, Warum gottgläubig. Eine Entscheidung an der Wende der Deutschen Zeit, 1.—10. Tausend, Wien - Leipzig 1939.

[74] *Breuning*, a. a. O., 180.

rische[75], wissenschaftliche und künstlerische zu beurteilen. Er wußte und vermochte alles"[76].

Es bedeutete schon eine Steigerung, wenn man den Führer als neuen Heiligen verehrte. So gab es eine Postkarte, auf der Hitler als Ritter St. Georg dargestellt war, „über dem Drachen reitend — vom Wappen fließen Strahlen auf seine ausgebreiteten Hände"[77]. Die Georgsgestalt war damals wegen ihrer Symbolik (Abwehr des Bösen) überhaupt beliebt. In der Führer-Gedenkstätte im Lazarett Pasewalk, wo Hitler 1918 nach fast völliger Erblindung den Zusammenbruch erlebte, brachte man ein Mosaikbild an, das einen Soldaten als Drachentöter zeigt. Auch wenn er nicht die Züge Hitlers trägt, ist doch deutlich auf ihn angespielt, wird doch seine Genesung dargestellt, indem ein Engel (man beachte auch hier den sakralen Kontext) ihm die Augen mit einer Fackel öffnet[78].

Alma Mahler-Werfel berichtet, wie in den letzten Tagen vor dem Anschluß zahlreiche Frauen ganze Berge von Blumen vor dem Hitlerbild im deutschen Verkehrsbüro gegenüber der Wiener Oper niederlegten. Hitlers Bild war ihnen zum Heiligenbild geworden. Die Prozession der Hitlergläubigen riß nicht ab[79]. In seinem „Hymnus auf die Heimkehr" wandte *Josef Weinheber* das Epitheton „heilig" auf Hitler an. Er bricht in den Ruf aus:

„Führer, *heilig* und stark,
Führer, wir grüßen dich!"[80]

Der Übermensch, der Heilige — er wird schließlich zum Messias und Heiland. Hier ist an das Wort vom „Meldegänger Gottes" zu erinnern, das ihn als Mittler zwischen Gottheit und Menschheit hinstellt[81]. Daß man Hitler als „Erlöser" feierte, erklärt sich u. a. auch aus der damals vorhandenen materiellen Not breiter Bevölkerungsschichten. So schrieb in den Jahren vor dem Anschluß ein unbekannter österreichischer Hitlerjunge die Verse:

„Es gibt so viele Menschen, die dich segnen,
wenn auch ihr Segen nur ein stummer ist —
Es gibt so viele, die dir nie begegnen
und denen trotzdem du der *Heiland* bist"[82].

Und *H. Göring* meinte: „Als aber die Not am größten geworden war, schenkte der Herrgott dem deutschen Volke den Retter"[82a]. Eine Umdichtung des Liedes „Stille Nacht" gipfelte in dem Vers: „Hitler, der Retter ist da"[82b].

Es konnte nicht ausbleiben, daß man Hitler in die Nähe Christi rückte, so etwa, wenn seine Anhänger als „Apostel" bezeichnet werden. Im „Westdeutschen Beobachter" vom 28. September 1936 heißt es: „Das Führerkorps der SA muß im Dienst und außer Dienst so sein, daß jeder einzelne, ob in Uniform oder Zivil, ein *Apostel des Führers* ist"[83]. Neuhäusler berichtet von der Störung eines Gottesdienstes, bei der Hitlerjungen die Liedzeile „Christus, Herr der neuen Zeit" abänderten in „Hitler, Herr der neuen Zeit". So sangen sie das Lied in der Kirche[84]. SS-Obergruppenführer Schulz (Pommern)

---

[75] In dem Bildband „Adolf Hitler. Bilder aus dem Leben des Führers", hg. vom Cigaretten-Bilderdienst, Bahrenfeld o. J., 87, nannte ihn Göbbels den „umfassendst vorgebildeten Militärfachmann". Bekannt ist auch das meines Wissens von Keitel geprägte Schlagwort vom „größten Feldherrn aller Zeiten".

[76] *R. Guardini*, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologische-politische Besinnung, Zürich 1946, 40.

[77] *Heer*, a. a. O., 21; dazu *J. Wulf*, Die Bildenden Künste im Dritten Reich, Hamburg 1966, Bild 63.

[78] *Ch. Zentner*, Ein Volk, ein Reich, ein Führer, Bd. 2, Hamburg 1975, 423.

[79] *Heer*, a. a. O., 37. [80] *Stünke*, a. a. O., 80. [81] *Guardini*, a. a. O., 41.

[82] Das Lied der Getreuen. Verse ungenannter österreichischer Hitler-Jugend aus den Jahren der Verfolgung 1933—37, hg. von *B. v. Schirach*, 261.—285. Tausend, Leipzig o. J., 12.

[82a] *H. Göring*, Aufbau einer Nation, Berlin o. J., 31.

[82b] *Müller*, a. a. O., 341.

[83] Zit. nach *Neuhäusler*, a. a. O., 291. [84] Ebd., 180.

stellte Hitler sogar über Christus, wenn er in einer Rede fragte: „Ich will mich keiner Gotteslästerung schuldig machen, aber ich frage: Wer war größer, Christus oder Hitler?" Die Antwort fiel natürlich zu Gunsten des Führers aus[85].

Hitler selbst sah sich in der Christusrolle, wenn er jene, die ihn bei der Saarabstimmung nicht gewählt hatten, mit Judas verglich: „Unter den zwölf Aposteln befand sich ein Judas. Wer will sich wundern, wenn auch wir solche Erscheinungen besitzen. Allein trotz dieses Judas hat das Christentum gesiegt, und trotz unserer Emigranten wird die Bewegung siegen"[86]. Aber auch die wiederholt geäußerte Bereitschaft Hitlers, für sein Volk zu sterben, ja sich für es kreuzigen zu lassen, ist aufschlußreich für seine Selbsteinschätzung[87].

Wenn der Führer auf den Straßen erschien, wurde er zum „göttlichen Kinderfreund", zum „Heiland der Massen". Ein damals erschienener Bildband schildert uns solche Szenen. Hier einige Proben[88]:

„Jeder möchte die Hand des Führers drücken. Frauen mit Kindern am Arm können nicht herankommen. Sie halten ihre Kleinen, Deutschlands Zukunft, über die Köpfe der begeisterten Menge hinweg, gleichsam als wollten sie damit sagen: Ihr gehört ihm!"

„Da ist eine Straße. Sie ist abgesperrt, Menschen stehen dichtgedrängt. Sie warten, warten, manche schon Stunden — sie warten auf den Führer. Sie wollen ihn sehen, die Männer und Frauen, Jungen und Mädel. ‚Es ist wie ein Feiertag heute', sagt eine alte Frau, und sie hat recht, denn der Führer kommt zum erstenmal in diese kleine Stadt ..."

Und noch ein Beispiel: ein Brief, den ein Landjahr-Mädel an die Eltern schrieb: „. . . ich muß noch einen Bogen anfangen zu schreiben. Was ich jetzt schreibe, freut Euch bestimmt. Denkt Euch, meine Lieben, ich habe den Führer gesehen, überlegt Euch, den Führer!! ..."

Es sei auch daran erinnert, daß in der NS-Zeit das „Grüß Gott" früherer Tage durch „Heil Hitler" ersetzt wurde[89], daß man für die Hitlerjugend mit dem Slogan „Auch Du gehörst dem Führer" warb[90], daß man Hitler Hausaltäre errichtete[91], daß in vielen Wohnungen sein Bild im Herrgottswinkel hing und so das Christusbild oder das Kreuz ersetzte. *Hanns Johst* schildert seine Eindrücke über eine Ostfahrt und berichtet über den Besuch von Bauernhäusern: „Und daß in jeder dürftigen nackten Stube mit den großäugigen, zugigen Fenstern ein Führerbild hängt, macht ihnen den Raum zur guten Stube. Sie bewegen sich artig, so wie es rechtschaffene Bauernart will, unter den Augen ihres Führers. Ja, unter den Augen des Führers ... Fromm und gewissenhaft schauen sie auf, nach dem Bild ihres Vaters ... ihres Führers ... In Gegenwart eines solchen Bildes verbietet sich vieles ..."[92].

Schließlich wurden an Hitler auch regelrechte Gebete gerichtet. Kleine Kinder lehrte man die schamlosen Verse:

„Händchen falten, Köpfchen senken,
innig an den Führer denken,
der uns Arbeit gibt und Brot
und uns hilft aus aller Not"[93].

In Köln, Ortsgruppe Reinau, brachte man den Zöglingen des NSV-Kindergartens folgendes „Tischgebet" bei[94]:

Vor dem Essen:

„Führer, mein Führer, von Gott mir gegeben,
beschütz' und erhalte noch lange mein Leben!
Hast Deutschland gerettet aus tiefster Not,
Dir danke ich heute mein täglich Brot.
Bleib lang noch bei mir, verlaß mich nicht,
Führer, mein Führer, mein Glaube, mein Licht!
Heil, mein Führer!"

---

[85] Ebd., 255. Eine ganz ähnliche Tendenz offenbart ein Diktat für die dritte Klasse Volksschule mit der Überschrift „Jesus und Hitler". Zit. bei *Neuhäusler*, a. a. O., 111 f. und *Müller*, a. a. O., 340.

[86] *Domarus*, a. a. O., 446.

[87] *Guardini*, a. a. O., 43.

[88] Bildband „Adolf Hitler" (wie Anm. 75), 16, 23.

[89] Dazu *Guardini*, 42 f.

[90] Plakat, Abb. bei *Zentner*, a. a. O., 407.

[91] *Neuhäusler*, a. a. O., 251; *F. Gerlich - I. Naab*, Prophetien wider das Dritte Reich, hg. v. *J. Steiner*, München 1946, 238; *Müller*, a. a. O., 341.

[92] *Johst*, a. a. O., 36.

[93] *Guardini*, a. a. O., 43.

[94] *Neuhäusler*, a. a. O., 251.

Nach dem Essen:

„Dank sei Dir für diese Speise,
Beschützer der Jugend, Beschützer der Greise!
Hast Sorgen, ich weiß es, doch kümmert's Dich nicht,
ich bin bei Dir bei Nacht und bei Licht.
Leg ruhig Dein Haupt in meinen Schoß,
bist sicher, mein Führer, denn Du bist groß.
Heil, mein Führer!"

Sogar die direkte Bezeichnung Hitlers als „Gott" ist überliefert. In einem anonymen Drohbrief vom 25. Juli 1932, der an *Fritz Gerlich*, den unermüdlichen Warner vor dem Nationalsozialismus[95], gerichtet war, heißt es u. a. „Wir warnen Sie! Die nächsten Tage wird Ihnen Ihr schmutziges Handwerk gelegt werden... Wenn dan (!) die Befreiungsfeuer zum Himmel steigen, hat die Geburtsstunde der neuen arischen Religion begonnen, dann wird das Deutsche Volk *dem einzigen auf Erden wandelnden Gott, Adolf Hittler* (!) auf den Knieen dafür danken, daß er es von (der) jüdisch-christlich-marxistischen Pest befreit hat"[96].

Die „deificatio" Hitlers führte zu einer regelrechten „Führergläubigkeit". Nach *Philipp Bouhler* war Hitlers Persönlichkeit „der Born, aus dem der Zaghafte Mut..., der Schwache Kraft (und) der Verzweifelte neue Hoffnung" schöpfte[97]. *Stabschef Viktor Lutze* meinte im „Westdeutschen Beobachter" vom 28. September 1936: „Hier in Deutschland darf es nur eine Weltanschauung und einen Glauben geben: An den Nationalsozialismus und seinen Führer Adolf Hitler!"[98] In einem Bericht über eine Wahlreise Hitlers heißt es: „Neuen Glauben haben... Tausende getrunken aus dem Munde des Führers"[98a]. Und der Österreicher *Ernst Egermann* richtete folgende Verse an Hitler:

„Er warf den glühenden Pfeil in uns,
der uns der dunklen Qual entriß.
Wir sind die Gläubigen seines Bunds.
Nun trotzen wir der Bitternis"[99].

Ein Absatz in einer Rede *Robert Leys* vom Februar 1937 steigerte sich sogar zu einem förmlichen Credo an Hitler:

„Adolf Hitler! Wir sind Dir allein verbunden! Wir wollen in dieser Stunde das Gelöbnis erneuern: *Wir glauben* auf dieser Erde *allein an Adolf Hitler.* Wir glauben, daß der *Nationalsozialismus der allein seligmachende Glaube* für unser Volk ist. Wir glauben, daß es einen Herrgott im Himmel gibt, der uns geschaffen hat, der uns führt, der uns lenkt und der uns sichtbarlich segnet. Und wir glauben, daß dieser Herrgott uns Adolf Hitler gesandt hat, damit Deutschland für alle Ewigkeit ein Fundament werde"[100].

Unter Berücksichtigung des Gesagten nimmt es nicht wunder, daß man für die Zeit nach Hitlers Tod die kultische Verehrung des Führers in den ehemaligen Kirchen erwog[101].

Schluß

Wir wollen es bei diesen Beispielen bewenden lassen. Sie dürften deutlich gemacht haben, daß sich der NS in hohem Maße auch als Religion verstand. Dieser Konzeption verdankt er zu einem guten Teil seine Erfolge. Dabei konnte man anknüpfen an die damals weit verbreitete und stark heilsgeschichtlich gefärbte Reichsidee. Man befriedigte die kultischen Bedürfnisse der einzelnen durch ein reiches Angebot an Riten, die vielfach in ihren Elementen der kirchlichen Liturgie entlehnt waren. Man verstand es schließlich, den notleidenden Menschen jener Tage in der Gestalt des Führers einen Erlöser, Befreier, Heiland und Gott anzubieten, auf den sie ihre Hoffnungen und Erwartungen setzen konnten. Es war ein „perfektes System", das so lange funktionierte, wie die innen- und außenpolitischen Erfolge andauerten.

---

[95] Herausgeber der Zeitung „Der gerade Weg".
[96] *F. Gerlich - I. Naab*, a. a. O., 447.
[97] Bildband „Adolf Hitler" (wie Anm. 75), 121.
[98] Zit. nach *Neuhäusler*, a. a. O., 291.
[98a] Völkischer Beobachter vom 7. 4. 1932.
[99] *Stünke*, a. a. O., 14.
[100] Zit. nach *Gamm*, a. a. O., 39.
[101] Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt v. 2. 7. 1972, 14.

HANS ROTTER

Die Sozialschädlichkeit von Brutalität und Pornographie

Brutalität und Pornographie kennzeichnen heute in großem Ausmaß die Unterhaltungs- und Informationsmedien. Auch wenn sich da und dort bereits Gegenreaktionen auf die Sexwelle zeigen, auch wenn sich Frauen gegen die Vermarktung des weiblichen Geschlechts zur Wehr setzen, scheint es doch, daß diese Problematik in keiner Weise abgeschlossen ist. Im allgemeinen hat man den Eindruck, als ob nach einigen positiven Wirkungen, die der Kampf gegen pornographische und brutale Darstellungen gehabt hat, ein geringfügig verringertes Maß an derartigen Darstellungen in Zukunft sowohl in den Illustrierten als auch im Fernsehen als normal betrachtet wird. Es zeigt sich darin sicher auch eine gewisse Änderung im Wertbewußtsein des modernen Menschen. Er wendet sich ab von höfisch-feinen Umgangsformen und einer in seinen Augen übertrieben prüden Einstellung gegenüber Körper und Geschlechtlichkeit. Aber derartige Wandlungen sind für das soziale Wohl und erst recht für das Ethos nicht belanglos. So stellt sich die Frage nach den Auswirkungen von Brutalität und Pornographie auf den Menschen und die moderne Gesellschaft.

Zur Frage der Definition

Ein altes Problem, besonders im Streit um die Pornographie, aber auch hinsichtlich der Brutalität, ist die Möglichkeit einer genaueren Definition. Wenn man brutale und obszöne Darstellungen rechtlich in den Griff bekommen will, dann bedarf es einer ausreichenden Klärung des Tatbestandes. Nun ist es kaum möglich, dafür ganz eindeutige objektive Kriterien anzugeben. Was gilt als Darstellung von Brutalität in einem pädagogisch und juristisch bedenklichen Sinn? In der Diskussion um die Gewalttätigkeit hat man folgende Bedingungen genannt:
„Es muß sich um Gewalttätigkeiten gegen Menschen und nicht gegen Tiere handeln. — Die Gewalttätigkeiten müssen in ‚grausamer' oder ‚sonst unmenschlicher Weise' dargestellt sein. — Aus der Art der Darstellung muß eine Verherrlichung oder Verharmlosung der Gewalt erkennbar sein. — Ausgenommen sind nur Darstellungen, die der Berichterstattung über Vorgänge des Zeitgeschehens oder der Geschichte dienen, also nicht erfundene oder romanhafte Schilderungen, sondern Sachberichte"[1]. Diese Bedingungen werfen freilich noch eine Reihe von Problemen auf: Warum wird hier die Gewalttätigkeit gegen Tiere ausgeschlossen? Worin besteht die grausame oder unmenschliche Weise einer Gewalttätigkeit? Kann nicht auch eine historische Berichterstattung als bloßer Vorwand für die Betrachtung von Brutalität dienen? Müßte es nicht auch bei der Darstellung von Zeitereignissen Grenzen in der Darstellung von Brutalität geben, weil die psychologische Wirkung besonders auf Kinder und Jugendliche bei solchen Darstellungen ja genau so stark sein kann wie bei erfundenen Handlungen?
Ähnliche Probleme stellen sich bei der Definition der Pornographie. Was man als unzüchtig zu betrachten hat, läßt sich nicht eindeutig von objektiven Gegebenheiten her bestimmen, sondern bleibt immer auch von einer bestimmten sittlichen Bewertung kultureller Art abhängig[2]. Deshalb beruft man sich in diesem Zusammenhang gewöhnlich auf das allgemeine sittliche Empfinden einer Gesellschaft. In einer pluralistischen Gesellschaft ist ein solches Kriterium freilich schwierig zu bestimmen. Was der eine ablehnt, kann dem andern noch annehmbar erscheinen. Wenn man aber nur das als verbindlich gelten läßt, was bei den verschiedensten Standpunkten an Gemeinsamkeit

[1] Concepte 11 (1975) Nr. 8—9, 1.
[2] Vgl. z. B. *L. Marcuse*, Obszön. Geschichte einer Entrüstung, München 1962.

geblieben ist, dann muß das zu einer großen Freizügigkeit in der Handhabung des Gesetzes führen. Hier sind einige grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Kultur und Wertvorstellungen angebracht:

1. Jede Kultur entwickelt spezifische Wertvorstellungen und ein entsprechendes Ethos. Wenn man spezifische Auffassungen deswegen, weil andere Kulturen anders denken, in Frage stellt und preisgibt, dann führt das zu einer Nivellierung, bei der auch spezifische Werte zerstört werden, die es in jeder Kultur und in jedem Ethos gibt.

2. Jede Kultur und jedes funktionierende Rechtssystem benötigt ein gewisses Maß an Konsens. Dieser ist nicht allein durch Aufklärung im Sinne einer wertfreien Erforschung der Wirklichkeit zu erreichen, sondern beruht wesentlich auch auf der Pflege bestimmter Werthaltungen und auf der Förderung eines bestimmten Menschenbildes. Wo das nicht geschieht, wo man sittliche Auffassungen immer wieder durch andere relativiert, da nimmt man der Kultur die Möglichkeit, ihre Werte zu entfalten. Damit wird auch die Möglichkeit einer sinnvollen Lebensgestaltung beeinträchtigt.

3. Auch Werte wie die Freiheit der Information, der Kunst usw. dürfen grundsätzlich nicht absolut gesetzt werden. Solchen Freiheiten und Rechten müssen da Grenzen gesetzt werden, wo sie wichtigere andere Werte bedrohen. Wenn z. B. ein vielleicht durchaus künstlerisch gestalteter Film Rassenhaß schürt und zu politischer Propaganda oder gar zur Kriegshetze eingesetzt wird, dann ist er sittlich und rechtlich nicht mehr zu verantworten, auch dann nicht, wenn viele Menschen diesen Film sehen möchten. Entscheidend ist hier nicht allein, ob es sich um Kunst handelt, auch nicht, ob bestimmte dargestellte Fakten der Wirklichkeit entsprechen. Wichtiger ist die Frage nach der Gesamtaussage des Werkes, nämlich danach, ob es dazu angetan ist, Menschenwürde und Humanität des sozialen Lebens zu untergraben.

4. Man wird heute nicht einer engherzigen Überwachung und Bevormundung des Kulturschaffens das Wort reden wollen. Man wird auch bedenken, daß ein reifer, kritischer und gebildeter Mensch der Kunst und den Medien anders gegenübersteht als ein Kind oder ein Jugendlicher. Die Verantwortung des Staates ist aber da besonders aufgerufen, wo es sich um Medien handelt, die ein sehr breites und vielfach auch unreifes und unkritisches Publikum ansprechen wollen. Es gehört zur Bekämpfung der Umweltverschmutzung und zur Erhaltung der Lebensqualität, daß der einzelne nicht immer wieder mit Darstellungen konfrontiert wird, die den Menschen entwürdigen und die er ablehnt.

Zur Bewertung von Brutalität und Pornographie

Kriterium für die Beurteilung brutaler und obszöner Darstellungen ist nicht in erster Linie das, was objektiv dargestellt wird, sondern das, was mit dieser Darstellung ausgesagt werden soll und ob sie dadurch einen Einfluß ausübt, der die Würde des Menschen beeinträchtigt. Das wäre der Fall, wenn der Mensch nicht als Person mit ihrer eigenen Sinnhaftigkeit anerkannt, sondern bloß als Werkzeug für die Wunschbefriedigung anderer dargestellt wird. Es gehört zur Menschenwürde, daß jeder Mensch sein eigenes Leben und seine eigene Geschichte hat, daß man ihn nicht ausbeuten und sich dabei der Verantwortung für die Folgen dieses Verhaltens entziehen darf. Inwiefern widersprechen nun brutale und obszöne Darstellungen dieser Würde des Menschen?

1. Die Darstellung von Brutalität in einer Art, die nicht Mitleid, Hilfsbereitschaft oder ähnliche soziale Einstellungen bewirkt, sondern die der bloßen Unterhaltung dient, die also Brutalität verharmlost oder gar verherrlicht, macht die menschliche Person zum bloßen Objekt. Der Zuschauer soll sich nicht in das Leid der dargestellten Vorgänge hineinversetzen, sondern er soll den Nervenkitzel genießen, den diese Darstellungen auslösen. Der Mensch wird hier nicht als Person gezeigt, der gegenüber man verantwortlich ist, sondern als Material, über das man verfügt, ohne sich um die weiteren

Folgen dieses Handelns zu kümmern. Diese apersonale Betrachtung kann Mitmenschlichkeit nicht fördern, sondern führt im Gegenteil zu einer Abstumpfung gegenüber dem Leid und zu einer ichbezogenen wollüstigen Einstellung gegenüber menschlicher Not.

2. Eine ähnliche Verdinglichung fördert die Pornographie. Auch sie leitet dazu an, den Menschen nicht als personales Subjekt darzustellen und ihm gegenüber Gefühle der Verantwortung zu wecken, sondern geschlechtliche Vorgänge als reinen Sinnenreiz zu genießen. Die Sexualität wird hier nicht in den Zusammenhang eines menschlichen Lebens gestellt. Sie wird nicht verantwortlich auf personale Bindung bezogen, sondern als bloßes austauschbares Objekt des Genusses verdinglicht und entwürdigt. Dieses Urteil findet darin eine Bestätigung, daß Geschlechtlichkeit in der Pornographie praktisch immer von dem Aspekt der Weckung neuen Lebens und der Sorge um das Kind absieht.

3. Die Pornographie fördert insbesondere eine Abwertung der Frau. Diese wird in einer Rolle dargestellt, in der sie fast ausschließlich dem Sinnengenuß des Mannes zu dienen hat. Auf diese Weise wird eine Propaganda betrieben, die jedem Bemühen um die Gleichstellung der Frau in der modernen Welt diametral entgegengesetzt ist und der Ausbeutung der Frau dient.

4. Psychologisch gesehen, wird der Mensch in brutalen und obszönen Darstellungen in einer Weise gezeigt, die primitiven und unreifen Objektbeziehungen entspricht. Der Mensch wird als Objekt dargestellt, dessen man sich zur Befriedigung des eigenen Triebverlangens bedient. Er ist nicht ein in sich stehendes Subjekt mit eigenem Wert. Er ist ein Ding, das nicht als personale Ganzheit mit seinem eigenen Schicksal, sondern nur partiell als Gegenstand von Triebbefriedigung erfaßt wird, und zu dem man auch nur flüchtige Objektbeziehungen aufnimmt. Die Qualität solcher Beziehungen bleibt narzißtisch und autistisch.

5. Die Unwertigkeit von brutalen und obszönen Darstellungen beruht auf der Verdinglichung des Menschenbildes und auf der Unreife und Perversität der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sie suggerieren. Eine Darstellung ist insoweit abzulehnen, als sie solche Qualitäten aufweist. Wo hingegen diese Aspekte in einer Weise zur Darstellung kommen, die das Ungenügen dieser Sicht deutlich macht, wo also der Konsument zur Kritik eines derartigen Verhaltens herausgefordert wird, da handelt es sich nicht mehr um ein minderwertiges Werk, sondern um tiefere Sinngehalte, die bei entsprechenden formalen Bedingungen etwa als Kunst zu bewerten sind. Damit ist freilich noch nicht ausgemacht, daß auch jeder Betrachter oder Leser dieses Kunstwerk als solches erfaßt und daß es sich dann auf ihn anders auswirkt als minderwertigere Darstellungen.

Zur Wirkung brutaler und obszöner Darstellungen

Vom unmittelbaren Aussagegehalt einer Darstellung ist die Wirkung auf den Konsumenten zu unterscheiden. Es geht dabei nicht nur und nicht in erster Linie um Auswirkungen, die sich unmittelbar in der Kriminalstatistik erfassen lassen[3]. Wichtiger ist die Auswirkung auf Werthaltung und Menschenbild überhaupt. Der Mensch baut seine Werthaltung, die für das soziale Leben und das Ethos von fundamentaler Bedeutung ist, vor allem an Vorbildern auf. Er orientiert sich an seinen Eltern und

[3] Daher erklärt sich auch die Unterschiedlichkeit in der Beurteilung der Auswirkungen. Dazu: *W. Böhme* (Hg.), Verbot der Pornographie? Gesellschaftsstruktur und sexuelle Sucht, Stuttgart o. J. — Der Pornographie-Report. Untersuchungen der „Kommission für Obszönität und Pornographie" des amerikanischen Kongresses. Mit einem Vorwort von *A.-E. Meyer*, Hamburg 1971. — Einiger ist man sich über die negativen Auswirkungen von Darstellungen der Brutalität: Vgl. *M. Kunczik*, Gewalt im Fernsehen. Eine Analyse der potentiell kriminogenen Effekte, Wien 1975; *A. Silbermann u. a.*, Aggression und Fernsehen. Gefährdet das Fernsehen die Kinder?, Tübingen 1974.

Bezugspersonen, aber auch an Literatur und Massenmedien. Besonders für das Kind und den Heranwachsenden ist es außerordentlich wichtig, daß ihnen ideale Gestalten und ideale Lebenshaltungen vor Augen geführt werden, an denen sie ihre eigene Lebensweise orientieren können. Die Entwicklung von Werteinstellungen geht aber grundsätzlich das ganze Leben weiter. Wenn Literatur und sonstige Medien ein wichtiger Faktor in der Formung des sittlichen Bewußtseins sind, dann wird hier auch die Gefahr deutlich, die in einem Angebot inhumaner, der menschlichen Würde widersprechender Werteinstellungen liegt. Die Massenmedien wirken nicht nur als Informatoren, sondern auch als Autoritäten und Pädagogen.

Nun kann es allerdings eine gewisse Ambivalenz in der Auswirkung von Darstellungen der Gewalt bzw. des Obszönen geben. Eine solche Darstellung kann durch ihren Aussagegehalt gleichartige Einstellungen im Konsumenten hervorrufen oder verstärken, sie kann aber auch kathartisch wirken. Ein solcher Effekt besteht darin, daß durch die Konfrontation mit entsprechenden Darstellungen bisher verdrängte Affekte ins Bewußtsein gehoben und abreagiert werden können. Es kann dabei zu einer gewissen Befreiung von Verklemmungen und zu einer größeren Unbefangenheit kommen, die auch sittlich zu begrüßen ist. Derartige Wirkungen zeigt bereits die Grausamkeit von Kindermärchen, aber auch die sexuelle Aufklärungsliteratur.

Allerdings darf dieser Effekt nicht überschätzt werden. Er wird sich bei einem Publikum einstellen, das entsprechende verdrängte Affekte mitbringt. Dabei bleibt freilich die Frage offen, ob solche Verdrängungen nicht auf andere Weise wirksamer und vorteilhafter aufgearbeitet werden können als durch die Betrachtung von minderwertigen Filmen oder Illustrierten-Heften. Immerhin mag festgestellt werden, daß im erotischen Bereich heute eine übermäßige Prüderie weitgehend abgebaut ist und daß die moderne Jugend durch entsprechende Außenreize gewöhnlich weniger angesprochen wird.

Die Möglichkeit einer Katharsis sollte aber nicht als Vorwand für extreme Freizügigkeit verwendet werden, denn der kathartische Effekt schließt ja die Gefahr einer direkten Stimulierung von Fehlhaltungen nicht aus. Das hohe Maß an Darstellungen von Brutalität, besonders in den Massenmedien, hat sicher auch seinen Beitrag zur Entwicklung von Aggressivität und Kriminalität in unserer Gesellschaft geleistet. Wo jemand wenig Beachtung und Anerkennung findet, wo ihm wenig Selbständigkeit gewährt wird, wo das Ehr- und Rechtsgefühl verletzt wird, da befindet sich der Mensch in einer Disposition, in der Darstellungen von Brutalität besonders stimulierend und auslösend wirken können. Man neigt dann leichter zu dem Glauben, seine Konflikte mit Gewalt lösen zu können. Brutale Darstellungen werden dann besonders gerne aufgenommen und wirken sich auch im Handeln des Menschen aus.

Die Pornographie hat zu einer gewissen Abgebrühtheit gegenüber der Geschlechtlichkeit beigetragen. Verdrängte Wünsche oder gar sexuelle Neurosen sind seltener geworden. Auf der anderen Seite wird aber heute Geschlechtlichkeit zu sehr bloß als Sex gesehen, als ein technisch jederzeit machbarer Sinnenreiz, den man genießt. Die eigentliche Tiefe und Bedeutung der Geschlechtlichkeit für das menschliche Leben wird oft nicht mehr erfaßt. Der kathartische Effekt ist natürlich besonders dann fragwürdig, wenn er zu einer Konzentration auf den Koitus und zu einer Fixierung führt, anstatt die Einbettung der Sexualvorgänge in den Prozeß einer personalen Beziehung zu fördern. Positive Wirkungen sind umso weniger zu erwarten, je brutaler und perverser die Darstellungen sind und je mehr sich Brutalität und Obszönität verbinden, denn in dieser Verbindung wird Brutalität als besonders lustvoll und anziehend erlebt, während die Sexualität auf diese Weise jeder Verfeinerung und Kultivierung beraubt wird.

Jedenfalls darf die Frage nach der Sozialschädlichkeit von brutalen und obszönen Darstellungen nicht nur danach bemessen werden, ob sie unmittelbar zu einem Anwachsen

von Gewalttaten und Perversionen führen. Es ist auch zu fragen, ob solche Darstellungen eine verkehrte Werteinstellung schaffen, die einer humanen und sozialen Einstellung zum Mitmenschen widerspricht. Hier sind vor allem jene Wirkungen zu berücksichtigen, die in den Bereich der Idealbildung und des Menschenbildes gehören. Kann der junge Mensch in genügendem Maß Achtung vor dem andern Geschlecht entwickeln? Kann er ein Schamgefühl aufbauen, das für die Wahrung der Intimsphäre so wichtig ist? Es ist wohl unbestritten, daß hier Kinder und Jugendliche eines besonderen Schutzes bedürfen. Man sollte aber auch nicht meinen, daß von einem bestimmten Alter an negative Auswirkungen prinzipiell nicht mehr auftreten oder nicht mehr zu beachten wären. Jedenfalls trägt die Gesellschaft auch Verantwortung für die Pflege ihrer Wertvorstellungen.

Wenn von Jugendschutz die Rede ist, dann sollte man aber auch das Problem nicht verkennen, daß sich etwa Druckerzeugnisse nicht leicht so aufbewahren lassen, daß sie nicht auch in die Hand von Kindern und Jugendlichen geraten können. Man darf nicht einfach voraussetzen, daß alle Eltern und Erzieher die nötige Klugheit besitzen, um zu wissen, was sie ihren Kindern zumuten können und was nicht. Wenn gewaltverherrlichende und pornographische Literatur ohne Schwierigkeit im Handel erhältlich ist, dann wird dadurch unsere Lebenswelt in einer Weise durchdrungen, daß auch nachteilige Auswirkungen auf Kinder und Jugendliche kaum ausgeschlossen werden können.

Zum Verhältnis von Moral und Recht

Das Problem der Darstellung von Brutalität und Pornographie hat heute ein solches Ausmaß angenommen, daß auch der Gesetzgeber eine klare Stellung dazu beziehen muß. Es geht um ein Phänomen, das pädagogisch und psychohygienisch viel zu bedeutsam ist, als daß man es in der Gesetzgebung vernachlässigen könnte[4].

1. Ein erster Gesichtspunkt, der hier zu berücksichtigen ist, betrifft die Beziehung einschlägiger Darstellungen zur Kriminalität. Die bisherigen Untersuchungen scheinen zu bestätigen, daß es hier einen Zusammenhang gibt. Deshalb ist es offensichtlich auch nicht möglich, eine sehr liberale Behandlung solcher Werke mit der bloßen Berufung auf Freiheit zu rechtfertigen. Denn Freiheit besteht nicht einfach darin, daß jeder tun kann, was er will. Freiheit bedeutet die Möglichkeit, positive Werte zu realisieren. Es ist hingegen eine Pervertierung der Freiheit, wenn man in ihrem Namen wissentlich das Gemeinwohl schädigt. Das kann umso weniger zulässig sein, wenn die entscheidenden Motive nicht irgendwelcher humaner oder ideeller Art sind, sondern wenn es einfach um wirtschaftliche Interessen einiger weniger geht, die an solchen Erzeugnissen verdienen wollen.

Wer die Herstellung und den Verkauf solcher Erzeugnisse fördert oder erleichtert, der dient nicht der Freiheit, sondern er gefährdet in großem Maßstab humane Werte. Natürlich ist eine solche Aussage zu nuancieren, je nachdem, um welche Produkte und um welchen Grad von Perversion menschlicher Werte es sich handelt. Es ist dabei aber auch zu bedenken, daß der „harte" Porno, bei dem sich Brutalität und Obszönität in besonders perverser Weise verbinden, oft nur ein kleineres und spezielleres Publikum anspricht. Der „weiche" Porno ist insofern besonders problematisch, als er sich einerseits an breitere Schichten wendet und anderseits weniger zur Kritik herausfordert und seine Aussagegehalte eher als werthaft und ideal hinstellt. Die Perversion dieser Darstellungen ist verhüllter und insofern in gewisser Hinsicht gefährlicher.

2. Weiters ist zu beachten, daß der Staat sich nicht damit begnügen kann, nur aller-

---

[4] Zu den Schwierigkeiten der Gesetzgebung vgl. *T. Brocher u. a.*, Plädoyer für die Abschaffung des § 175, Frankfurt a. M. 1966; *E.-W. Hanack*, Zur Revision des Sexualstrafrechts in der Bundesrepublik. Ein Rechtsgutachten unter Mitarbeit von E. Wahle und J. v. Gerlach, mit einem Vorwort von H. Giese, Hamburg 1969.

gröbste Auswüchse zu verhindern. Fragwürdige Filme und fragwürdiges Schrifttum dringen heute oft in den Lebensbereich des Menschen ein, ohne daß dieser sich als einzelner dagegen wehren kann. Eltern und Erzieher haben oft keinen ausreichenden Einfluß mehr auf das, womit die Kinder konfrontiert werden. Die Bürger zahlen Fernsehgebühren und müssen zusehen, daß damit auch Sendungen gemacht werden, die das sittliche Empfinden breiter Teile des Volkes verletzen. Der Staat hat es in der Hand, mit Hilfe der Steuergelder Filmprojekte zu fördern oder diese Förderung zu unterlassen. Das alles zeigt, daß eine Regierung, wenn sie verantwortlich handeln will, sich auch Rechenschaft über das geben muß, was an fragwürdigen Werken hergestellt und an die Bevölkerung herangetragen wird.
Hinter einem Regierungsprogramm und hinter entsprechenden gesetzgeberischen Maßnahmen steht immer auch ein bestimmtes Menschenbild und eine Vorstellung von Humanismus. Politik kann nicht wertfrei sein. Sie muß wissen, welche Werte der Humanität sie fördern und wovor sie den Bürger nach Möglichkeit bewahren will. In einem demokratischen Staat darf sie auch ihre Maßnahmen nicht einfach unabhängig von den Auffassungen und dem Willen der Bevölkerung setzen, sondern muß sich auch vom Wertbewußtsein der Bevölkerung her legitimieren lassen.

3. Es wäre völlig ungenügend, die Pflege von Werten wie Achtung der Menschenwürde, Schutz der Scham und des Intimbereiches usw. etwa an die Kirchen abzuschieben. Sicher haben die Kirchen in diesen Fragen eine besondere Aufgabe. Insbesondere können sie besser als der Staat, abgesehen von der Letztbegründung menschlicher Grundwerte, die ja immer auch mit dem Religiösen im Zusammenhang steht, eine positive Pädagogik im Hinblick auf das Wertbewußtsein üben. Aber eine völlige Trennung zwischen dem Bereich des Rechtes, für das der Staat zuständig wäre, und dem Bereich der Werte, der dann der Kirche überlassen würde, ist nicht möglich, schon deshalb nicht, weil ja das Recht immer auch eine erzieherische Funktion hat. Das Recht wirkt z. B. durch Strafsanktionen immer auch auf das Wertbewußtsein ein. Deshalb kann der Gesetzgeber die Verantwortung für den Wertbereich nicht einfach an eine andere Instanz abschieben.
Die verschiedenen Formen von Zensur sind heute nicht sehr populär. Das mag seinen Grund zum Teil in dem Mißbrauch haben, der mit der Zensur gelegentlich getrieben wurde und noch heute in manchen Staaten getrieben wird, sowie in dem demokratischen und relativistischen Bewußtsein unserer Zeit, das jeden Standpunkt zu respektieren versucht. Der Mißbrauch der Zensur beweist aber nicht, daß ein völliger Verzicht auf sie immer das Richtige wäre. Es gibt auch einen Mißbrauch der Freiheit und einen Mißbrauch wirtschaftlicher Möglichkeiten zum Schaden des Gemeinwohls. Die Freiheit des Bürgers im Staat kann nie unbegrenzt sein. Sie muß da ihre Grenze finden, wo das Wohl und das Recht des Mitmenschen eine Grenze setzen.



JOSEF HAGER

Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie

A) Anregungen

Wenn sich die Anthropologie ganz allgemein als Lehre vom Menschen versteht, dann müssen sich von dieser Wissenschaft her Grundlinien des menschlichen Seins ausfindig machen lassen, die für die Glaubensverkündigung im Religionsunterricht (RU) fruchtbar werden müßten.

Gerade heute ist es notwendig, die Wesensgemäßheit der Religion und deren Verkündigung im RU von den Selbstvollzügen des Menschen her aufzuzeigen, weil der RU immer wieder der Förderung einer Ideologie beschuldigt wird, der Förderung eines „falschen Bewußtseins" also, das durch die „jüdische Erfindung des Gewissens" (A. Hitler[1]) durch den Handelsartikel „Sünde" die Menschen in eine Erlösungsbedürftigkeit stürzt, in der dann die Religionen und die Kirchen als „Heilsinstitutionen" und „Erlösungsmaschinerien" ein notwendiges und unangefochtenes Dasein führen und so gewiß zu den größten und bestorganisierten Mächten für die ganzheitliche „Vergewaltigung" des Menschen werden.

Weil der „Tod jeder Diskussion" die „Verschmierung der Begriffe" ist, wird der RU bemüht sein müssen, klare Begriffe zu schaffen. Es dürfen diese anthropologischen Ansätze nicht als *Beweise* (wie sie in den Naturwissenschaften durch Experiment oder Berechnung verifizierbar sind) angeboten werden, auch nicht als philosophisch-logisch zwingende *Erweise* (eine Art Theo-logik), sondern schlicht als *Hinweise*, die von der Religion und der Offenbarung her eine Entsprechung finden. Dadurch wird dem offenen und freien Wesen des Menschen die Deutung seines Lebens zwar angeboten, aber nicht aufgezwungen. Es *können* die Deutelinien der menschlichen Existenz, wie sie die Anthropologie aufzeigen kann, auf Christus hin ausgezogen werden und ergeben dadurch ein sinnvolleres und würdigeres Dasein, aber sie *müssen* es nicht. Es könnten sich diese Deutelinien ebenso in das Dunkle der Sinnlosigkeit verlieren[2]. Auf das Offensein und die Mehrdeutigkeit des Menschen und seiner Geschichte wird bewußt hingewiesen werden müssen.

Nach der österreichischen Gesetzeslage besteht für den Schüler die Möglichkeit der Abmeldung vom RU. Gerade dieser Umstand entkleidet den RU der Macht und der Pressionen. Der RU kann so verstanden werden als ein faires Angebot. Damit ist auch dem Wesen Christi am besten entsprochen, der gekommen ist zu dienen, nicht aber zu herrschen, der vor der Tür steht und anklopft, nicht aber gewaltsam einbricht, und der es der Freiheit des Menschen überläßt, ihn durch Glauben ins Leben eintreten und es bestimmen zu lassen. Je besser es dem RU gelingt, sich selber frei von aller Macht und drückenden Pflicht darzustellen, umso mehr wird er in der Zeit eines so intensiven und zunehmenden Freiheitsbewußtseins als Angebot der Erlösung glaubwürdig werden. Der RU muß immer mitvollziehen, daß eine Gesellschaft umso würdiger und damit umso christlicher ist, je mehr es in ihr Freiheit gibt. Gewiß wird dabei nicht übersehen werden dürfen, daß eine immer freier und offener werdende Gesellschaft zwar würdiger erscheint, aber es deswegen nicht leichter ist, in ihr zu leben. Ein so auf

---

[1] *H. Rauschnig*, Gespräche mit Hitler, Europa-Verlag, Wien 1940, 210: „Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung. Es ist wie die Beschneidung, eine Verstümmelung des menschlichen Wesens."

[2] *W. Kasper*, Jesus der Christus, Grünewald, Mainz 1974, bes. 56—62: die anthropologisch gewendete Christologie.

Freiheit und Erlösung ausgerichteter RU könnte am besten den üblen Beigeschmack des Reaktionären und des Konservativen aus der Welt schaffen[3].

B) Kriterien

Wenn sich der Mensch als ein offenes und mehrdeutiges Wesen verstehen muß, dann ist auch eine Ausdeutung seiner Wesenslinien in Richtung Offenbarung und Christentum legitim. Die Tragfähigkeit dieser Argumentation steht und fällt mit der Aussagekraft der Persönlichkeit Christi. Das Christentum mit seinen organisierten Verfaßtheiten der Kirchen versteht sich ja als sakramentales Zeichen der Gegenwart Christi in der weiteren Geschichte der Menschheit.

Die Problematik soll durch eine kleine Begebenheit deutlicher werden. Bei einer Forumsdiskussion über Glaubensfragen meinte eine kritische Studentin unter dem Beifall und der Zustimmung der vielen anwesenden jungen Leute, daß sie sich die Persönlichkeit Christi als „Lebensmodell" erwählt habe, weil in diesem Menschenleben die Liebe als das Zentralste verwirklicht wurde. Sie könne aber Christus nur als Mensch begreifen. Die Aussagen des NTs über die Gottheit Christi, über sein Gott-Mensch-Sein müsse sie als Mythos ablehnen. Sie respektiere Christus als „Nur-Menschen".

Bei allem kritischen Anschein dieser Aussage muß doch geklärt werden, ob sie kritisch genug ist. Es muß ja hinterfragt werden, warum das Leben Christi mit dem Wesensvollzug der Liebe als Lebensmodell überhaupt gelten kann? Warum wird nicht ein anderes erwählt, in dem etwa der Genuß, der Konsum, der Haß, die Hemmungslosigkeit, die Leistung bestimmend im Leben stehen? Es muß also dem Lebensmodell Christi ein Kriterium eigen sein, das es über andere hinaushebt und damit erst die Vorbildlichkeit begründet. Grundsätzlich muß ja bei letzter kritischer Konsequenz klar gesehen werden, daß nur dann ein Menschenleben des Vorbildes und der Nachfolge wert ist, wenn es bis zum Letzten hin sinnvoll ist. Würde nämlich das Letzte des Menschen, der Tod, sinnlos bleiben, dann wäre das ganze Leben sinnlos und würde als Lebensmodell wieder in die Sinnlosigkeit führen. Die Philosophie des Existenzialismus hat deutlich genug ins Bewußtsein gehoben, daß im Leben des Menschen der Tod „anwest", das Dasein ein „Sein zum Tode" und die „Todesverfallenheit" Seinsbefindlichkeit des Menschen ist. Alles, was im Leben als Wert geschaffen oder empfunden wurde, vernichtet der Tod. Er ist das Versinken in das Nichts. Wird der Tod nicht gedeutet, dann „ist es sinnlos, daß wir geboren, sinnlos, daß wir leben, sinnlos, daß wir sterben" (J. P. Sartre). Wenn also so gesehen die Glaubwürdigkeit und Tragfähigkeit eines Lebensmodells hinterfragt wird, dann spitzt sich die Frage zu auf die Deutung des Todes. Ob der Tod in seiner Sinnlosigkeit, in seinem „Nichten" verbleibt, oder ob er von seiner Sinnlosigkeit erlöst und der Tod gleichsam„getötet" wird!

Bisher wissen wir aber in der ganzen Menschheitsgeschichte von keinem anderen Menschen als von Jesus Christus, daß er durch die Auferstehung den Tod überwunden hat. Nach dem biblischen Verständnis hat sich dadurch Christus als der Herr über Leben *und* Tod erwiesen (Röm 1, 4). Herr über Leben und Tod war aber damals wiederum ein ausschließliches Attribut des Jahve — Gottes. Durch die Auferstehung hat sich also Christus, wie das NT einmütig verkündet, als Gott erwiesen. Wenn also in der Nachfolge Christi nicht auf Sand gebaut werden soll, dann kann die Auf-

[3] „. . . Und es ist weder einzusehen, noch begründbar, daß gerade einer Gruppe, die eine ausschließlich reaktionäre, konservative Geisteshaltung vertritt, das Recht zusteht, über ein spezielles Unterrichtsfach, über deren Lehrer und die Lehrinhalte Kirchenfunktionäre wachen, politisierenden Einfluß auf die Jugend unseres Landes auszuüben." (Auszug aus der beschlossenen Resolution zur Abschaffung des RU, eingebracht am 13. 10. 1976 von der Sozialistischen Jugend, Bezirksorganisation Wien-Hernals und Klagenfurt-Stadt).

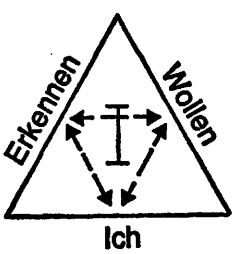
erstehung und damit der Erweis der Göttlichkeit nicht abgestrichen werden. Ein Christus, der als Nur-Mensch verstanden und dem die Gottheit abgesprochen wird, hat keine Aussagekraft, keine letzte Vorbildlichkeit, weil ihm die Tragfähigkeit bis zum Letzten hin fehlt.

Diese kritischen Überlegungen sollen zunächst klarmachen, daß rein theoretisch ausschließlich der Persönlichkeit Christi (als Gottmensch verstanden) diese Kriterien zukommen, die ihn als Lebensmodell glaubwürdig ausweisen. Freilich bleiben darüber hinaus das Glaubensproblem und die gläubige Verwirklichung bestehen: Die Auferstehung muß im Glauben angenommen werden. Bei diesem zentralsten Problem des Christentums und damit der schulischen Verkündigung im RU wird zunächst die Glaubwürdigkeit der Auferstehung durch die Erkenntnisse der jahrelangen, mit aller Schärfe der Kritik geführten und im großen und ganzen nunmehr abgeschlossenen Diskussion über die Auferstehung angeboten werden müssen. Anschließend werden die Motivationen für die gläubige Bewältigung wesentlich mehr Schwierigkeiten machen.

C. Anthropologische Ansätze

Es sollen an Hand eines bewährten Modells der klassischen Trinitätsspekulationen in der Theologie die Grundvollzüge der menschlichen Geistigkeit und deren christliche Entsprechung als Deutelinien aufgezeigt werden. Die Trinitätslehre versucht, dieses größte Glaubensgeheimnis doch irgendwie glaubwürdig anzubieten. Wenigstens soll gezeigt werden, daß sich in der Trinitätslehre keine inneren Widersprüche finden. Der Mensch ist demnach ein Ab- und Ebenbild Gottes. Diese Ebenbildlichkeit kann vornehmlich in der Geistigkeit des Menschen gesehen werden. Wenn nun also Gott *Geist ist* und der Mensch *Geist hat*, dann müßte von der Analyse der menschlichen Geistigkeit in einer analogen Weise auf den Geist Gottes geschlossen werden können. Es müßte also von der Analyse der menschlichen Geistigkeit eine Verständnisbrücke in das innergöttliche Sein (Trinität) geschlagen werden können.

Die menschliche Geistigkeit ist im Seins*grund „ur-einfach"* und in der Seins*verwirklichung „dreifach"*. (vgl. gls. Dreieck)



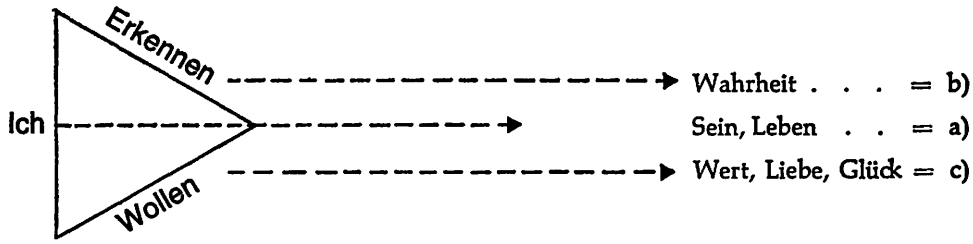
Der Selbstvollzug der menschlichen Geistigkeit ist die Ureinfachheit (I), d. h. die drei Seinsverwirklichungen: Ich, Erkennen und Wollen können nicht voneinander getrennt werden und sind seinsmäßig aufeinander bezogen. Die folgenden Relationen sollen dies verdeutlichen:

Ich zum Erkennen	es ist nur insofern ein Ich, als Erkennen, Selbstbewußtsein gegeben ist.
Erkennen zum Wollen . . .	vgl. das Sprichwort: „Was ich nicht weiß (Erkennen), das macht mich nicht heiß (Wollen)".
Ich zum Wollen	es ist nur insofern ein Ich, als Selbstbestimmung und Selbstverfügung (Wollen) vollzogen werden.

Als Definition für eine Persönlichkeit darf ja auch gelten: „Er weiß, was er will".

I. Die seinsmäßige Verwirklichung (Ontische Faktizität)

1) *Anthropologischer Ansatz*



Demnach verwirklicht sich der Mensch seinsmäßig

a) im Erleben, nicht nur im Dahinvegetieren, im permanenten Kampf um ein erfülltes Leben gegen Krankheit, Not und Tod,
b) in der Forschung, Selbsterkenntnis,
c) im Ausgerichtetsein auf Werte, und sicherlich findet der Mensch in der Liebe sein Glück.

2) *Christliche Deutelinien für den RU*

Zu a)

Christus ist gekommen, daß wir das Leben haben und es in Fülle haben. Durch die Auferstehung hat Christus den Tod überwunden. Der Tod ist aber der „Brennpunkt" allen Übels, das Übel schlechthin, denn im Übel der Krankheit z. B. *„fehlt uns etwas"*, im Übel der Enttäuschung oder Beraubung wird uns *etwas* genommen, im Übel des Todes wird uns aber *alles* genommen. Durch die Auferstehung ist also die Dynamik des Übels zum Stillstand gekommen und eine Wende in der Weltgeschichte eingetreten: die Spirale des Todes hat sich totgelaufen und die des Lebens und des Heiles beginnt zu greifen. In diesem Zusammenhang kann darauf hingewiesen werden, daß wegen der radikalen und grundsätzlichen Überwindung des Übels in der Auferstehung das Christentum in seinen Kirchen (im geschichtlichen Vollzug des Heilswirkens Christi) das meiste zur Vermenschlichung des Daseins geleistet hat, z. B. Freiheit und Würde des Menschen, Würde der Arbeit, der Frau, positive Wertung der Armen und Kranken usw.

Sicherlich darf dabei die Mehrdeutigkeit der geschichtlichen Ereignisse nicht übersehen und nicht verschwiegen werden, daß in diesem dialektischen Prozeß der dynamisch und siegreich voranschreitenden christlichen Heilsideen die kirchlichen Institutionen nicht selten die reaktionäre Antithese abgegeben haben, d. h. daß sich urchristliche Ideen außerhalb und oft genug gegen die Kirchen durchsetzen mußten. Der RU soll nichts unversucht lassen, um die Heilsbedeutung des Christentums und seiner Kirchen (denn ohne diese gäbe es längst kein Christentum mehr) für die Menschheit in das Bewußtsein zu heben. Vergleiche mit politischen Regimen, in denen christliche Lebensweise nicht verwirklicht werden darf, machen offenbar, daß dort die elementarsten Ansprüche auf ein Leben in Freiheit und Würde nicht möglich sind. Es ist eine tragische Groteske, daß gerade in einem politischen System, in dem der Mensch zum Gott des Menschen erhoben wurde (L. Feuerbach), das Ringen um einen „Kommunismus mit einem menschlichen Antlitz" von Panzern niedergewälzt werden mußte. Ebenso können Vergleiche mit anderen Religionen die Heilswirksamkeit des Christentums mühelos aufzeigen.

Auf Grund dieser Heilsdynamik des Christentums muß der RU bei aller realen Einschätzung der Welt und des Menschen den Pessimismus überwinden. Allzulange meinte man, daß die Imitatio Christi in Demut, in Gehorsam, in Verachtung der Welt als Jammertal und Tal der Tränen, in Einsamkeit und Selbstverachtung bis hin zur Selbst-

zerfleischung bestünde. Der RU muß angesichts der Mutlosigkeit, der „Passivität der Guten", der Kirchenmüdigkeit und der scheinbaren Übermacht des Bösen wieder das hohe Selbstbewußtsein Christi, das machtvolle Glaubensleben der Urkirche in ein glaubensstarkes und hoffnungsträchtiges Leben einbringen[4].

Zu b)

Das *Erkennen* wird seinswirksam in der Suche nach der *Wahrheit*. Den Kirchen (als den sakramentalen Zeichen der Gegenwart Christi in der Menschheitsgeschichte) ist von Christus das Bleiben in der Wahrheit zugesprochen: „Jedoch der Heilige Geist, der Beistand, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." (Joh 14, 26). „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt" (Mt 28, 19). Im göttlichen Geist der Wahrheit ist also Christus in seinen Kirchen präsent. Dieser göttliche Geist der Wahrheit ist es auch, der den Prozeß der Wahrheitsfindung in den Kirchen bestimmt, der immer wesentlicher und tiefer in das Verständnis Christi einführt, die endgültige und adäquate Wahrheit über Christus herbeiführt und garantiert, d. h. die Aussage über Christus wird einmal adäquat mit seiner Wirklichkeit sein.

Dies bedeutet für den RU, daß die schulische Verkündigung immer „unterwegs" sein muß, gleichsam auf einer immerwährenden Wanderschaft in Richtung Wahrheit. Die verschiedenen Modelle, die eine glaubwürdige Verkündigung ermöglichen sollen, müssen als vorläufig dargestellt werden und nach einer besseren Darstellung hin offen bleiben. Ebensowenig darf unter den Tisch gekehrt werden, daß dieser Prozeß den allgemeingültigen Gesetzen der Wahrheitsfindung unterliegt und die Kirchen ebenso den Irrlichtern eines bestimmten Zeitgeistes folgen und nicht selten „danebensteigen" können. Auch für die Wahrheitsfindung im Glauben gelten die menschlichen Erfahrungen, daß der „Weg der Wahrheit mit Irrtümern gepflastert" ist. Die vielen Irrlehren zu jeder Zeit sind Beispiel genug. Der RU muß daher seinem Wesen nach so offen sein, daß Fixierungen vermieden werden und notwendige neuere Verkündigungsmodelle nicht zwangsläufig Erschütterungen des Glaubens zur Folge haben. Das Ziel des RU kann daher nicht ein festgefügtes, starres und nach allen Seiten hin abgesichertes „Glaubensgebäude" sein, sondern ein stets abbruchbereites „Glaubenszelt".

Zu c)

Das *Wollen* ist ausgerichtet auf den *Wert*. Jeder Mensch braucht und ersehnt Liebe und Glück. Je mehr es dem RU gelingt, das Christentum als „Religion der Liebe", und die „Nachfolge Christi" als Verwirklichung der Liebe in das Leben der Schüler einzustiften, umso mehr ist die Sinngebung für das Leben überhaupt gelungen. Untersuchungen von namhaften Tiefenpsychologen haben ergeben, daß die Menschen und besonders die Jugend der Gegenwart an der Sinnlosigkeit nahezu „todkrank" sind[5]. Die Bedeutung des RU wird diesbezüglich immer mehr erkannt.

Bei dem Problem der Werthaftigkeit des Wollens darf der sachlichen Auseinandersetzung mit der diesbezüglichen Auffassung des Marxismus im Sinne der „Neuen Linken" nicht aus dem Wege gegangen werden. Der Marxismus dieser Prägung will eine „wertfreie Gesellschaft", und eine „wertfreie Erziehung" soll den Weg dazu ebnen. Konsequenterweise muß dann u. a. die Abschaffung des RU gefordert werden, der als Unterrichtsgegenstand (bei aller menschlichen Armseligkeit) ja doch Werte vermitteln will. Diese Forderung jener marxistischen Kreise beruht auf einem schwerwiegenden philosophischen Irrtum bezüglich der Freiheit, die als „Bindungslosigkeit"

---

[4] *R. Schwager*, Glaube, der die Welt verwandelt, Grünewald, Mainz 1976, 10—33, 77—86.

[5] *V. E. Frankl*, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Herderbücherei 430. [5]1976, 11—22.

definiert wird. In den ‚offenen Communen", die frei sein wollen von allen äußeren und inneren Zwängen, werden die entsprechenden Gesellschaftsmodelle vorgelebt. (Als „äußere Zwänge" werden z. B. rechtliche Eheschließung verstanden; als „innere Zwänge" Liebe, Treue, Verantwortung). Hingegen sind nach christlicher Auffassung Bindung und Freiheitsvollzug identisch. An einfachen Beispielen soll dies der RU deutlich machen.

Positives Beispiel:

1. Phase: Ein junges Mädchen steht mehreren jungen Männern *gleichwertend* offen gegenüber.

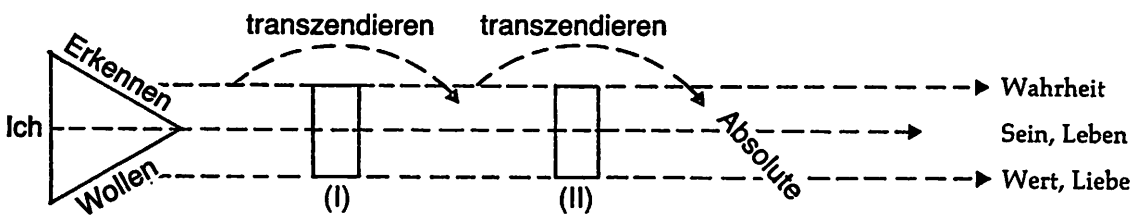
2. Phase: Aus der Liebe des Mädchens wird ihr aber einer der jungen Männer „mehr wert", er bekommt für sie ein „Mehr an Bestimmung" (Plus an Determination). Da nun aber „Liebe" als „Wohl*wollen*" (benevolentia) definiert werden muß, ist die bestimmte Bindung an diesen Mann Vollzug der Liebe, des Wollens, also der Freiheit.

Negatives Beispiel:

In psychiatrischen Kliniken müssen mitunter Patienten rechtlich „entmündigt" werden, weil sie auf Grund ihrer Krankheit Verträge nicht erkennen und die entsprechenden Bindungen nicht einhalten können. Bindungslosigkeit ist daher eine Entmündigung und damit Entwürdigung des Menschen. Leider wird in diesem Punkt der Ausspruch von S. Freud, der sonst in diesen linken Kreisen wohl beheimatet ist, nicht gern gehört, daß „Bindungslosigkeit der Beginn der Debilität" ist. Eine wertfrei erzogene und damit bindungslose Jugend würde „infantil" bleiben und wäre kritiklos der Manipulation ausgeliefert. Sie hätte ja keine Werte vermittelt bekommen, wonach sie „bewerten" könnte. In der Tagespolitik bedeutet dies, daß jene marxistischen Kräfte vor allem trachten werden, die Massenmedien in die Hand zu bekommen, um damit eine kritiklose Masse zweckmäßiger formen zu können. Eine solche Macht-Monopolstellung führt aber zwangsläufig zur Diktatur und damit auch zur politischen Entwürdigung und Entmündigung des Menschen.

II. Die Transzendentalität

1) *Anthropologischer Ansatz*



Um einen Wert (I) als begrenzt zu erkennen, muß dieser transzendiert werden (lat. transcendo = übersteigen). „Der Mensch ist eine horizontal-ekstatische Ek-sistenz" (Heidegger). „Der Mensch ist Selbst-Transzendenz. Darunter verstehe ich den grundlegenden Tatbestand, daß Menschsein heißt, immer schon über sich selbst hinaus und auf etwas gerichtet sein, das nicht wieder es selbst ist, auf etwas oder auf jemanden, auf einen Sinn, den es erfüllt, oder auf anderes menschliches Sein, dem es liebend begegnet"[6].

„Nur wer sich verlieren will an eine Sache, der wird sein echtes Selbst gewinnen"[7]. Der Mensch findet keine Ruhe in dem, was er schon erreicht hat. Die „Melancholie

[6] *V. E. Frankl*, a. a. O., 75.

[7] *M. Scheler*, Philosophische Weltanschauung, Berlin 1954, 33, zit. nach V. E. Frankl, a. a. O., 119.

der Erfüllung" (Ernst Bloch) bleibt. Der Mensch, so wird mit Recht gesagt, ist so lange jung, als er etwas vor sich hat. Je mehr dem Menschen die Transzendenz gelingt, umso mehr ist es ein erfülltes Dasein. Wie erschütternd ist doch die geistige Verarmung mancher alter Menschen, die aus Isolierung und Vereinsamung erwächst.

2) *Deutelinien für den RU*

Diese Überlegungen bringen nahe, wie sehr jenen Unheilspropheten zu mißtrauen ist, die nur von Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung sprechen, die dann letztlich in eine „Ich-Ummauerung" des Egoismus führen. Diese Überlegungen erklären auch, wie sehr das Modell Christi, „für andere da zu sein", „das Leben hinzugeben", zur Ich- und Sinnfindung führt: „Wer das Leben mir zuliebe verliert, der wird es finden" (Mt 10, 39).

Wird der größtmögliche Wert (II) transzendiert, so ist dies nur darum möglich, weil der menschliche Geist auf das Absolute hin ausgerichtet ist. Dies ist ja auch die seinsmäßige Ursache dafür, daß es in der Menschheit das Phänomen des Religiösen gibt, das Bemühen also, in den verschiedenen Religionen mit dem Göttlichen (Absoluten) in Verbindung zu treten. Werden die wahren Götter abgelehnt, so verabsolutiert der Mensch Immanentes zu seinem „Götzen": den „Bauch", das Geld, Sportidole, die Partei usw.

Der RU soll aufzeigen, daß die Religionen nicht, wie S. Freud meint, eine Fixierung auf eine „infantile Neurose", eine „wohltätige Illusion"[8], eine „allgemeine menschliche Zwangsneurose"[9] sind, sondern als Archetyp ein „Ur-phänomen" der menschlichen Geistigkeit, daß der Mensch „naturaliter est religiosus"[10]. C. G. Jung sagt: „Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht"[11].

Nur in der „metaphysischen Geborgenheit" vermag sich der Mensch der „metaphysischen Angst" zu erwehren[12]. „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir, o Gott" (S. Augustinus).

III. Die personale Struktur

1. *Anthropologischer Ansatz*

„Das Ich wird konstituiert durch das Du." Diese neuestens in der Anthropologie so betonte Erkenntnis bringt alte Volksweisheiten zum Ausdruck, die sich längst in Sprichworten formuliert haben: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm" oder „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist", „Der Mensch sucht immer ein Antlitz" (Martin Buber).

2. *Deutelinien für den RU*

Wenn es richtig ist, daß der Mensch aus seiner Transzendenz auf das Absolute hin-

---

[8] *S. Freud:* Die Zukunft einer Illusion. Ges. Werke, Fischer-Verlag, Frankfurt/M. ⁴1968, XIV, 354: „Sie (die religiösen Lehren) sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, daß man sie — mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede — den Wahnideen vergleichen kann."

[9] *S. Freud,* Totem und Tabu. Ges. Werke IX, 91: „Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems."

[10] *C. G. Jung,* Psychologie und Religion. Rascher, Paperback, Zürich 1962, 72.

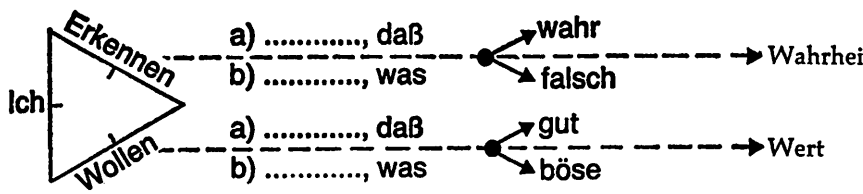
[11] *C. G. Jung,* Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge (1932) in: Psychologie und Religion (Studienausgabe Olten 1971), 138.

[12] *V. Frankl,* Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Logotherapie und Religion. Nachtrag. Herderbücherei 430. ⁵1976, 113—126.

tendiert, und wenn es weiter richtig ist, daß der Mensch personaler Struktur ist, dann könnte verständlich gemacht werden, daß der Mensch in einem absoluten, in einem „göttlichen Du" seine Entsprechung finden würde. Dies könnte zudem den Seinsverwirklichungen des menschlichen Geistes die Erfüllung bringen, in einem göttlichen Du also, das von sich sagen könnte: „Ich bin die Wahrheit, das Leben und die Liebe." Ebenso könnte von dieser personalen Struktur aus im RU ein vertieftes Verständnis der Sakramente eröffnet werden. Beispielhaft sei dies an der Eucharistie aufgezeigt.

Das Begriffspaar „Fleisch und Blut" bedeutet nach dem biblischen Verständnis die Gesamtperson. Das klingt auch in der deutschen Sprache an, wenn gesagt wird: ein Mensch von „Fleisch und Blut", oder: es geht über in „Fleisch und Blut". In Fleisch und Blut bzw. in den sakramentalen Zeichen von Brot und Wein geht der Gläubige im Liebesmahl zutiefst eine personale Beziehung mit der Gesamtperson Christi ein. Nur so sind die Worte Christi in der Eucharistierede überhaupt zu verstehen: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag" (Joh 6, 54), oder: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh 6, 56). Nach diesem anthropologischen Ansatz wird also einsichtig, daß das „Ich" immer mehr durch das „Du" Christi in Richtung Göttlichkeit konstituiert wird. Durch die immer wieder gläubig vollzogene eucharistische Christusbegegnung würde der Gläubige immer mehr vom Geiste Christi überformt werden, sodaß als Ziel nach Paulus gesehen werden könnte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20).

IV. Moralische Faktizität und die Geschichtlichkeit



a) Moralische Faktizität

will besagen, *daß* immer irgend etwas wahr oder falsch, gut oder böse, nützlich oder schädlich ist. Das Phänomen der Sittlichkeit des Menschen muß ja ebenso nach seiner seinsmäßigen Ursache hinterfragt werden. Die Antwort kann nur in der Seinsbezogenheit der menschlichen Geistigkeit gefunden werden. Fortschritt für die Menschheit wäre es dann, wenn die moralische Faktizität immer mehr verwirklicht würde: mehr Wahrheit gefunden, mehr Liebe erreicht und die Fülle des Lebens angestrebt würde.

b) Die Geschichtlichkeit

gibt an, *was* in einer bestimmten geschichtlichen Situiertheit gut oder böse, wahr oder falsch ist. Der Mensch ist also auch in seinem sittlichen Bewußtsein von den „Du's der Gemeinschaft" konstituiert: Der Mensch wird sowohl „existenziell" als auch „essentiell" aus der Gemeinschaft geboren (A. Portmann). So ist es z. B. für Indianerstämme im Amazonasgebiet sittlich wohl richtig, wenn durch eine entsprechend lange Laktationszeit die Geburten in Abständen von mindestens 5 Jahren geregelt werden. Wenn aber dazwischen eine Geburt trotzdem erfolgt, dann wird dieses Neugeborene getötet, weil es für eine Mutter auf Grund der geschichtlichen Situiertheit eines Nomadenlebens nicht möglich wäre, mit mehreren Kleinkindern zurechtzukommen. Auch manche seltene Fälle von bewiesenem Kannibalismus in Konzentrations- und Kriegsgefangenenlagern werden unter dem Gesichtspunkt der Randsituation zu beurteilen sein. Freilich

darf (soll es sich um einen Fortschritt in der Sittlichkeit handeln) die Geschichtlichkeit nicht so übermächtig werden, daß dadurch die moralische Faktizität pervertiert. Demnach kann (trotz aller Fortschrittsbeteuerungen) das Freigeben von Menschenleben zur Tötung im Sinne der Fristenlösung und Euthanasie nie mit dem christlichen Menschenbild vereinbar sein, denn niemand wird zu behaupten wagen, daß dadurch mehr Liebe und Leben verwirklicht werden. Es ist vielmehr ein grauenvoller Rückschritt in eine prächristliche Primitivgesellschaft.

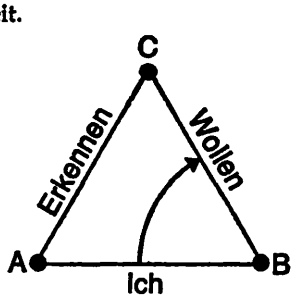
Für den RU wird es wichtig sein, klar herauszuarbeiten, daß es in moralischer Hinsicht in der Gesellschaft immer Veränderungen und einen Fortschritt geben muß. Es ist ja die Aufgabe der „Geistigen Potenz" einer christlichen Gesellschaft (Theologen, Lehramt, Soziologen, Mediziner, Psychologen usw.), in einer kreativen Weise herauszufinden, was in einer bestimmten geschichtlichen Situation die bessere Verwirklichung der moralischen Faktizität ausmacht, d. h. was „menschenwürdiger" ist. In der religiösen und sittlichen Gewissensbildung ist der Mensch nicht zum Idealen, sondern nur zum Optimalen verpflichtet. In der „Treue zum Augenblick" wird (in der religiösen Sprache ausgedrückt) der „Wille Gottes" erfüllt, wird der „Situations-Entelechie mit Aufforderungscharakter" (Wertheimer[13]) entsprochen, denn „Gewissen ist ein Sinnorgan, die Fähigkeit, intuitiv den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren!"[14].

V. Der schuldige Mensch (Die moralische Ontik)

1. *Anthropologischer Ansatz*

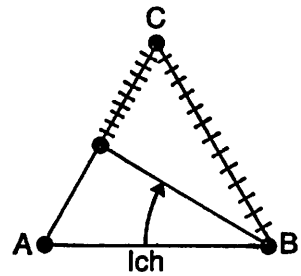
a) Die Schuld (bzw. in der religiösen Sprache die Sünde) kann als allgemein menschliches Phänomen bezeichnet werden. Die Psychologie vermag diese etwa als Schuld-Gefühl, -Verdrängung oder -Komplex aufzuzeigen. Vordergründig und nicht selten vorurteilig können diese Erscheinungen als „Produkt der Erziehung" oder als „Druckmittel" der Gesellschaft und der Kirchen abgetan werden. So wichtig und so richtig diese Gesichtspunkte sein mögen, so muß doch die Frage wesentlicher und viel tiefer angesetzt werden. Es muß ja erarbeitet werden, warum es überhaupt dazu kommt, was letztlich die „Ursache" dafür ist, daß dieses Phänomen in der moralischen Faktizität verwirklichen und in der Geschichtlichkeit näherhin artikulieren kann. Es muß von der Anthropologie bzw. von der Moralphilosophie aufgezeigt werden können, was der Seinsgrund für das Phänomen Schuld ist.

Eine einsichtige und glaubwürdige Antwort dafür ist (um beim Modell zu bleiben) die Ureinfachheit des menschlichen Geistesaktes. Demnach wäre der Mensch eine moralische Persönlichkeit, wenn er bestmöglich die Ureinfachheit verwirklichen, d. h. wenn er das Wollen (das Tun) bis zur Höhe des Erkennens aufspannen würde: vgl. gls. Dreieck ABC. Dann wäre der Mensch „mit sich selbst eins" ohne Spur von Zerrissenheit, Unredlichkeit und Halbheit.



[13] Zitiert nach *V. E. Frankl*, a. a. O., 119.
[14] *V. E. Frankl:* a. a. O., 119.

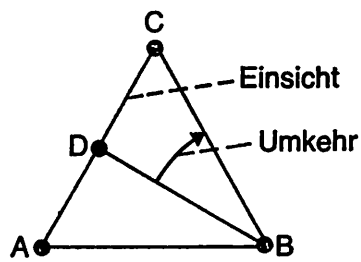
b) Diese Ureinfachheit kann aber auch gestört sein:



Das Erkennen weist etwas als „wahr" und „gut" aus (im Modell die Seite AC), aber das Wollen ist nicht gegeben. Der Mensch will es nicht tun. Er spannt gleichsam das Wollen nur auf bis zum Punkt D. Die Strecke DC „bleibt" er schuldig und „wird" daher schuldig. Damit ist aber die Ureinfachheit (Dreieck: ABC) bedroht. Es erfolgt ein „Aufschrei im Seinsgrund der menschlichen Seele wegen der bedrohten Ureinfachheit". Praktisch würde dies als „Schlechtes Gewissen" bezeichnet werden können.

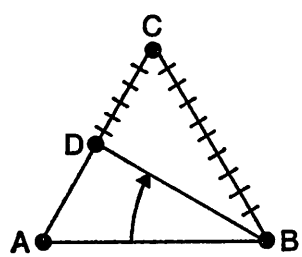
c) Da der Selbstvollzug der menschlichen Geistigkeit die Ureinfachheit ist, muß diese wieder hergestellt werden. Dazu gibt es zwei Möglichkeiten:

1. Möglichkeit: „Einsicht und Umkehr".



Der schuldig Gewordene sieht seine Fehlhaltung ein (DC) und macht sie gut. Damit ist die Ordnung im Sinne der Ureinfachheit wieder hergestellt.

2. Möglichkeit: „Verzerrte Ureinfachheit".



Im Laufe der Zeit wird sich diese verzerrte Ureinfachheit (im Dreieckmodell: ABD) einstellen. Der Aufschrei im Seelengrund verstummt, und der Gewissenswurm hört auf zu nagen. Dieses Ergebnis kann im alltäglichen Leben, sei es z. B. bei politischen oder sektiererischen Fanatikern, bei moralisch „Hartgesottenen" wahrgenommen werden. Diese Menschen sind gekennzeichnet durch ein „ruhiges Gewissen", aber gewisse Dinge dürfen „nicht wahr" sein (im Modell: die Strecke DC), d. h. die Freiheit der Erkenntnis ist durch das Nichtwollen blockiert. Für sie gilt das Wort der Dichterin: „Ein Urteil kann man widerlegen, nicht aber ein Vorurteil" (Handel-Mazzetti).

2. Christliche Deutelinien

Eine der wesentlichsten und vornehmsten Aufgaben des RU ist sicherlich der Aufbau echter moralischer Persönlichkeiten. Damit soll keineswegs die Religion zu einer „Stelze der Volksmoral" (Napoleon) herabgewürdigt werden. Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit, die nicht wie ein Sauerteig zuinnerst und zutiefst das ganze Leben durchwirkt, sondern in der Oberflächlichkeit einer Verbrämung bleibt, ist nicht als existentiell christliche Gläubigkeit zu bezeichnen.

Zur 1. Möglichkeit:

Das Leugnen, das Nicht-wahr-haben-Wollen der Sünde bzw. der Schuld sind geradezu ein Symptom unserer Zeit. Schuld und Sünde werden „verdrängt" in das Unterbewußtsein und verursachen von dorther mitunter ein ganzmenschliches Zerstörungswerk. Der erste Schritt einer Heilung ist, so lehrt uns die Psychologie, die Fehlhaltung in das Bewußtsein zu heben. Insofern kann der RU die psychologische Bedeutsamkeit des Buß-Sakramentes im Sinne der „Verbal-Therapie", des Sich-Aussprechens, hervorheben. Freilich wird dabei die Umkehr, die Wiedergutmachung, nicht übersehen werden dürfen. Vielleicht beruht das weitverbreitete Unbehagen gegenüber der Beichte gerade darin. Der RU muß die magische Vorstellung abbauen helfen, als ob die Absolution wie ein Zauberstab die Sünde wegwische und die Wiedergutmachung dadurch erspart bliebe. Aus der Sakramentengeschichte muß der RU klarmachen können, daß in der Urkirche die Wiedergutmachung ein integrierendes Element der Beichte war und erst durch die Mission in der Kirche zum kläglichen „ernsten Vorsatz" verkümmert ist, weil ja die Missionare die Erfüllung der Wiedergutmachung nicht abwarten konnten und daher die Absolution im Hinblick auf eine spätere Verwirklichung, gestützt auf den ernsten Vorsatz, geben mußten.

Durch den Hinweis auf die harte und mühsame Arbeit der Wiedergutmachung würde das Sakrament ebenso der psychischen Magie entkleidet, als ob die Lossprechung notwendig das „Gefühl des Erlöstseins" im Sinne des Sprichwortes: „Ein ruhiges Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen" erbringen müßte.

Schließlich könnte dadurch die Notwendigkeit der Lossprechung von einem dazu Bevollmächtigten der Christengemeinde (Beichtvater) verständlich gemacht werden, weil ja jedes sündige Wort und jede sündige Tat sich selbst transzendiert, d. h. wie eine Kettenreaktion in die Gemeinschaft hinein weiterwirkt, daher uneinholbar bleibt, und als „soziale Katastrophe" daher nur von der Gemeinschaft vergeben werden kann.

Zur 2. Möglichkeit:

Diese Haltung müßte man wohl als „Sünde wider den Geist" bezeichnen. Nicht fehlende Intelligenz oder mangelnde Information verwehren die Einsicht, sondern das Nichtwollen. Der RU muß diese Haltung respektieren, sie eventuell auf die psychologischen Ursachen hin analysieren und so bewußt machen. Vielfach verbleibt in diesen gar nicht so seltenen Fällen (wie die Erfahrung lehrt) nur der menschliche Zugang, d. h. daß durch die persönliche Überzeugung und das gemütsmäßige Angenommensein diese starre Haltung allmählich aufgeweicht wird. Spätestens bei solchen Begegnungen wird dem Religionslehrer klar, daß nicht alle Schlachten auf dem „Feld der Argumente" geschlagen werden, sondern daß es einen Geist gibt, der nur durch „Gebet und Fasten" ausgetrieben werden kann (Mk 9, 29).

VI. Das Übel im Leben des Menschen – der Homo patiens

Das Übel ist eines der Probleme, das den Menschen zu allen Zeiten zutiefst belastete. In allen Philosophien und Religionen trachtete er, den Ursprung und den Sinn des Übels zu ergründen. Gegenwärtig versucht die Psychologie, das Leiden als die größte

Leistung des Menschen zu erklären, um dadurch einen Sinn für das Leiden zu erbringen[15].

Im RU ist diesem so zentralen Anliegen vieler Gläubiger, die an der Sinnlosigkeit des Leidens zerbrechen, größte Aufmerksamkeit zu schenken. Aufbauend auf den Erkenntnissen und Hilfen der anthropologischen Wissenschaften wird die Erlösung des Leidens und Übels sorgfältig angegangen werden müssen.

Bereits im Paradiesesbericht wird diese Frage gestellt und auch wurzelhaft gelöst. Wir lesen daraus den Heilsauftrag ab, daß jedes Übel zu beseitigen ist, weil es nach dem Verständnis der Bibel eine „Folge der Sünde" und damit zuinnerst unchristlich ist. Der gläubige Christ wird demnach immer an vorderster Front stehen und kämpfen müssen, wenn es um die Beseitigung des Übels in den verschiedensten Gesichtern der Krankheit, des Todes, des Hasses, der Ungerechtigkeit usw. geht. Dieser Heilsauftrag lebt als Existential im Leben der Menschen weiter in der Sehnsucht nach dem „Arbeiterparadies" oder nach der „heilen Welt". Nun gibt es aber in jedem Menschenleben ein Leid, das nicht beseitigt werden kann, es ist der Tod. Er verliert nach dem Paradiesesbericht durch die „Nähe Gottes" seine Sinnlosigkeit. Diese Heilswahrheit findet in der Heilsdialektik des Christentums ihre letzte Ausprägung und Erfüllung: im Leid des Kreuzes erfolgt das Heil, im Leid des Todes geschieht die Auferstehung.

Nach dem Vergeltungsdogma des alten Judentums war das Übel der Krankheit und Armut eine Strafe Gottes. Demnach konnte Christus bis heute nicht als Messias vom Judentum angenommen werden, weil er ja durch den Schandtod der Kreuzigung als „Verfluchter Jahves" ausgewiesen wurde. Für die christliche Verkündigung, daß ausgerechnet der Gekreuzigte durch die Auferstehung als Gott erwiesen sei, waren unvorstellbare Schwierigkeiten zu überwinden.

Dieses diesseitige Vergeltungsdenken ist auch im Denken vieler Christen tief verankert, und wenn das Kreuz des Leidens im Leben aufgerichtet wird, dann beginnen sie im Glauben zu zerbrechen und mit Gott zu hadern. Vielleicht können der RU und die Verkündigung in der Predigt und im gläubigen Gespräch am Kranken- oder Sterbebett durch den Hinweis Hilfe bringen, daß der Gottessohn der „Leidensknecht" ist und Maria, die wir „voll der Gnade" nennen, die „Schmerzensmutter" heißt. Freilich wird bedacht werden müssen, daß es leicht ist, so zu reden, zu trösten und zu predigen, solange das Kreuz nicht drückt. Jeder wird zusehen müssen, ob sein Glaube so stark ist, daß er im Leid sein Heilsgeschehen zu sehen vermag. Wahr bleibt aber trotzdem, daß so über das Übel zu reden, die einzig redliche Rede ist.

*

Diese Überlegungen sollen als Anregungen dienen, wie man im RU die Verkündigung der Heilswahrheiten, die wirklich dem Menschen zum Heile wären, glaubwürdiger anbieten kann. Dem RU würde dadurch eine Aufgabe zukommen, wie sie methodisch keinem anderen Unterrichtsgegenstand eigen sein kann: den Menschen zu einem erfüllten Dasein zu führen und ihm den Weg zur „Fülle des Lebens" zu eröffnen.

---

[15] *V. E. Frankl*, Das Leiden am sinnlosen Leben, Herderbücherei 615. 1977, 80—84.

ERWIN MANN

Zur Günther-Forschung

Eine Buchkritik

Deutsche Publikationen, die sich mit dem Wiener Theologen und Philosophen Anton *Günther* beschäftigen, wissen vielfach nichts von den Forschungsergebnissen des Wiener fundamentaltheologischen Instituts[1]. Sie stützen sich meist auf die Darstellung P. Wenzels[2], die alte Klischeevorstellungen über Günther unkritisch übernimmt („Der Glaube könne aus der Wissenschaft geschöpft werden" — „Die Güntherianer hätten sich nicht an den Lehren der Kirche orientiert", ja sogar das Wort „Häresie" wird in den Mund genommen u. a. m.). Neuerdings würdigt man bisherige Leistungen auf diesem Gebiet herab, um sich selbst als Wegbereiter präsentieren zu können, bzw. das Unzureichende der eigenen Arbeit zu rechtfertigen[3]. So vermißt C. Engling[4] auch nach den Arbeiten von J. Pritz eine „Interpretation der sehr eigenwilligen Philosophie Günthers", eine „historisch-systematische Arbeit über Günther" (132), und P. Hünermann[5] beklagt trotz der Fortschritte in der Aufarbeitung der Theologie des 19. Jh. die noch immer erheblichen Forschungslücken. „Dazu gehört u. a. die Theologie der Güntherschule. Zwar sind einige informative Publikationen erschienen, die Aufarbeitung der systematischen, philosophischen und theologischen Ansätze A. Günthers und seiner Freunde bzw. Schüler ist aber noch weitgehend ein Desiderat." Genau hier habe die Dissertation von Engling über den Gütherianer I. N. Ehrlich ihren Platz.

---

[1] Nach *J. Nadler* und *A. Dempf*, die vor allem literaturgeschichtliches bzw. philosophiegeschichtliches Interesse an Günther zeigten und auch diesbezügliche Dissertationen anregten, war es in theologischer Hinsicht der am 17. Dezember 1977 allzu früh verstorbene Vorstand des Instituts für Fundamentaltheologie in Wien Prof. J. Pritz, der eine Fülle von Arbeiten über die Wiener theol. Schule betreut und immer wieder nach einer gerechteren Beurteilung Günthers verlangt hat. An selbständigen Arbeiten seien u. a. hier genannt: *K. Beck*, Offenbarung und Glaube bei A. Günther, Wien 1967; *E. Blaha*, Der Güntherianer und Nachfolger J, S. Dreys in Tübingen Jac. Zukrigl (in Arbeit); *J. Dollinger*, Vergleich der Ehelehre in den deutschsprachigen Gesamtdarstellungen der kath. Moraltheologie des 19. Jhs. mit der C. Werners, theol. Diss. Wien 1974 (ungedr.); *Chr. Mann*, Der Philosophiehistoriker Vinzenz A. Knauer (1828—1894), eine Einführung in sein Leben und Werk, theol. Diss. Wien 1973 (ungedr.); *E. Mann*, Das „Zweite Ich" A. Günthers: J. H. Pabst, Wien 1970; *ders.*, Erbe als Auftrag. Zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jhs. Fs. f. J. Pritz, Wien 1973; *J. Pritz*, Glauben und Wissen bei A. Günther, Wien 1963; *ders.*, Mensch als Mitte. Leben und Werk C. Werners I, Wien 1968; *ders.*, Wegweisung zur Theologie, Wien 1971; *J. Reikerstorfer*, Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie C. Werners, Wien 1971; *ders.*, Die zweite Reflexion, phil. Diss. Wien 1975 (ungedr.); *ders.*, Kritik der Offenbarung. Die „Idee" als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: A. Günther in Begegnung mit J. S. Drey, theol. Habil. Wien 1977 (ungedr.); *N. Severinski*, Kirche und Staat bei A. Günther, theol. Diss. Wien 1968 (ungedr.); *H. Klinger*, Urzustand, Sündenfall und Erbsünde bei A. Günther, theol. Diss. Wien 1964 (ungedr.); *S. Schramm*, Carl Werner als Moraltheologe, theol. Diss. Wien 1973 (ungedr.) etc.

[2] *P. Wenzel*, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1960.

[3] Eine umfangreichere Arbeit „A. Günther im Urteil des 20. Jahrhunderts" steht vor dem Abschluß. Sie zeigt anhand der neueren und neuesten Darstellungen und Stellungnahmen, wie die Vor-Urteile des vorigen Jahrhunderts meist ungeprüft übernommen werden. E. Winter und P. Wenzel haben mit ihren Monographien ein gerüttelt Maß an Schuld daran auf sich geladen.

[4] *Clemens Engling*, Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchungen zum Werk Johann Nepomuk Ehrlichs (1810—1864). (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jh., Bd. 20) (340.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 74.—.

[5] In ThRv 1977, 408.

Es fragt sich nun, ob Engling tatsächlich auf Anhieb das geschafft hat, was andere in zwei Jahrzehnten intensiver Beschäftigung nicht erreicht haben sollen. Da mit dem Wort „sine ira et studio" ohnedies meist Schindluder getrieben wird, darf es getrost auch in diesem Zusammenhang zitiert werden. Und damit zur Sache, d. h. zu Englings Buch.

Eine Methode, Wirklichkeit zu erfassen, ist die sog. analytische, eine *andere* die synthetische, wobei unbestritten sein sollte, daß Analysieren nicht Zertrümmern eines Gegenstandes und mikroskopische Untersuchung der einzelnen Splitter bedeuten kann. Gerade hier aber liegt die Schwäche dieses Buches, in dem die Einheit der Persönlichkeit Ehrlichs und die klare Methodik in seinen Schriften verlorengegangen ist. In mühsamer Arbeit hat E. viele Details zum Leben Ehrlichs zusammengetragen, weiß aber in seinem Bestreben nach Vollständigkeit nicht zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden. Das gilt vor allem für das Ausmaß, in dem er Ehrlichs Tagebücher herangezogen hat. Ein Beispiel: E. rätselt — nach einer Bemerkung, daß dies mit Recht im Dunkeln bleiben dürfe (41) — des langen und breiten herum, ob die im Tagebuch diskret angedeuteten Jugendsünden Ehrlichs als „geschlechtliche Verfehlungen" gedeutet werden können. Anhand von R. Guardinis Schrift „Vom Sinn der Schwermut" und mit Hilfe der Psychoanalyse will er Ehrlich noch weiter „zerlegen". Hier mit Gründlichkeit vorgehen zu wollen, halte ich für verfehlt, zumal die Bloßlegung derart intimer Dinge zum Verständnis seiner Philosophie und Theologie nichts beiträgt[6].

Daß und in welcher Weise auch Ehrlichs von *einem* Grundgedanken beherrschtes Gesamtwerk „analysiert", d. h. zerhackt wurde, zeigt sich in den drei Hauptteilen der Arbeit, die das Bemühen des Bearbeiters zeigen, das ihm als „Vielerlei" Begegnete nun seinerseits (erstmals?) zu ordnen, zu gliedern, ja sogar zu vervollständigen (98 f). Schließlich muß die verwirrende Verquickung von „monographischer" Darstellung (16) — E. dürfte „historisch-biographisch" gemeint haben — und „systematischer" Darstellung kritisiert werden. Viele der in den einführenden (biographischen) Teil gehörende Details stehen in der den drei Hauptteilen jeweils vorangestellten „Problemgeschichtlichen Einführung", um so den „historisch-systematischen Zusammenhang" der Gedanken Ehrlichs deutlich werden zu lassen. Da die systematische Komponente dabei jedoch arg zu wünschen übrig läßt, wie zu zeigen sein wird, kommen die historischen Daten (vielfach gestützt auf das Tagebuch) um ihren Bezugspunkt.

Man wird die Dissertation leichter verstehen, wenn man die Methode beachtet, die dahinter steht. Vf. war es offenbar zu simpel, der geistigen Entwicklung Ehrlichs unvoreingenommen zu folgen und dabei die Linie festzuhalten, der sie folgt, ohne Gefahr zu laufen, seine Gedankengänge und Anliegen mißzuverstehen oder fehlzuinterpretieren. Vf. statuiert von vorneherein (!) eine „Spitze" dieser Entwicklung, eine „Vollendung" (in der Grundlegung einer theologischen Theorie in der „Fundamentaltheologie") und beurteilt von diesem Standpunkt aus frühere Aussagen und Werke („defizient"); er will in jedem Abschnitt seiner Schrift jener „begrifflich-systematischen Spitze des Gedankenganges" (15) voll Rechnung tragen; er stellt eine „These" auf und möchte sodann mit Hilfe von Zitaten aus Ehrlichs Werken „immer wieder ihre Stimmigkeit erweisen" (15). Daß er dabei schließlich zum „Ergebnis" gelangt, „daß sich die (= seine?) theologische Fragestellung bewährt hat" (272), überrascht dann freilich nicht... Vf. nennt diese seine Methode eine „dem vordergründigen Blick entgegengesetzt zum historischen Werden und Reifen

[6] Daß Engling sogar darandenkt, nach dem ohnehin mit zu vielen Nebensächlichkeiten belasteten Auszug im Anhang seiner Schrift neuerlich das gesamte Tagebuch zu veröffentlichen (284), ist unverständlich.

Ehrlichs zu verlaufen scheinende" (131), die seiner Arbeit angemessener sei.
Wie kommt — und diese Frage stellt sich hier mit aller Schärfe — Vf. dazu, die theologische Fragestellung Ehrlichs, wie sie sich in der „Fundamentaltheologie" findet, als „begrifflich-systematische Spitze seines Gedankenganges" (15) zu bezeichnen? Eine Methode, die Ehrlich selbst Phase für Phase zu Wort kommen läßt und nicht nachträglich „Belege" (15) sucht, kommt zu folgendem Ergebnis: In fast allen Werken geht es um den einen Grundgedanken einer Vermittlung von Idee und Wirklichkeit, sei es des Menschen als Individuum und als Glied der Gesellschaft, sei es der Religion und der Offenbarung, wiewohl sich eine geistige Entwicklung (von Jacobi über Günther zu Staudenmaier u. Drey) in der Beantwortung dieser Grundfrage feststellen läßt. Der vom Vf. gewählte Ansatz in der „theologischen Phase" und damit bei der „Fundamentaltheologie" Ehrlichs war denkbar ungeeignet, da gerade dieses Werk den Grundgedanken eher verdeckt und — in einem Untreuwerden der Gütherschen „Idee" wie auch damit der eigenen Vergangenheit — einen Kompromiß zwischen eigentlich Gewolltem und angesichts des kirchlichen Urteils offen Gesagtem darstellt[7].
Wenn Vf. meint, die Günthersche Theorie des Selbst- und Gottesbewußtseins sei bei Ehrlich „zur Grundlage der Fundierung von Theologie" (in der „Fundamentaltheologie") geworden (63), wenn er meint, Ehrlich habe den Rat (ja die Beschwörung!) Günthers bezüglich der Anlage der „Fundamentaltheologie" befolgt, so ist das gerade Gegenteil der Fall. Nicht zuletzt in dieser Meinungsverschiedenheit lag ja dann auch der Grund für das jahrelange Abreißen der Verbindung zwischen beiden, die Beratung Ehrlichs durch C. Werner und Günthers Bemerkung zu diesem, daß er Ehrlich ob dieser Meinungsverschiedenheiten nicht gram sei.

Weil Vf. mit der von ihm gewählten Methode zu diesem Grundgedanken einer Vermittlung von Idee und Wirklichkeit nicht vorstieß, konnte er auch Ehrlichs geistigen Entwicklungsgang in eine „philosophische", „sozialtheoretische" und „theologische" Phase (15) zerstückeln, zu Unrecht, da eine solche Trennung Ehrlichs Intention nach einer Vermittlung jener Gegensätze (Glauben — Wissen, Theologie — Philosophie) einfach widerspricht. Genau falsch zitiert Vf. (156), wenn er als Ziel Ehrlichs nennt: „den Gegensatz von Glauben und Wissen zu vermitteln" und nicht das Wort „vermitteln", sondern jenes des „Gegensatzes" durch Kursivdruck hervorhebt. Wo Ehrlichs „Weg vom Philosophen zum Theologen" (145 ff) aufgezeigt werden soll, handelt Vf. lediglich von dessem Verhältnis zu Günther in den Jahren 1840—1856, berichtet über die Auseinandersetzungen Günthers mit Hegel, Herbart und mit seinen eigenen Kritikern, und in welcher Weise Ehrlich sich daran beteiligt und nicht beteiligt habe — — wo hier ein „Weg vom Philosophen zum Theologen" erkennbar sein soll, bleibt unklar.
Was schließlich die Gegenüberstellung von „Philosophie und Sozialphilosophie" betrifft, so hat Ehrlich sich mit dem Thema „Gesellschaft" unstreitig ausgiebiger befaßt, aber im Rahmen seines philosophisch-theologischen Bemühens, innerhalb dessen es doch nur einen Teilbereich darstellt. Hier wurde offenbar eine moderne Fragestellung an ihn herangetragen. Übrigens geht die „Konzeption einer Sozialtheorie" (244 ff) an dem von Ehrlich Gesagtem glatt vorbei, wenn sie „das positive Christentum als Prinzip der Gesellschaft" bezeichnet. Hier wurde Ehrlichs Buch „Über das christliche Prinzip der Gesellschaft", d. h. „die christliche Lehre *über* das Gesellschaftsprinzip" (so Ehrlich 10) falsch verstanden. Daß die Ausdrücke „positives Christentum" und „Prinzip der Gesellschaft" bei Ehrlich in *einem* Satz

[7] Vgl. meine Arbeit „Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. Ehrlich", Wien 1977.

vorkommen, wie Vf. vermerkt (245), ist doch wirklich zu wenig Grund für eine solche Schlußfolgerung. Demgemäß hängen auch dann die übrigen Ausführungen des dritten Hauptteiles in der Luft.

Engling hat vieles in seiner Dissertation zusammen- und an die geistigen Gestalten des 19. Jh. herangetragen, wo man eigene Beschäftigung mit ihnen und eigenes, darauf basierendes Urteil erwarten würde. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Art der Heranziehung der Sekundärliteratur. Vf. übernimmt vielfach Urteile anderer[8] in Fragen, die niemand so eingehend überlegt haben kann wie er selbst; so etwa die doch bei Gott nicht nebensächliche Feststellung, Ehrlichs „Fundamentaltheologie" stehe zu Dreys und Staudenmaiers Arbeiten „im nächsten Verhältnis" (63). Dagegen kann mit Grund nichts gesagt werden, nur ist es zu wenig für eine Arbeit, die Wert darauf legt, systematisch genannt zu werden, und „historisch-systematische Zusammenhänge" aufzeigen will. Man sucht vergebens nach Anhaltspunkten in Englings Schrift, die dieses Urteil C. Werners erhärten könnten. Zu Günther hat Vf. ein zwiespältiges Verhältnis: Einerseits beweist er eine Unkenntnis seiner Schriften, wenn er Ehrlich als *„den* legitimen Interpreten" Günthers hinstellt (13), wenn er undifferenziert vom „Denken der Wiener Schule" (273) spricht, wenn er allgemein lieber alle Schüler lieber als Günther selbst zitiert[9]; andererseits aber maßt er sich Urteile darüber an, was in der Günther-Forschung geleistet und nicht geleistet worden sei, was Günthers eigentliche Intention gewesen sei, daß er sie nicht durchgeführt habe usw.
Zusammenfassend muß festgestellt werden, daß Englings Dissertation weit davon entfernt ist, das Lob, das sie sich selbst spendet, und den Tadel, den sie anderen erteilt, auch nur annähernd zu rechtfertigen.

---

[8] Z. B. von C. Werner, E. Winter, A. Dempf, P. Wenzel u. a.
[9] Als Beispiel sei der Abschnitt über die „Christliche Philosophie" bei Günther angeführt (138—144), wo J. E. Veith, E. Melzer, C. Werner, E. Winter, J. N. Ehrlich, P. Knoodt, J. Pritz, L. Trebisch (in dieser Reihenfolge) die Hauptbelegstellen liefern und Günther selbst nur zur „Garnierung" des Ganzen herangezogen wird.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Philosophie – Studien in Salzburg

Die Konföderation der bayerischen und schwäbischen Benediktiner hatte 1617 zu Salzburg eine Universität gegründet und 1623 feierlich eröffnet. In ihr blühten durch Jahrzehnte die phil. und theol. Studien, bis 1810 die bayerische Regierung die Universität aufhob. Seit 1850 bestand wieder eine theol. Fakultät als Kristallisationskern für den Wiederaufbau einer neuen Universität. 1927 gründete der Benediktinerorden an dieser theol. Fakultät ein phil. Institut, das die römische Kongregation für die Seminare und Universitäten probeweise mit dem Recht ausstattete, akademische Grade zu verleihen. Diese Vollmacht wurde dann immer wieder verlängert. 1955 wurde auf Wunsch der österreichischen Bischöfe das Institut auf Dauer errichtet und der phil. Fakultät der päpstlichen Hochschule „Sant' Anselmo" in Rom angegliedert. Das Institut nahm in den letzten Jahren eine solche Entwicklung, daß es angemessen schien, seinen Status weiter aufzuwerten.

Auf Vorschlag des Salzburger Erzbischofs und auf Ersuchen der Äbtekonferenz der Benediktiner in Salzburg stattete 1978 die Kongregation für das kath. Bildungswesen aufgrund der ihr von Paul VI. übertragenen Vollmacht das Institut für immer mit den Rechten und Befugnissen einer eigenen Fakultät aus, die akademischen Grade des Diploms, des Lizentiats und des Doktorates aus Philosophie zu verleihen. Die Bestimmungen des kanonischen Rechtes über die höheren Studien und die von der Kongregation approbierte Studienordnung sind genau einzuhalten. Die rechtliche Bindung des Instituts zur Hochschule „Sant' Anselmo" ist damit gelöst. Es ist ein Teil der theol. Fakultät Salzburg, daher finden auch die Bestimmungen des österreichischen Konkordates darauf Anwendung. Der Salzburger Äbtekonferenz der Benediktiner kommt es zu, durch Bereitstellung von Professoren aus dem Orden das Institut nach Kräften zu fördern. Die römische Kongregation bestellt den jeweils regierenden Erzbischof von Salzburg zum Großkanzler. Ihm steht es zu, allen Vortragenden die missio canonica (venia docendi) zu erteilen oder zu entziehen, und dafür zu sorgen, daß rechter Glaube, gute Sitte und kirchliche Disziplin gewahrt und gefördert werden. Der jeweilige Präses der Salzburger Äbtekonferenz hat als Vize-Großkanzler für die Einhaltung der kirchlichen akademischen Bestimmungen und der Statuten des Institutes zu sorgen.

Ziel der Errichtung dieses Institutes ist die Förderung der phil. Studien, deren Bedeutung darin liegt, daß sie die absoluten metaphysischen Werte genauer ergründen und damit die Fragen um Gott, den Menschen und die Welt richtiger erfassen; daß sie die Natur und Beschaffenheit des Menschen, über die verschiedene Wissenschaften so viele neue und delikate Fragen des christlichen Glaubens und des Gewissens vorlegen, klarer bestimmen. Schließlich fördern die phil. Studien die tiefere Erforschung der göttlichen Offenbarung und helfen der Theologie, einen wirksameren und besseren Dialog mit den verschiedenen Kulturen und Religionen zu führen.
(Dekret der Kongregation für das kath. Bildungswesen vom 14. März 1978; AAS LXX/1978, 314–316.)

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Ein Rück- und Überblick über das vergangene Halbjahr kirchlicher Zeitgeschichte kommt nicht umhin, festzustellen, wie stark — aus gegebenem Anlaß — das katholische Prinzip des Papsttums gelegentlich der Kirche in der Welt von heute das Gepräge gibt, mag man auch noch sosehr bemüht sein, mit dem Konzil Kirche vornehmlich als „Volk Gottes" zu begreifen und es überall in der Welt am Werk zu sehen, nicht nur und zu allererst in Rom. Immerhin aber hat das Volk Gottes überall in der Welt in den letzten Monaten die Erfahrung gemacht, welche Bedeutung Rom als Mittelpunkt des katholischen Erdkreises und als Gipfelpunkt der aus lebendigen Bausteinen gefügten Pyramide besitzt. Nicht nur die offizielle Teilnahme der Welt am Ableben und an der Amtseinführung zweier Päpste innerhalb kürzester Zeit hat das gezeigt, sondern auch die tiefe Erschütterung und spontane Trauer, die allenthalben spürbar wurde, als der so dankbar begrüßte, liebenswürdige Nachfolger Pauls VI., Papst Johannes Paul I., nach nur 33 Regierungstagen am 28. September 1978 abberufen wurde.

Noch mehr wurde die Wahl des Erzbischofs von Krakau, des Kardinals Wojtyla, am 16. Oktober — dem Fest der hl. Hedwig, Patronin Schlesiens und Polens — zum römischen Bischof als jenes Weltereignis empfunden, in dem dieses erstaunliche *Drei-Päpste-Jahr* gipfelte: Nach einem der kürzesten Pontifikate der Kirchengeschichte die erste Wahl eines Nicht-Italieners seit fast fünf Jahrhunderten! Die Vorgänge beim Konklave, die dazu führten, darzustellen, muß künftigen Geschichtsdetektiven überlassen bleiben. Etwas kann jedoch schon gesagt werden: Hier ging — vielleicht früher als vorgesehen — die Saat auf, die der kluge Paul VI. nicht zuletzt durch die internationale Zusammensetzung des „Kurfürstenkollegiums" der wahlberechtigten Kardinäle ausgestreut hatte. So nur konnte es überhaupt zu der Wahl des Polen kommen, der mit dem Doppelnamen des Vorgängers zugleich auch das Erbe dreier Päpste vor ihm übernehmen zu wollen bekundete.

Es ist daher kein Rückfall in altmodische, auf Männer und Mächte: Kaiser, Könige, Feldherren, Päpste und Bischöfe, bezogene Form der Geschichtsschreibung, wenn wir die letzten Monate der Kirchengeschichte vornehmlich in jenem Lichtkegel darzustellen versuchen, der von dem im Vatikan neu installierten Scheinwerfer ausgeht, die Welt abtastet und da und dort das Dunkel erhellt. In der Tat ist es mit *Johannes Paul II.* in Kirche und Welt heller geworden, ein neuer Schwung beflügelt hoffnungsvoll nicht nur die katholischen Christen. Die kraftvolle, warmherzige, ungebrochene und mutige Persönlichkeit dieses Papstes erweckt Vertrauen und Zuversicht. Die spontane Begeisterung der Gläubigen, in Rom und in Mexiko hochbrandend bekundet, ist an sich schon ein geschichtliches Phänomen. Fast muß man fürchten, daß ein Papst, von dem soviel erwartet wird, eigentlich nur enttäuschen kann... Er selbst ist sich in seiner frommen Demut dessen wohl bewußt, und darum wirken die enthusiastischen Bezeugungen der Volksmenge durchaus nicht als „Personenkult": Der Papst weiß sich als „Stellvertreter".

Jeder Nachfolger findet Begonnenes vor. Johannes Paul II. war zudem in der doppelt schwierigen Lage, Erbe eines altersmüden Papstes und eines anderen zu sein, der die laufenden Geschäfte kaum hatte kennenlernen, geschweige denn erledigen können. Hinzu kam seine relative Unvertrautheit mit dem römischen Apparat und die ihm nicht unbekannte Finanzschwäche des Vatikans. Trotzdem hat man nicht den Eindruck, daß der im Handumdrehen zum Römer gewordene Pole auch nur einen Augenblick zögernder Schwäche gekannt hätte: Er ergriff das Steuer mit fester Hand, bestätigte einstweilen bewährte Mitarbeiter, wie seinen Kardinalstaatssekretär, war vorsichtig in der

Ernennung neuer Kurienbeamter und nahm klug und energisch die Fäden des vielmaschigen Gewebes seines „Dienstamtes" auf, ohne sich darin zu verstricken. Als Bischof von Rom wurde er dank seiner Einfühlungsgabe sehr schnell akzeptiert. Die Rolle als Oberhaupt der Weltkirche trat er mit souveräner Würde und überzeugender Gelassenheit an. Das Vertrauen des Weltepiskopats gewann er sogleich durch Worte und Taten: Er betonte den konziliaren Grundsatz von der Kollegialität des Bischofsamtes und stellte diese Aussage alsbald durch seine Teilnahme — und die Art dieser Teilnahme — an der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla unter Beweis.

Ein neuer und zumal überraschend gewählter, von außen kommender Papst hat, anders als ein im „métier du roi" eingeübter Kronprinz oder ein erfahrener Politiker, keine Vorbereitungs- und Schonzeit — etwa die ersten „hundert Tage", die man dem Präsidenten der USA zugesteht, ehe man ihn zu kritisieren beginnt. Papst ist man von einem Tag zum anderen, und vom ersten Tag an mit allen Rechten und Pflichten. Das meiste, was der Papst tut und zu tun hat, entzieht sich sogar der Berichterstattung des „Osservatore Romano". In seinen Spalten ragt nur die „Spitze des Eisbergs" hervor: die täglichen Audienzen und Empfänge und die zahllosen Reden und Ansprachen. Die Routinearbeit findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt: Aktenstudium, die intensive Vorbereitung auf wichtige Begegnungen und auf kurz- oder langfristige Entscheidungen, dazu der Alltag des frommen Priesters und des von Natur geselligen Menschen. Und das ist gut so. Immerhin lassen sich aus dem, was bekannt wird, gewisse Prioritäten der päpstlichen Anliegen ablesen.

Da ist zuerst die vordringliche Aufgabe, zur Erhaltung oder Wiederherstellung des *Weltfriedens* beizutragen und für die *Menschenrechte* einzutreten, die durch nichts mehr gefährdet werden als durch Kriege und Kriegsdrohungen. Beides wird denn auch im Mittelpunkt der Gespräche gestanden sein, zu denen der Papst am 24. Jänner den Außenminister der *Sowjetunion*, Gromyko, empfing. Konkret ging es allerdings zunächst um Fragen der religiösen Freiheit für die Christen im sowjetischen Machtbereich, vor allem in Litauen, sowie um Fragen der Bistumsgrenzen und seelsorglichen Möglichkeiten in jenen ehemals polnischen Ostgebieten, die jetzt unter russischer Herrschaft stehen. Man kann nur vermuten, daß der polnische Papst in die vatikanische „Ostpolitik" zumindest neue Nuancen einbringen wird.

Tatkräftig und verantwortungsfreudig engagierte sich Johannes Paul II. alsbald auch in dem *argentinisch-chilenischen Streit* um den Grenzverlauf im Beagle-Kanal im äußersten Süden des Subkontinents, wo bereits akute — wenn auch absurde — Kriegsgefahr bestand. Er entsandte zunächst den Kurienkardinal Samoré in die Hauptstädte beider Länder und erklärte sich aufgrund der Berichte seines Kundschafters zu einer direkten Vermittlung bereit.

Damit trat bereits *Lateinamerika* in seinen Gesichtskreis. Offenbar nach sehr reiflicher Überlegung, die sich zunächst in einander widersprechenden Erklärungen verschiedener Pressesprecher niederschlug, entschloß er sich — nach dem Vorbild Pauls VI. — zu einem persönlichen Erscheinen bei der lateinamerikanischen Bischofskonferenz im mexikanischen Puebla, die ursprünglich im Oktober 1978 — zehn Jahre nach Medellín — hätte stattfinden sollen, infolge des Todes von Johannes Paul I. auf die erste Februarhälfte 1979 verschoben worden war. Dem Papst war nicht zuletzt von seiner Teilnahme an den römischen Bischofssynoden her die Bedeutung Lateinamerikas mit seinem bald an die 50-Prozent-Grenze reichenden Anteil an der Gesamtzahl aller Katholiken für die Zukunft der Kirche wohl bekannt. Das Thema „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft" mußte ihm am Herzen liegen. Die politische Situation in vielen Ländern des Subkontinents, gewalttätige Militärdiktaturen (Nicaragua, San Salvador), undemokratische Herrschaftsformen, die menschenrechtsgefährdende Ideologie der „Nationalen Sicherheit", die extremen sozialen Gegensätze,

die politischen Spannungen einerseits, wie die kirchliche Strukturschwäche, der fehlende Priesternachwuchs, gewisse aus der „Theologie der Befreiung" abgeleitete Radikalismen andererseits gaben der CELAM-Konferenz eine ganz besondere Aktualität. Zugleich war die Teilnahme des Papstes eine unausweichliche Gelegenheit für ihn, Profil und Programm seines Pontifikats zu skizzieren, was eigene Lernfähigkeit und Lernwilligkeit, zu der er sich selbst bekannt hatte, keineswegs ausschloß.

Dennoch war es ein Wagnis, sich nach Mexiko zu begeben. Die diplomatischen Schwierigkeiten mit der offiziell antiklerikalen Regierung und kirchenfeindlichen Verfassung des Landes wurden durch geschickte Kooperation von beiden Seiten befriedigend gelöst. Der Sturm der volkstümlichen Begeisterung dementierte überdies eine anachronistische „Rechtsordnung". Dem Papst mochte das wie eine prophetische Vorwegnahme dessen dünken, was in Polen geschehen würde, wenn es zu dem von ihm ausdrücklich gewünschten und von der polnischen, mehr noch von der sowjetischen Regierung gefürchteten Besuch in seiner Heimat und seiner früheren Diözese Krakau aus Anlaß der 900-Jahr-Feier des hl. Stanislaus käme.

Heikel war aber auch die Rolle des Papstes bei der CELAM-Konferenz selbst. Einerseits wollte er die kollegiale Verantwortung der Bischöfe der Gesamtregion nicht durch das Gewicht seines Amtes beeinträchtigen, andererseits hatte er Recht und Pflicht — gerade als Haupt des Gesamtkollegiums —, bestimmte Richtlinien zu geben, nach denen die Versammlung vorgehen sollte. Das alles in dem Spannungsfeld, das seit den Beschlüssen von Medellín 1968 und unter Berufung auf einen Satz aus dem Dokument der römischen Bischofssynode 1971 („Der Kampf für die Gerechtigkeit ist eine wesentliche Dimension der Predigt des Evangeliums, nämlich des Sendungsauftrags der Kirche zur Befreiung von jeder Form der Unterdrückung") entstanden war. Man hat dem Papst verübelt, daß er sich damit begnügt hat, die Arbeitssitzungen in Puebla lediglich mit einer Grundsatzrede zu eröffnen und dann seine Mexikoreise fortzusetzen — er hätte nicht klüger und taktvoller handeln können! Einer Diskussion seiner Ansprache konnte und durfte er sich nicht aussetzen, eine weitere Teilnahme an der Versammlung hätte ungewollt die Redefreiheit der verantwortlichen und sachkundigen Delegierten eingeschränkt. Von dieser wurde, allem Vernehmen nach, eifrig Gebrauch gemacht und das Schlußdokument sogar sogleich veröffentlicht, vorbehaltlich der römischen Bestätigung, die noch auf sich warten lassen wird.

Die Rede des Papstes wie auch die anderen Ansprachen und Predigten auf der Mexikoreise sollen hier nicht analysiert werden. Zweierlei kann man aus ihnen jedoch ablesen: Johannes Paul II. hat — als Pole und als Papst — ein ausgesprochen hierarchisches Kirchenbild vor Augen und erblickt in der von oben kommenden Einheit von Bischöfen und Volk das eigentliche Strukturprinzip der Kirche, wie er es auch in Lateinamerika befestigt sehen möchte. Kardinal Lorscheider, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) und Präsident des CELAM, machte in indirekter Antwort darauf aufmerksam, daß es — besonders in seinem Land — das Phänomen der „Kirche von unten", der durch gemeinsamen Glauben und gemeinsames Tun geeinten „Basisgemeinden" ohne engen Kontakt mit der Hierarchie, gäbe, eine andere legitime Möglichkeit von kirchlicher Einheit, die jener hierarchischen ergänzend zur Seite treten könne. Das zweite, was aus den Ansprachen des Papstes zu ersehen ist, war sein tapferes Engagement für soziale Gerechtigkeit und für die Menschenrechte, wobei er sich das Hauptanliegen der „Theologie der Befreiung" und der Beschlüsse von Medellín durchaus zu eigen macht, gereinigt freilich von falschen marxistischen Ideologien und von einem um die eigentliche religiöse Dimension verkürzten Nur-Humanismus, für den Christus lediglich als Sozialrevolutionär (der er nicht war), interessant wäre. Politik aus christlicher Verantwortung, ja — direkte Aktion von Bischöfen und Priestern, nein! Christliche Soziallehre und -einsatz, ja, aber als Aufgabe verantwortlicher Laien! Die Frage, wie weit

das in Ländern, in denen es an gebildeten oder auch nur bildungsfähigen Laien fast völlig mangelt, und wo oft genug Bischöfe und Priester die einzigen sind, die das Volk vernehmbar vertreten können, praktikabel ist, wurde bereits in Puebla gestellt.

Die Delegierten in Puebla konnten nicht erwarten, daß der Papst zu konkreten Situationen namentlich Stellung nähme, etwa zu dem Schreckensregiment in Nicaragua oder in San Salvador, noch auch zu der Lage der Kirche auf Kuba. Immerhin können sie in Zukunft in seinen Worten — etwa in Oaxaca — Ermutigung zum entschlossenen Eintreten für mehr soziale Gerechtigkeit finden, wie allerdings auch manche Machthaber sich zynisch darauf werden berufen können, der Papst habe die direkte politische Aktion des Klerus ausdrücklich desavouiert. Ein ähnliches Schicksal wird das Schlußdokument haben, das, einstimmig angenommen, nichts anderes sein konnte als das Ergebnis eines Kompromisses, der einen jeden in seine ganz persönliche, konkrete Verantwortung entläßt, freilich mit dem Rückhalt an eine durchaus greifbare Solidarität in und mit der Gesamtkirche.

*

Wieder in Rom, sieht sich der Papst mit einer Fülle von Aufgaben konfrontiert, die teils schon seit langem der Lösung harren. In *Spanien* hat die Kirche auf das aus der Franco-Zeit stammende Konkordat verzichtet und den Wählern die Zustimmung zum Verfassungsentwurf empfohlen, wobei der Protest des Kardinal-Primas von Toledo einiges Aufsehen erregt hatte. In Rom wurde indessen eine neue Übereinkunft zwischen Staat und Kirche im Grundsätzlichen geschlossen; interne Abmachungen zwischen Regierung und Episkopat werden es zu ergänzen haben. Abzuwarten bleibt, wie eine bisher vom Staat bezahlte und weithin bevormundete und nun in die Freiheit entlassene und von den Gläubigen in eigener Verantwortung zu tragende Kirche die Krise wird meistern können.

Auch in *Italien* müssen, allen politischen Wechselbädern zum Trotz, die vor langem begonnenen Konkordatsverhandlungen weitergeführt werden. Man hat den Eindruck, daß die italienischen Bischöfe, wohl ermutigt durch den im Kampf mit kirchenfeindlicher Staatsmacht erprobten Papst aus Polen, Konflikte da nicht scheuen, wo es um katholische Grundsätze geht, etwa um die Frage der zwar bereits gesetzlich geregelten Abtreibung, des Ehe- und Familienrechts, des Religionsunterrichts und der karitativen Einrichtungen.

In der seit dem Konzil mehr und mehr polarisierten Kirche *Hollands* scheint der Papst mit umsichtigem Taktgefühl einen Heilungsprozeß einleiten zu wollen. Er hat außer mit dem Erzbischof von Utrecht, Kardinal Willebrands, mit den anderen Bischöfen Gespräche geführt, in der Person des deutschen Erzbischofs Bruno Wüstenberg einen neuen Nuntius nach Den Haag entsandt und sich zunächst einmal einen Ein- und Überblick über die Lage verschafft. Es bleibt abzuwarten, ob es gelingt, die Gegensätze zu überwinden, die zwischen Konservativen und Traditionalisten, wie dem Bischof von Roermond, Mons. Gijsen, einerseits, pastoral aufgeschlossenen Realisten und weiten Kreisen, die zwar katholisch sein wollen, sich aber von der Institution Kirche fast völlig getrennt haben, andererseits aufgebrochen sind.

Um die Beilegung des Falls *Lefebvre* hat sich der Papst in Gesprächen, zu denen er den im Ungehorsam verharrenden Alterzbischof empfangen hat, persönlich bemüht und die weiteren Verhandlungen durch von ihm bestellte Kardinäle führen lassen. Es hat den Anschein, daß in absehbarer Zeit ein Kompromiß zustande kommen könnte, der wohl besser wäre als ein radikaler Bruch.

Aus Anlaß der Weltgebetsoktav im Jänner hat der Papst sein waches Interesse am Fortgang des *ökumenischen Gesprächs* nach allen Seiten hin bekundet. Spektakuläre Ereignisse auf diesem Gebiet hat es allerdings einstweilen nicht gegeben. Die Tagung des Zentralkomitees des Weltrats der Kirchen Anfang Jänner auf Jamaika hat bei den

Partnern dieses Gesprächs Spannungen sichtbar gemacht, die sie erst untereinander werden ausgleichen müssen, ehe der Dialog mit Rom fruchtbar weitergeführt werden kann. Der Beschluß der anglikanischen General-Synode (Lambeth-Konferenz) vom 8. November 1978, die Ordination von Frauen einstweilen zu vertagen, hat dankenswerterweise die Annäherung dieser Kirchen an Rom weiter offengehalten. Daß fast gleichzeitig die katholische „Bewegung für die Priesterweihe von Frauen" (WOC.) in Baltimore, USA, diese Weihe dringlich forderte, wird in Rom kaum größeren Eindruck gemacht haben. Unsicherheit herrscht einstweilen über die weitere Entwicklung der Beziehungen zur Orthodoxie. Seit dem dramatischen Tod von Metropolit Nikodim am 5. September 1978 buchstäblich in den Armen des seinerseits schon vom Tod bedrohten Papstes Johannes Paul I. fehlt der Gegenseite der berufene Sprecher. Sein am 10. Oktober ernannter Nachfolger, Metropolit Antonios von Leningrad und Nowgorod, hat bisher noch keine Gelegenheit gesucht oder gefunden, den Dialog wieder aufzunehmen. Auch von Demetrios, Patriarch von Konstantinopel, gehen keine Initiativen aus. Es scheint jedoch so gut wie sicher, daß Johannes Paul II. in seinem bereits erwähnten Gespräch mit Gromyko auf die Lage der gewaltsam von der römischen Kirche getrennten und mit der russischen Kirche zwangsvereinten Christen in der Ukraine hingewiesen hat — zweifellos ein heikler Gegenstand auch in zukünftigen Verhandlungen mit der Orthodoxie.

Dem seelsorgeerfahrenen, seelenkundigen, geistesgeschichtlich bewanderten Mann auf dem Stuhl Petri wird die geistig-geistliche Situation der Christenheit, vor allem in Europa und in Amerika, Anlaß zu Sorgen, aber auch zu Hoffnungen bieten. Neben der fortdauernden Verführungskraft des materialistisch-atheistischen Marxismus und des nicht weniger materialistischen Wohlstandsdenkens gibt es so etwas wie ein religiöses Erwachen und Verlangen, besonders in der Jugend, zu der Johannes Paul II. so auffällig leicht Kontakt findet. Es gibt aber auch gerade hier das bedrohliche und — wenn man an den Massenselbstmord von Guyana denkt — grauenerregende Phänomen der Jugendreligionen und Sekten, in denen nicht nur charakterschwache, sondern auch großherzige und hingabefähige junge Menschen eine seelische Heimat zu finden hoffen. Eine im Sinne der Hoffnung und Mut machenden Ansprachen des Papstes erneuerte Kirche müßte sich aufgerufen fühlen, der deutlichen Nachfrage nach vertieftem geistlichem Leben in brüderlicher Gemeinschaft ein entsprechendes Angebot entgegenzustellen.

Schließlich darf man nicht vergessen, vor welchem weltgeschichtlichen Hintergrund die ersten Regierungsmonate des Papstes und seine „Sorge für alle Gemeinden" sich abspielen. Leider hat er immer von neuem Gelegenheit und Anlaß, die Gläubigen zum Gebet für die unglücklichen Opfer politischer Wirren aufzurufen, besonders im Hinblick auf die zahl- und schutzlosen Vietnamflüchtlinge. Auch sieht er den so prekären Weltfrieden ständig bedroht, ohne — wie in dem bereits erwähnten Konflikt zwischen Argentinien und Chile — unmittelbar vermittelnd eingreifen zu können. Was sich in Iran vollzogen hat: Eine politische Revolution aus religiösem Antrieb, und das zur gleichen Zeit, in der Johannes Paul II. aus christlicher Sicht in Puebla zwischen Religion und Politik klare Grenzen zu ziehen sich bemühte, zeigt überraschend die gefährliche Brisanz geistlicher Motivierungen in anderen Kulturkreisen. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen China und Vietnam, zwischen Vietnam und Kambodscha, machen zunächst die Hoffnungen zunichte, die der „chinesische Frühling" der letzten Monate auch für eine erneute Duldung der Religionen und damit auch des Christentums im „Reich der Mitte" zu versprechen schien. Auch die Lage der Christen in Vietnam, ohnehin schon äußerst schwierig, wird durch solche Ereignisse kaum gebessert worden sein.

Was inmitten einer dergestalt bedrohten Welt der ganzen Kirche und allen Gläubigen dennoch Mut macht, ist das Gefühl, daß von der Person des neuen Papstes Kraftströme

und Lichtquellen ausgehen, die das besondere Amt des Papstes: den *Dienst an der Einheit,* antreiben, wärmend und erhellend aufstrahlen lassen — Grund genug, fast schon an der Schwelle des dritten Jahrtausends alle apokalyptischen Millenniumsängste verschwinden zu lassen und der christlichen Hoffnung Raum zu geben.

***

Ein Blick in „Kunst und Kirche":

Unter dem Titel „Meditation im Alltag" geht es in Heft 1/1979 um das Wesen von Meditation, ihre Bedeutung für die Lebenswirklichkeit und um die Zusammenhänge Meditation — Raum — Bild. Schon beim ersten Durchblättern des Heftes erfaßt man die Thematik vom Bild her. Ein besonderer Vorzug des Heftes: Erfahrungsberichte aus der Meditationspraxis stehen den Grundlagenbeiträgen gegenüber. Ein wichtiges Lehrheft zu einem höchst aktuellen Thema. Bezugsmöglichkeit: OÖ. Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz. Einzelheft S 78.—; DM 12.—; sfr 11.—; Jahresabonnement (4 Hefte): S 278.—; DM 38.—; sfr 35.— (Preise zuzüglich Porto).

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

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.

Eingesandte Werke und Schriften

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

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia* XVI. (221.) Roma 1978.

ANZENBACHER ARNO, *Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit.* Christliche Soziallehre — Prinzipien und Konfrontation. (120.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten ²1978. Brosch. S 96.—.

ARMOGATE JEAN-ROBERT, *21mal Erneuerung.* Von Nicäa zum II. Vaticanum. (138.) Styria, Graz 1979. Kart. S 148.—, DM 19.80.

BATTKE MARION, *Das Böse bei Sigmund Freud und C. G. Jung.* (244.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 34.80.

BAUMGARTNER KONRAD, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament.* Bd. 1: Berichte — Analysen — Probleme. (416.) Wewel, München 1978. Kart. lam. DM 22.—, Ln. DM 34.—.

BROX NORBERT, *Der erste Petrusbrief.* (Evang.-kath. Kommentar zum NT, XXI) (VI u. 263). Benziger, Zürich/Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1979. Ppb.

BUBER MARTIN, *Begegnung.* Autobiographische Fragmente. (114.) Schneider, Heidelberg ³1978. Ppb. DM 19.80.

BUBER MARTIN, *Zwiesprache.* Traktat vom dialogischen Leben. (86.) Schneider, Heidelberg ³1978. Ppb. DM 12.80.

BUBER MARTIN, *Urdistanz und Beziehung.* Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I. Schneider, Heidelberg ⁴1978. Ppb. DM 14.80.

BUBER MARTIN, *Zwischen Zeit und Ewigkeit.* Gog und Magog. Eine Chronik. (424.) Schneider, Heidelberg ³1978. Ppb. DM 19.80.

DAMMAN ERNST, *Grundriß der Religionsgeschichte* (Theologische Wissenschaft, Bd. 17.) (127.) Kohlhammer, Stuttgart ²1978. Kart. DM 19.—.

DORMEYER DETLEV, *Die Bibel antwortet.* Einführung in die interaktionale Bibelauslegung. (Pfeiffer-Werkbuch 144) (148.) München 1978. Ppb. DM 18.—.

DREISSEN JOSEF, *Frohen Sonntag!* Über den Sonntag und die Sonntagsmesse. (111.) Johannes-V., Leutesdorf 1978. Kart. lam. DM 3.90.

DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen.* Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. (LXVIII u. 656 S., 16 Abb.) (Paderborner theol. Stud., Bd. 6) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 68.—.

GEERLINGS WILHELM, *Christus Exemplum.* Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. (Tüb. Theol. Studien, Bd. 13) (X u. 278.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 42.—.

GINTERS RUDOLF, *Relativismus in der Ethik.* (Texte zur Religionswissenschaft und Theologie / Eth. Sektion, Bd. IV/3) (186.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 19.80.

GLADE WINFRIED, *Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet.* (Bibliotheca humanistica & reformatorica, Bd. 27) (XXVIII u. 380.) De Graf, Nieuwkoop/Niederlande. Ln. Hfl 95.—.

GNILKA JOACHIM, *Das Evangelium nach Markus.* 1. Teilband Mk 1—8, 26. (Evang.-kath. Kommentar zum NT, II/1) (304.) Benziger, Zürich/Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Ppb. DM 56.—.

GRAFL WILHELM, *Glaubensprobleme neu gesehen.* (196.) Styria, Graz 1979. Kart. S 178.—, DM 24.80.

GROSS HEINRICH / REINELT HEINZ. *Das Buch der Psalmen.* Teil. I. (Ps 1—72) (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising / H. Lubsczyk) (403.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kln. DM 24.80.

HASENFUSS JOSEF, *Hermann Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil.* Sein Briefwechsel mit Franz Brentano u. Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christl. Kunst u. über Fundamentaltheologie. (221.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 9.80.

HOLBÖCK FERDINAND, *Gute und böse Geister, ihre Existenz und Wirksamkeit.* (64.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 18.—, DM 3.—.

HOMMEL GISELA, *Einladung zum Nachdenken.* Erfahrungen mit dem Alltag. (125.) Pfeiffer, München 1978. Kart. lam. DM 12.80.

KASPAR PETER PAUL, *Zuwendung.* Ein Weg, Kommunikation, Partnerschaft und Sexualität zu lernen. (134.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 98.—, DM 14.80.

KEARNS ROLLIN, *Vorfragen zur Christologie I.* Morphologische und semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. (IV u. 207.) Mohr, Tübingen 1978. Kart. DM 48.—.

KHOURY ADEL-THEODOR, *Einführung in die Grundlagen des Islams.* (Islam und westliche Welt, hg. v. Fitzgerald/Khoury/Wanzura, Bd. 3) (272.) Styria, Graz 1978. Ppb. S 250.—, DM 35.—.

KLEIN IRENE, *Freizeitfahrplan.* Ein Handbuch für Kinder und Jugendgruppen (Pfeiffer-Werkbuch 142) (320.) München 1978. Ppb. DM 26.—.

KRECK WALTER, *Tradition und Verantwortung.* Gesammelte Aufsätze. (276.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1974.

KRONSTEINER HERMANN, *Eine Mutter und 11 Kinder.* Ein Bericht über die „Kronsteiner-Mutter". (128.) Veritas-V., Linz o. J. Kart. lam. S 66.—, DM 11.—.

KUSCHEL KARL-JOSEF, *Heute noch knien?* Über ein Bild von Edouard Manet. (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng, 49) (47.) Benziger, Zürich 1979. Brosch. sfr 7.80.

KUSCHEL KARL JOSEF, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.* (XVIII u. 385.) (Ökum. Theol., Bd. 1) Benziger, Zürich/Mohn, Gütersloh 1978. Kart. sfr 39.—.

KUTSCH ERNST, *Neues Testament — Neuer Bund?* Eine Fehlübersetzung wird korrigiert. (X u. 179.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Kart. DM 44.—.

LAMBERT WILLI, *Franz von Baaders Philosophie des Gebets.* Ein Grundriß seines Denkens. (326.) (Innsbr. theol. Stud., Bd. 2) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 390.—, DM 54.—.

LAZZARINI ANDREA, *Johannes Paul I.* Der Papst eines neuen Morgens. (208 S., 16 Bildtafeln.) Herder, Freiburg 1978. Pappband DM 19.80.

LEINSLE ULRICH G., *Vivianus von Prémontré.* Ein Gegner Abälards in der Lehre von der Freiheit. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 11) (XXVIII u. 236.) Praemonstratensia, Averbode/Belgien 1978. Kart. bfr 750.—.

LOEW JACQUES, *Ihr sollt meine Jünger sein.* Schule des Glaubens. (248.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 29.80.

LOEW JACQUES, *In der Schule großer Beter.* (238.) Herder, Freiburg ^{3}1979. Kart. lam.

MANGOLDT URSULA VON, *Das Glück der Gelassenheit.* Lebenserfahrungen. (127.) (Herderbücherei, Bd. 705) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 5.90.

MEYER MICHAEL, *Wo leere Hände zu füllen sind.* Meditation zum Tag. (44.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 18.—, DM 3.—.

MICHAEL (1949—1976). *Ein Rosenkranz.* Carinthia, Klagenfurt 1979. Kart. lam. S 75.—, DM 11.—.

MOLONEY FRANCIS J., *The Johannine Son of Man.* (Biblioteca di Scienze Religiose 14) (XV u. 306.) LAS, Roma ^{2}1978. Kart. lam. L 10.000.—.

NAGEL PETER, *Psychosophie.* Synthetizistische Seelenkunde als Geschäft der Theologie und Psychologie. (156.) Haag + Herchen, Frankfurt/M. 1978. Ppb. DM 14.80.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Religion unterrichten.* Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen. (Theologie im Fernkurs, Bd. 7) (180.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.

NIGG WALTER / NILS LOOSE WALTER, *Elisabeth von Thüringen.* Die Mutter der Armen. (72 S. Text, 48 S. Farbtafeln) Herder. Freiburg 1979. Kln. DM 29.50.

OBERRÖDER WOLFGANG, *Impulse.* Texte zum Christsein in der Gegenwart. (91.) Auer, Donauwörth 1978. Kart. DM 8.80.

PESCH RUDOLF, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis.* (125.) (Qu. disp., hg. v. Rahner/Schlier 80) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 23.—.

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Melchisedech.* Urgestalt der Ökumene. (111.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 12.80.

POTZ RICHARD, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen.* Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. (Kirche und Recht 15, Beihefte z. ÖAKR, hg. v. W. M. Plöchl) (296.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 228.—, DM 32.80.

PRÜGL JOSEF STEPHAN, *Schlägl im Josephinismus 1763—1816.* Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler (1763—1797) und Wilhelm II. Waldbauer (1798—1816). Ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus im Lande ob der Enns. (Schlägler Schriften, Bd. 5) (304 S., 16 Bildtafeln, 2 Farbtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Ln. S 210.—.

PUTSCHÖGL GERHARD, *Die landständische Behördenorganisation in Österreich ob der Enns vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 14) (393.) OÖ. Landesarchiv, Linz 1978. Ln. S 320.—.

RAHNER KARL / WEGER KARL-HEINZ, *Was sollen wir noch glauben?* Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. (Herderbücherei, Bd. 700) (207.) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 6.90.

RAVIER ANDRÉ / LOOSE NILS, *Bernadette Soubirous.* Eine Heilige Frankreichs, Europas und der Welt. (96 S., 16 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1979. Ppb. DM 19.80.

RENNSTICH KARL, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung.* Biblische Theologie des Kulturwandels und christliche Ethik. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beiträge, Nr. 25) (344.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Ppb. DM 38.—.

RIEBL MARIA u. a., *Unterwegs im Glauben.* Neuer Glaubenskurs. (292.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

RINGEL ERWIN, *Das Leben wegwerfen?* Reflexionen über Selbstmord. (282.) Herder, Wien 1978.

ROVIRA BELLOSO JOSÉ M., *Trento.* Una interpretacion teologica. (Col. San Paciano XXV) (389.) Herder, Barcelona 1979. Ppb. ptas 1100.—.

SCHWALBACH ULRICH, *Firmung und religiöse Sozialisation.* (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 3) (185.) Tyrolia 1979. Kart. lam. S 240.—, DM 36.—.

SEIFART ARNULF, *Der Gott der „politischen Theologie"*. Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges. (XV u. 377.) Benziger, Zürich 1978. Kart. lam. sfr 36.80.

SEYBOLD KLAUS, *Die Wallfahrtspsalmen.* Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120—134. (Bibl. theol. Studien, Bd. 3) (108.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978. Ppb. DM 18.—.

STARY OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für Wochentage.* Advent, Fastenzeit, Ostern. (155.) Styria, Graz 1978. Kln. S 220.—, DM 29.80.

STÜBER KARL, *Commendatio animae.* Sterben im Mittelalter. (Geist u. Werk der Zeiten. Arb. aus dem Hist. Sem. d. Univ. Zürich Nr. 48) (233.) Lang, Bern / Frankfurt a. M. 1976. Brosch.

SUTTNER ERNST CHRISTOPH, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen.* (304.) Herold, Wien 1978. Kart. S 290.—, DM/sfr 42.—.

VALDRINI PATRICK, *Conflits et recours dans l'Eglise.* (141.) Cerdik, Strasbourg 1978. Kart. lam.

VOLK HERMANN, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3. (333.) Grünewald, Mainz 1979. Ln. DM 29.50.

WEISER ALFONS, *Zentrale Themen des Neuen Testamentes.* Eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung. (134.) Auer, Donauwörth 1978. Kart. DM 9.80.

WERBS ULRICH, *Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung.* Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im holländischen Katechismus für Erwachsene. (Erfurter Theol. Stud., Bd. 39) (XXIII u. 186.) St.-Benno-V., Leipzig 1978.

WIEH HERMANN, *Konzil und Gemeinde.* Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. (Frankf. Theol. Stud., Bd. 25) (VIII u. 248.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 42.—.

WINNER LUDGER, *Sühne im interpersonalen Vollzug.* Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. (187.) (Paderborner theol. Stud., Bd. 8) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 24.—.

ZAHRNT HEINZ, *Stammt Gott vom Menschen ab?* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng, 50) (54.) Benziger, Zürich 1979. Brosch. sfr 7.80.

ZECHNER ANDREAS, *Einblick in die Werkstatt der Evangelisten.* Strukturanalyse der vier kanonischen Evangelien. (82.) Eigenverlag. 1978. Kart. lam.

ZECHNER ANDREAS, *Wer hat bei der Hochzeit von Kana geheiratet?* Studientext zum literarisch-theologischen Zusammenhang und seinen historischen Implikationen. (142.) Eigenverlag. 1979. Kart. lam.

HERAUSGEBER

BACHL GOTTFRIED / ZAUNER WILHELM, *Schuld und Schicksal.* (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 10) (101.) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Kart. lam. S 98.—, DM 16.—.

BAUR ANDRES / PLÖGER WILHELM, *Botschaft des Glaubens.* Ein katholischer Katechismus. (384.) Auer, Donauwörth/Wingen, Essen 1978. Ln. DM 14.80.

BAUTZ F. W., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* 15. Lfg.: Heermann - Heußer - Schweitzer. (Sp. 641—800) Bautz, Hamm/Westf. 1978.

BERTSCH LUDWIG / SCHLÖSSER FELIX, *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität.* Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. (124.) (Qu. Disp., hg. v. Rahner/Schlier 81) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

BRANDENBURG ALBERT / URBAN HANS JÖRG, *Petrus und Papst.* Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. Bd. II: Neue Beiträge. (V u. 232.) Aschendorff, Münster 1978. Ln. DM 22.—.

FUCHS ALBERT, *Probleme der Forschung.* (193.) (Stud. z. NT u. seiner Umwelt, A/3) Herold, Wien 1978. Kart. lam. S 390.—, DM/sfr 58.—.

GAMBER KLAUS / REHLE SIEGHILD, *Manuale Casinense* (Cod. Ottob. lat. 141) (Textus patristici et liturgici quos edidit Inst. Liturgicum Ratisbonense, Fast. 13) (173.) Pustet, Regensburg 1977. Ln.

GOSS-MAYR HILDEGARD, *Geschenk der Armen an die Reichen.* Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. (172.) (Soziale Brennpunkte, Bd. 7) Kath. Sozialakademie Österreichs, Wien 1979. Ppb. S 118.—, DM 18.—, sfr 16.—.

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOL. FAK. GRAZ, *Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 2. Eigenverlag, Graz 1979.

KAMPHAUS FRANZ / BOURS JOHANNES, *Gelebte Spiritualität.* Erfahrungen und Hinweise. (152.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 17.80.

KASPAR FRANZ / ZELLER DIETER, *Predigten zum Lesejahr B.* (146.) Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 18.80.

LANGNER ALBRECHT, *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949—1963.* (Beitr. z. Katholizismusforschung, hg. v. A. Rauscher) (142.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 18.80.

LEHMANN KARL / RAFFELT ALBERT, *Rechenschaft des Glaubens.* Karl Rahner - Lesebuch. (522.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 48.—.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken.*

Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. XX/1978 (240 S., 46 Tafelbilder) Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1978. Kart. DM 30.—, S 240.—.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Benediktionale.* Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (456.) Herder, Freiburg 1978. Kunstleder DM 55.—, sfr 48.—, S 429.—.

MOLTMANN-WENDEL ELISABETH, *Frauenbefreiung.* Biblische und theologische Argumente. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beiträge) (202.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 24.50.

PFAMMATTER J. / FURGER F., *Theologische Berichte VII.* (208.) Benziger 1978. Kart. lam.

REIKERSTORFER JOHANN, *Anton Günther.* Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. (226.) Herold, Wien 1978. Kart. S 250.—, DM/sfr 36.—.

SAUER RALPH, *Mit Kindern Versöhnung feiern.* Religionspädagogische und liturgische Anregungen. (Pfeiffer-Werkbuch 143) (176.) München 1978. Ppb. DM 24.—.

SLADEK PAULUS, *Dreißig Jahre nach der Vertreibung.* Materialien aus einem Theologengespräch. (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 28) (100.) München 1978. Kart. DM 8.80.

STROLZ WALTER, *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung.* (250.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 37.50.

WALDENFELS HANS, *„. . . denn Ich bin bei Euch".* Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. (FS f. J. Glazik u. B. Willeke) (461.) Benziger, Zürich 1978. Ln.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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

H. legt Jer 25—52 in seiner gewohnten, angenehmen Art exegetisch vor. In der Einführung beschäftigt er sich mit den Voraussetzungen für das Strafgericht am Gottesvolk und mit dem damit verbundenen „Leidensweg des Gotteszeugen" (10), den man nur von der Eigenart des Offenbarungsgottes Israels her begreifen kann. Obwohl das Ziel des Autors ist, „Geistliche Schriftlesung", also Erbauung, zu schenken, gründen seine Erklärungen auf echt fachwissenschaftlicher Basis, worin auch literargeschichtliche, textgeschichtliche und textkritische Fragen eingestreut werden. Die zu einem fruchtbringenden Lesen notwendige geschichtstheologische Schau ist in so exzellenter Weise gegeben, daß auch der Uneingeweihte die hintergründigen Zusammenhänge zwischen göttlicher und menschlicher Aktivität verstehen und bewundern lernt. Das Jeremiabuch liest sich teilweise wie ein Roman — es hat ja auch zu romanhafter Darstellung angeregt und ist filmisch verlockend —, der auf transzendentale Wirklichkeiten aufmerksam machen will und die ganze Weisheit göttlicher Weltenlenkung und Vorsehung wie auch die Größe menschlicher Leidensbereitschaft für die Wahrheit und Erfüllung prophetischer Berufung bis in den Tod aufzeigt.

Es ist den „Geistlichen Lesern" seelenstärkend, zu erfahren, daß sich Jeremia zweimal ausdrücklich entscheiden mußte, ob er den Weg des geringeren Widerstandes gehen und seiner Sendung (halb) untreu werden sollte. Jer 24, 1—10 berichtet, daß Jeremia es leichter gehabt hätte, wäre er mit dem jungen König Jojachin bei der Wegführung mit nach Babel gegangen und dort als Heimkehrprophet aufgetreten. Aber Jeremia bleibt zurück beim Volke in Juda, dem er den Untergang zusagen muß. Das andere Mal war es, da der Kommandant der Leibwache Nebukadnezzars, Nebusaradan, den Propheten einlädt, nach dem Fall von Jerusalem (586) nach Babylon zu kommen und dort ein sorgenfreies Leben zu führen. Auch diesmal widersteht Jeremia der Verlockung und bleibt bei den Trümmern zurück bis zur Verschleppung nach Ägypten, wo er seine Sendung mit dem Blutzeugnis des Martyriums beschließt. Dankenswert ist, daß H. immer wieder auf die heimlichen Bezüge von der Vollendung des AT im NT hinweist und betont, daß hinter all dem Grauen der Vernichtung die unergründliche und schöpferische Liebe Jahwes waltet. „Sie läßt schon etwas von den neuen Lebensgesetzen ahnen, die hier im Verborgenen zu wirken beginnen (19). Man muß dem Autor und dem Verlag für diese Hilfe zur „Geistlichen Schriftlesung" recht sehr danken.

Linz *Max Hollnsteiner*

LABERGE LEO, *La Septante d'Isaïe* 28—33. Étude de tradition textuelle. (VI u. 130.) Selbstverlag Ottawa / Canada 1978. Kart. lam. $ 5.—.

Dieses Jesajastück gehört nach einer alten, aber nicht unpraktischen Einteilung des „Proto-Jesaja" (Buch der Sünden, Buch Emmanuel, Buch der Heiden, Buch Sion) zum Buch Sion. Die Kap. 28—33 sind eine Komposition mit stark eschatologischem Einschlag unter dem Blickpunkt des Endes von Jerusalem, über deren Komponenten und ihre Abgrenzung immer wieder neue Meinungen auftauchen, also ein richtiges Substrat für eine Dissertation oder Diskussion. Jes 28—33 verweisen in eine Zeit, da in Jerusalem rigoristischer Liturgismus und Atheismus in der Lebenspraxis friedlich koexistieren. Ein furchtbares Erwachen wird das Volk aus seinen Träumen reißen, wie grelle Farbenkleckse in einem Gemälde wech-

seln Bedrängnis, Traum, Rettung, Hoffnungslosigkeit und Heilsnähe miteinander ab. Daß hier Literarkritik und Textkritik ein willkommenes Arbeitsgebiet finden, ist klar. L. hat sich der Textkritik verschrieben, und man kann wohl sagen, seine Arbeit ist ein respektabler Beitrag zur Aufschließung des Jesajabuches. Daß er dabei sich auf auctores probati stützt (vgl. bes. J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias u. a. m.), hat ihm nicht geschadet. Mit wissenschaftlicher Bescheidung stellt der Autor (128) fest, daß seine Arbeit keine revolutionären Sensationen zutage gefördert hat, daß man aber aufgrund seiner Bemühungen manche Textkorrektur wohl rückgängig machen könne bzw. solle.

Das Studium dieses Buches wird naturgemäß nur für jene Leser interessant sein, die sich noch ein Stück hebräischer und griechischer Sprachkenntnisse über die Zeit der Unterbewertung der Altphilologie hinübergerettet sowie auch die Historia Orientis Antiqui und die Regeln der Textkritik nicht vergessen haben.

Linz *Max Hollnsteiner*

BEYERLIN WALTER, *„Wir sind wie Träumende".* Studien zum 126. Psalm. (SBS 89) (79.) KBW Stuttgart 1978. Kart. lam. DM 16.—.

Ps 126, von Duhm mit Recht „eines der schönsten Gedichte, wenn nicht das schönste des Psalters" genannt, birgt (wie die Orientierung S. 11—22 zeigt) eine Fülle von Problemen (zeitliches Verhältnis von V. 1—3/4—6, Frage der Übersetzung der Tempora, Gattung). Ausgehend vom Vergleich „wie Träumende" als Hauptproblem, versucht B. eine neue Lösung. Das als Parenthese zu verstehende „Wir sind wie Träumende" ist analog einem gottgewirkten prophetischen Traum glaubende Vorausnahme der Wiederherstellung Zions, die jetzt schon froh macht und bekennen läßt, „Jahwe handelt großartig an uns!" Die Ps 126, 1—3 so von der Gemeinde gläubig antizipierte Wiederherstellung läßt auch 126, 4—6 verstehen als Bitte um das Offenbarwerden dieser geglaubten Wirklichkeit in der alltäglichen Erfahrung, eine Konzeption, die sich von der sprachlichen Fassung her bestätigt (33—40).

Der Versuch einer Ortung des Psalmes in der Geschichte mit Hilfe der Motivuntersuchung (insbesondere 126, 2b: Beendigung des Spottes der Heiden; Bitte um Wiederherstellung) empfiehlt eine Herleitung aus der Exilszeit. Besonders beachtenswert neben der Deutung des Vergleiches in 126, 1b ist die Darstellung der Bezüge zur Heilsprophetie Joels (53—66), die im Ps modifiziert und weiterentwickelt wird. Von Joel als Voraussetzung einerseits und der Einordnung des Psalmes in die Exilszeit andererseits (vgl. allerdings S. 50: „nicht mit Zwangsläufigkeit" und das „es müsse" S. 59) kommt B. zu einer Bestätigung der „unorthodoxen" Ansetzung Joels zwischen 597 und 587 durch W. Rudolph und Kapelrud, vgl. neuestens auch Koch, Die Profeten I 173.

In der lesenswerten Studie entwickelt B. nicht nur eine originelle neue Lösung für die Einzelfragen von Ps 126, mit einem Impuls zur Weiterführung der Diskussion um die Ansetzung Joels, er läßt auch die theol. Bedeutung dieses schönen Gedichtes als Beispiel der Bewältigung der Krisen der Geschichte Israels klarer hervortreten: es bezeugt Sehnsucht und Gewißheit des Glaubens der Gemeinde, die im Leiden gereift, die Tränen als Saat des endgültigen Heiles verstehen kann und im Ansatz auch aus partikularistischer Enge herausstrebt.

Graz *Johannes Marböck*

HUBMANN FRANZ D., *Untersuchungen zu den Konfessionen.* Jer 11, 18—12, 6 und Jer 15, 10—21 (Forschung zur Bibel, 30) (395.) Echter, Würzburg 1978. Kart. DM 48.—.

In der Forschung am Buch Jeremia stellen sich mit neuer Aktualität die alten Fragen nach dem Bestand der echten Jeremiaworte, dem Zustandekommen des nicht jeremianischen Gutes und des überlieferten Buches als ganzen. Auch die sogenannten „Konfessionen" Jeremias gerieten neuerlich ins literarkritische Zwielicht. H. beschäftigt sich mit 2 dieser Konfessionen und setzt sich zum Ziel, die für jede weitere Interpretation grundlegenden Fragen text- und literarkritischer Art ausführlich zu behandeln (11f). Er bespricht von einer weit zurückgreifenden Forschungsgeschichte her die darin nicht gelösten Fragen neu und führt sie durch eine ineinandergreifende Anwendung der text- und literarkritischen und einer strukturalen Methode einer Lösung zu. Der Aufbau der Untersuchung gliedert sich in einen forschungsgeschichtlichen, einen textkritischen, einen literarkritischen und einen strukturanalytischen Teil. Von den erarbeiteten Zwischenergebnissen her werden die noch ungeklärten exegetischen Fragen erörtert und die kompositionelle bzw. redaktionelle Textgestaltung nachgezeichnet, wobei zu 11, 18—12, 6 noch die Komposition des weiteren Kontextes 11, 1—17 zur Sprache kommt (109—131). Eine Zusammenfassung beleuchtet auch die bibeltheologischen Konsequenzen der erarbeiteten Ergebnisse (309 bis 319). Es folgen Literaturverzeichnis (321 bis 328), Autorenregister (329—331) und ein Anhang zu den Doppelüberlieferungen des Jeremiabuches.

Die Arbeit erhält ihr besonderes Gepräge von der in der Lösung der Einzelfragen stets einbezogenen reichen Forschungsgeschichte, von der strengen Option des Autors für die Gestalt des MT, von der behutsamen, aber doch straffen Argumentationsweise und der Anwendung der von H. so genannten „strukturalen Methode". Es handelt sich dabei um eine die formalen

Strukturen und Stilelemente einer Texteinheit analysierende Vorgangsweise, die voraussetzt, daß „die strukturalen Übereinstimmungen mit inhaltlichen Hand in Hand gehen" (310). Der Autor vermag die Fruchtbarkeit dieser Methode anhand von oft überraschenden Lösungen zahlreicher Einzelprobleme überzeugend aufzuweisen, so z. B. bei der „crux" 11, 15, wo H. zu einer beachtenswerten neuen Sicht des Textes kommt (125—128).

H. weist nach, daß beide Konfessionen in der jetzigen Gestalt des MT gleich aufgebaut sind, nämlich aus einem je zweimal einsetzenden Dialog zwischen Jeremia und Jahwe bestehen, und daß beide Texte nur *kompositionelle* Einheiten sind, die mit Hilfe redaktioneller Erweiterungen aus ursprünglich selbständigen Einheiten zusammengearbeitet wurden. In Konfessio I ist demnach die seit VOLZ übliche Versumstellung von 12, 6 nach 11, 18 nicht berechtigt; vielmehr hat die Redaktion die beiden ursprünglichen Rîb-Einheiten (11, 18—20. 22f: zwischen Jeremia und seinen Gegnern; 12, 1—5: zwischen Jeremia und Jahwe) nach ihrem Verständnis von 12, 5 miteinander verbunden und dieses Verständnis durch die Anfügung von 12, 6 (und die Einfügung von 11, 21. 23b) ausdrücklich gemacht: es soll Jeremia in der Auseinandersetzung zwischen Jahwe und seinem Volk als der nicht nur vom Volk (stellvertretend dafür die „Männer von Anathot", mit Hinweis auf Dt 13, 2—6), sondern auch vom engsten Familienkreis angefeindete und verfolgte Prophet — der als solcher auf der Seite Jahwes steht und die Last seiner Sendung zu tragen hat — gezeichnet werden (165—175). Für Konfessio II ergibt sich, daß in den ursprünglichen Texteinheiten (15, 10—12. 15—19) nicht nur die „Krise eines Lebensmüden, sondern auch die eines Berufsmüden" (300) zur Sprache kommt, da sich als spezifischer Hintergrund der Klage V. 15—18 die Konkurrenz Jeremias mit seinen *prophetischen* Gegnern, den Heilspropheten, erweisen läßt (279f). Den roten Faden der Komposition der ganzen „Konfession" bildet die Darstellung der „sich steigernde(n) Berufskrise Jeremias, gekoppelt mit schärfer werdenden Zuchtmaßnahmen Jahwes" (301).

Ein Problemkomplex sei eigens hervorgehoben, dessen Erörterung der Arbeit besonderen Wert verleiht. Ausgehend von der Frage, ob 15, 13—14 als Doppelüberlieferung (DÜ) zu 17, 3—4 im gegebenen Kontext zu streichen oder an 17, 3—4 anzugleichen sei, untersucht der Autor ausführlich (217—244) die Vorkommen von innerjeremianischen DÜ und von DÜ zu anderen Büchern des AT und kommt zum Schluß, daß es sich bei solchen DÜ um eine öfters zu beobachtende Praxis der Wiederverwendung vorgegebener Texte handelt und daß diese jeweils sorgfältig in den Kontext eingearbeitet wurden, so daß 15, 13—14 nicht zu streichen oder von 17, 3—4 her zu korrigieren sei (244). Im Anhang werden diese DÜ auf 58 Textblättern (335—393) hebräisch und (gegebenenfalls) griechisch in synoptischer Darstellung wiedergegeben. Für jeden, der sich mit diesen Texten befassen will, eine überaus wertvolle Hilfe, führen sie der Jeremiaforschung das Problem der DÜ auch anschaulich vor Augen. Zu Recht weist H. darauf hin, daß dieser Fragenkomplex als *ganzer* mitbedacht werden muß, nicht nur, wenn es gilt, einzelne DÜ im Text zu beurteilen, sondern auch dann, wenn es um Lösungsversuche zur Entstehung des Jeremiabuches geht (244).

Die reichhaltige Dissertation (Innsbruck 1977) bietet neue methodische Anregungen sowie wertvolle Materialien und Ergebnisse für die Jeremiaexegese und erweist sich so als echte „Forschung zur Bibel".

Innsbruck *Josef Oesch*

SPIEGEL YORIK (Hg.), *Doppeldeutlich.* Tiefendimensionen biblischer Texte. (240.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 29.80.

Im I. Sammelband (Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, Kaiser, München 1972) kam die ältere Psychoanalyse mit ihrer Bibelinterpretation zu Worte. In diesem II. hat sich die Methodik vorwiegend zugunsten neuerer psychoanalytischer Methoden verschoben. Grundsätzlich ist nichts dagegen einzuwenden, daß biblische Texte auch psychoanalytisch durchleuchtet werden, umso weniger, wenn diese Arbeit parallel von einem Psychoanalytiker und einem psychoanalytisch vorgebildeten Theologen geleistet wird. Richtig eingesetzt und an ihrem Platz, kann die psychoanalytische Textinterpretation in der Tat in wertvoller Weise die kritisch-historische Bibelexegese ergänzen und vertiefen. Die Diskussion kann sich nur darauf erstrecken, inwieweit eine konkrete psychoanalytische Bibelinterpretation als gelungen bezeichnet werden kann. Dabei ist zu beachten, daß hier viele Interpretationen möglich sind, weil es viele methodische Zugänge und Teilinterpretationen gibt, die in ihrer Weise alle etwas Richtiges aufdecken, ohne je die ganze Wahrheit für sich beanspruchen zu können. Das Buch behandelt 4 atl (Gen 3; 32, 22—32; Ex 32, 15 bis 26 a; Ps 93) und 4 ntl Texte (Lk 9, 10—17; 15, 11—32; 18, 9—14; Gal 2, 19—20). Hier sei mit Rücksicht auf das Fach des Rez. nur eine Kurzbesprechung der atl Beiträge versucht.

3 der atl Texte gehören zur israelitischen Erzähltradition, einer immerhin zur Tradition israelitischer Kultpoesie. Gerne sähe man hier auch Beispiele der atl Prophetie und Weisheit vertreten.

Die Deutung von Gen 3 durch W. Kühnholz (35—43) ist umfassender als die durch G. Jork (44—55). Erstere sieht stärker die ganze „Sündenfallgeschichte" als Zurückweisung der menschlichen Sehnsucht nach dem vorge-

burtlichen Paradieseszustand durch das Über-Ich, die als Folge ein tiefes Schuldgefühl hinterläßt; letztere bezieht sich stärker auf die einzelnen Themen und Motive der Erzählung (die Erbsünde als Auflehnung gegen den eifersüchtigen, rachsüchtigen [Gott-]Vater, als Aneignung dessen, was diesem gehört, usw.). Gen 32, 22—32 ist für H. Harsch (79—91), der den Text transaktionsanalytisch angeht, ein Beispiel für die Vielfalt der Gottesbilder, in denen sich z. B. ein gestörtes Vaterverhältnis niederschlagen kann, das durch die Beschäftigung mit einem solchen Text ev. aufgearbeitet werden kann. R. Riess (92 bis 98) versteht die Erzählung vom Jakobskampf am Jabbok als Ausdruck der Reifung von der Angst vor dem Numinosen zum Vertrauen auf Gott.

Ex 32, 15—26 a: I. Neumann (123—133) zeigt in beeindruckender Weise, wie bedeutungsvoll auch für Erwachsene ein gestalttherapeutisches „Nachspielen" biblischer Texte im Sinne persönlicher Betroffenheit werden kann. G. A. Leutz (134—142) schildert, wie der Mensch durch solche Rollenspiele zu sich selbst und seinem Mitmenschen in eine neue Beziehung tritt.

Ps 93 wird von M. Arndt (189—200) individualpsychologisch oder ontogenetisch befragt: er ist ein Ausdruck früher Ambivalenzen, die bei der Ich-Konstitution auftreten, des Freiwerdens des Ichs vom Es. H. Schulz (201—211) hingegen deutet den Psalm kollektivistisch oder phylogenetisch: er „kann nur verstanden werden, wenn man Aspekte der Herrschaftsideologie religiöser und politischer Führungskreise als systemrelevante Dimensionen einer politischen Psychologie aristokratischer Machtträger berücksichtigt" (209).

Jede dieser Deutungen ist beeindruckend und in ihrer Art überzeugend. Eine Kritik fällt schwer. Sie würde auch nur exegetische Nebensächlichkeiten betreffen, wie, daß es unangemessen ist, Ps 93 als „Thronbesteigungspsalm" zu bezeichnen (H. Schulz). Der Nachdruck der Kritik müßte auf psychoanalytischem Gebiet liegen, wozu sich Rez. trotz vieler eigener Beschäftigung mit der Materie als zuwenig gerüstet bekennen muß. Er kann nur den Eindruck wiedergeben, den er selbst beim Studium des Buches hatte: daß hier ein neuer, erfolgversprechender Weg der Bibelinterpretation eingeschlagen wurde, den auch der kath. Theologe, nicht zuletzt der Praktiker, zur Kenntnis nehmen sollte, weil auf diesem Wege eine Versöhnung kritisch-historischer Exegese und Aneignung durch den Leser, der im Buch der Bücher zunächst Antwort auf seine Lebensfragen sucht, möglich zu werden scheint. In diesem Sinne sei das Buch wärmstens weiterempfohlen.

Passau *Günter Krinetzki*

KEARNS ROLLIN, *Vorfragen zur Christologie I.* Morphologische und Semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. (IV u. 207.), B. Mohr, Tübingen 1978. Kart., DM 48.—.

Hinter dem nicht gerade einladend klingenden Titel verbirgt sich das aufregende Problem, was der Hoheitstitel „Menschensohn" eigentlich bedeutet. Die Untersuchung geht in zwei Arbeitsschritten vor, die im Untertitel angesagt werden. Der I. Teil, „Morphologische Studie", dürfte im besonderen den Semitisten interessieren. Hier wird versucht, den ganzen aramäisch-syrischen Sprachraum abzutasten, um herauszufinden, in welchem Raum das Wort *brnš*, das gewöhnlich mit „Menschensohn" übersetzt wird, beheimatet war. *Ergebnis:* nicht im ost-, sondern im westaramäischen, also im syrischen Raum! Ferner wird gefragt, ob es sich überhaupt um ein ursprünglich semitisches Wort oder nicht vielmehr um ein Lehnwort aus einer nichtsemitischen Sprache handelt. Über das Ugaritische stößt K. auf eine nichtsemitische, vielleicht hurritische Wurzel vor. Das zweite Element *nš* käme nicht vom semitischen *'ānaš*, „Mensch", sondern vom vorsemitischen *unuššu*, das soviel wie „Lehen" bedeutet. Für die sprachliche Entwicklung werden zahlreiche überzeugende Beispiele gebracht.

Im II. Teil, „Semasiologische Studie", die auch für Nichtphilologen spannend zu lesen ist, wird der zeitgeschichtliche und kulturelle Hintergrund näher abgesteckt. Das Wort *brnš* ist im altorientalischen Lehenswesen beheimatet. Neben Privatgrund gab es das Königsland, das der König einem seiner Untertanen als Lehen übertragen konnte. *Unuššu* ist daher die „Pflichtleistung für eine Landzuteilung", ein *brnš* daher ein „Sohn", d. i. „ein Leistungspflichtiger auf Grund einer Landzuteilung", was unserem „Lehensmann" entspricht. Zugrunde liegt demnach die Vorstellung von Übertragung von Land und Vollmacht. Des Näheren kann man es mit „Königsvasall" oder „Königspächter" umschreiben; es kann sogar die Bedeutung von „Vasallen-König" annehmen. — Die Grundbedeutung von „Machtübertragung" läßt sich auch im späteren Sprachgebrauch in Palästina nachweisen, wo es etwa „Gutsherr", „Kapitaleigner" oder sogar „Gelehrter" heißen kann; denn der Gelehrte gibt empfangenes Lehrgut weiter und fungiert als „Lehr-Verwalter".

Für das Verständnis des NT dürfte der Abschnitt „Die Bedeutungsentwicklung in Palästina" (158 ff) besonders anregend wirken, wo nachgewiesen wird, daß *brnš* geradezu eine Entsprechung zu KYRIOS ist; sogar der römische Kaiser ist ein *brnš*, also ein „Herr". Somit hat sich die uralte Bedeutung „Herrschaftsempfänger" durch alle Jahrhunderte selbst in der talmudischen Literatur erhalten. Die Auflösung in *bar-'ānaš* = „Menschensohn" dagegen sei eine sekundäre Entwick-

lung. Vf. verzichtet darauf, seine Ergebnisse, die doch die Menschensohn-Frage in ein vollkommen neues Licht stellen, auf die Daniel-Vision oder auf das NT anzuwenden, da es sich in seiner Studie nur um „Vorfragen zur Christologie" handelt. Die Ausführungen zeigen aber schon, daß der „Menschensohn" nicht der „Irgendjemand" ist, sondern der von Gott mit der Aufrichtung des Reiches beauftragte und belehnte Kyrios.

Graz *Claus Schedl*

GRADWOHL ROLAND, *Die Worte aus dem Feuer.* Wie die Gebote das Leben erfüllen. (155.) Herder, Freiburg, ²1978. Kart. lam. DM 19.80.

Das Buch des Schweizer Rabbiners geht auf eine Reihe von Rundfunkansprachen und Aufsätzen im „Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz" zurück. In 32 kurzen Kap. stellt G. die Grundzüge der jüdischen Glaubens- und Lebenshaltung dar. Grundlage ist die Bibel, erhellt durch die jüdische Traditionsliteratur. Von einem gemäßigt konservativen Standpunkt aus und in schlichter, einfacher Sprache geht G. nicht nur an spezifisch jüdische Normen heran, wie etwa das Sabbatgebot, die Beschneidung oder die Speisegesetze, und erklärt ihre Sinnhaftigkeit auch für die Gegenwart; naturgemäß kommt er auch auf viele Themen zu sprechen, die wegen der gemeinsamen Bibel auch Christen direkt etwas zu sagen haben, während in den anderen Kap. der Christ eher den anderen verstehen lernen kann. Auch durchaus moderne Fragen, wie etwa die des Umweltschutzes, der Abwehr von Attentätern, der Wehrdienstverweigerung kommen auf biblischer Grundlage zur Sprache.

Das Büchlein ist zuerst als innerjüdische Anleitung zu einem tieferen Verständnis des eigenen Glaubens gemeint; gleichzeitig ist es aber auch geeignet, dem Christen einen besseren Zugang zur jüdischen Schwesterreligion zu öffnen, ihn aber auch zum Nachdenken über die eigenen biblischen Grundlagen anzuregen. So ist es nur zu begrüßen, daß gerade ein kath. Verlag dieses jüdische Buch mit einem Geleitwort des Neutestamentlers F. Mußner einer größeren Öffentlichkeit vorstellt. Gerade dadurch, daß das Buch nicht ursprünglich für Christen das Judentum darstellt, sondern von Juden für Juden ist, gewährt es einen umso authentischeren Einblick in das Wesen des Judentums.

Wien *Günter Stemberger*

LÉON-DUFOUR XAVIER (Hg.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft.* (XXVI u. 828.) Herder, Freiburg ²1967. Ln. DM 128.—.

Das von zahlreichen französischen Fachleuten erarbeitete und schon vor längerer Zeit in 2. Aufl. erschienene Wörterbuch soll nochmals vorgestellt werden (vgl. ThPQ 113/1965, 195). Die Bedeutung dieses bewährten Werkes braucht nicht mehr erwiesen zu werden; man kann sie nur unterstreichen. Nahezu 300 Stichwörter sind darin erfaßt und einzeln behandelt. Darunter befinden sich nicht nur alle wichtigen bibeltheologischen Begriffe, sondern auch Paragraphen zu Personen und Sachen, soweit sie bibeltheologisch relevant sind. Information historischer und archäologischer Art wurde aber bewußt nicht aufgenommen, da sie außerhalb der Zielsetzung dieses Werkes liegt. Die zum Verständnis der Hl. Schrift notwendigen grundsätzlichen Fragen biblischer Theologie und Literaturgeschichte sind aber knapp zusammengefaßt dem ganzen Werk vorangestellt (XI—XXV).

Im Hauptteil des Werkes werden bei jenen Stichwörtern, wo es notwendig oder sinnvoll ist, AT und NT getrennt besprochen und dazu die theol. Entfaltung des Begriffes im Laufe der Offenbarungsgeschichte sorgfältig aufgezeigt, ohne dabei die Ganzheit der biblischen Botschaft aus dem Auge zu verlieren. So erhält man eigentlich immer ein geschlossenes und harmonisches Bild. Verweise auf verwandte Begriffe, sowohl innerhalb wie auch am Ende jedes Artikels, ermöglichen ein weiteres Ausschöpfen der gebotenen Information. Geteilter Ansicht kann man sein, ob der absichtliche Verzicht auf Literaturangaben (VI, Anm. 1), wie sie sonst bei derartigen Werken üblich sind, günstig war. Auch hätte man die Benützung des sonst so wertvollen Nachschlagewerkes durch die Beigabe eines eigenen Verzeichnisses der behandelten Stichwörter bzw. eines Inhaltsverzeichnisses erleichtern können. So aber muß man das sehr ausführliche Personen- und Sachregister im Anhang benützen. Trotz dieser kleinen Mängel in der Ausführung steht unzweifelhaft fest, daß dieses Werk einem weiten Kreis von Benützern einen Zugang zur Bibel ermöglicht und Seelsorgern wie Katecheten wertvolle Dienste bei der Weitergabe der biblischen Botschaft erweist.

Graz *Franz Hubmann*

TRUMMER PETER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe.* (Beitr. z. bibl. Exeg. u. Theol. BET, Bd. 8) (279.) Lang, Frankfurt/M. 1978. Kart. DM/sfr 52.—.

In dieser Habilitationsschrift (Graz), die wesentlich von der Arbeit an den Pastoralbriefen von N. Brox und in manchen Methodenanwendungen von F. Mußner beeinflußt ist, wird konsequent die Pseudonymitätsthese der Pastoralbriefe durchgeführt und auf ihre historische und theol. Relevanz untersucht. Die vermutliche Pseudonymität der Pastoralbriefe wird mit den bekannten Argumenten dargestellt. Über die neueren Arbeiten zur Pseudepigraphie wird natürlich immer im Blick auf die Pastoralbriefe informiert. Die Eigenart dieser Pseudepigraphie mit der möglichen Pseudepigraphie der anderen Deuteropaulinen wird verglichen. Die Pastoralbriefe gelten also als literarische Paulustradition.

Wobei auch die Paulusanamnesen nicht nur „dekorativen", sondern lehrhaft-sachlichen Charakter haben. Als Paulustradition werden die Bereiche Rechtfertigung (hier sieht Tr. einen wesentlichen Dienst der Pastoralbriefe für die spätere Kirche: das zwar aktualisierte, aber tatsächliche Weiterreichen der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft an die spätere Theologie), Christologie, Ekklesiologie und Ethik dargestellt. Insgesamt gilt die Theologie der Pastoralbriefe von ihrer Veranlassung her als Kontroverse. Tr. hält es für das wesentliche Verdienst der Pastoralbriefe, daß Paulus für die spätere Kirche kanonische Bedeutung erlangen und im wesentlichen damit weiterwirken konnte.
Die interessante und kenntnisreiche Arbeit (über Details soll hier nicht verhandelt werden) verdient aufmerksames Mitdenken gerade jenes Theologen, der historisch und unter bewußter Beachtung des wesentlichen Elementes Tradition denkt. Systematische Theologie hat hier sicher zu lernen. Freilich darf nicht übersehen werden, daß die andere, primär von formalen Interessen geleitete strukturale Untersuchung der Pastoralbriefe durch die konsequente Verfechtung des historischen Standpunktes von Tr. nicht entwertet wird. Beide Möglichkeiten sind komplementär; der bewußt historische Standpunkt von Tr. bleibt zwar wohl begründet, aber immerhin Arbeitshypothese.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Maßstab des Glaubens.* Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. (255.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.—.

Die mit einer Ausnahme bisher unveröffentlichten Beiträge, die „aus aktuellen Vorträgen und Diskussionen hervorgegangen" sind (8), versuchen, zu heute lebhaft diskutierten Themen vom Standpunkt des Neutestamentlers informativ Hilfe zu geben. Dabei geht es um die Themen: Funktion der Exegese in Theologie und Kirche, Ursprung der Christologie und Einbindung der christologischen Erkenntnis von Jesus, dem Gottessohn, Einheit der Christen, Ursprung und Sinn des kirchlichen Amtes, Epheserbrief im heutigen Horizont, Geisterfahrung im Leben der Christen, Geheimnis des Bösen, Macht, Gewalt und Friede.
Es ist erfreulich, daß Sch. diese Beiträge einem breiteren Publikum vorlegt. In seiner so gut bekannten Art leistet er zuverlässige Information über den heutigen Problembewußtseinsstand, gibt nach der Zielrichtung dieses Bandes maßvoll Anmerkungen und gezielte Literaturhinweise zur weiteren Information. Gerade weil er bekanntlich einen effektiven Sinn für das Gespräch mit der (auch herkömmlichen) systematischen Theologie hat, wirkt er unprovokativ, nüchtern und verständniswerbend. Dieser Bd. ist nach meinem Urteil sehr gut geeignet, dem, der nicht gerade Fachmann in den einschlägigen Gebieten ist, zu einer verläßlichen Information über heute mögliche und vertretbare Standpunkte zu verhelfen.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

KODALLE KLAUS-M., *Unbehagen an Jesus.* Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie. (176.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. DM 22.—, sfr 19.—.

Vf., Prof. an der Evang. Theol. Fakultät Hamburg, referiert über die bekannten, zum Großteil bereits verhältnismäßig alten Versuche von Psychoanalytikern, sich im Rahmen der von S. Freud ausgehenden Religionskritik mit der Gestalt Jesu auseinanderzusetzen. Erwähnt werden S. Freud, Th. Reik, E. Jones, E. Fromm, W. Reich und andere. Daneben wird auf die diesbezüglichen Stellungnahmen von Theologen hingewiesen, die die psychoanalytischen Theoreme in ihre Jesusdeutung einzubeziehen versuchen (K. Niederwimmer, G. B. Sanders, R. L. Rubenstein, R. St. Lee, St. C. Neill). Eine knappe „Bilanz" beschließt die Darbietung.
Wie bekannt, gehen die hier vorgestellten Psychoanalytiker mit den Quellen zur Erfassung Jesu willkürlich und dilettantisch um. Tatsächlich werden in die Jesustradition (besser in die ausgewählten Züge der Jesustradition) die psychoanalytischen Theoreme projiziert. Mit diesem längst bekannten Resultat könnte man über den Tatbestand hinweggehen. Tatsächlich interessant sind die genannten Anwendungen aber, wenn man das Weiterwirken der Jesustradition in der jeweiligen Rezeptionsgeschichte der Kirche beachtet. Der Exeget kann heute in vielfacher Weise zeigen, wie der Jesusüberlieferung verfremdende und verfälschende Elemente im Deutungsprozeß hinzugetreten sind und kann sich sicher mit Nutzen der Vermutungen bzw. Resultate psychoanalytischer Bemühungen rezipierend bedienen. Wie von K. angedeutet, ergibt sich gerade aus dem Umgang mit den zum Teil aggressiv scharfen Vermutungen und Behauptungen der genannten Psychoanalytiker für den Theologen die unausweichliche Aufgabe, den korrekten Jesus zur Geltung zu bringen.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

KREMER JACOB, *Die Bibel lesen — aber wie?* Eine kleine Anleitung zum Verstehen der Hl. Schrift. (92.) KBW, Stuttgart ^{6}1978. Snolin DM 7.80.

K. legt die 6., völlig neu bearbeitete Aufl. seiner bekannten und verbreiteten Schrift vor. Er geht ausführlich auf die Probleme ein, die durch die neuere Bibelwissenschaft aufgeworfen wurden, da er der Meinung ist, daß „die neue Sicht der Bibel weitesten Kreisen immer noch eher ein Hindernis als eine Hilfe für das Lesen der Hl. Schrift zu sein scheint" (Vorwort). In der Einleitung wird

von der Bibel als dem Buch der Bücher, einem Buch „mit sieben Siegeln" und dem Buch für alle gesprochen. Dann bietet K. in 4 Kap. eine sachlich fundierte und gut verständliche Anleitung zum Verstehen und zum Umgang mit der Hl. Schrift, und zwar unter Auswertung der Lehren kirchlicher Tradition und der Ergebnisse neuerer Forschung.

1. Die neuere Bibelwissenschaft — eine Hilfe für das Lesen der Bibel: Hier wird aufgezeigt, welch wertvolle Hilfe die neuere Bibelwissenschaft für das heute unerläßliche kritische Lesen der Bibel anbietet. Dazu werden die Gründe für die kritische Sicht der Bibel dargelegt (Einfluß der Naturwissenschaft, neue Sicht der Welt und Geschichte, neue Perspektiven der Textwissenschaft), dann die Bibel als Gotteswort im Menschenwort behandelt (Inspiration, Irrtumslosigkeit, Wahrheit) und schließlich noch ein Überblick über die Geschichte der neueren Exegese gegeben.

2. Orientierung über wichtige Erkenntnisse der neueren Bibelwissenschaft: Hier werden die Themen Text und Verfasser, Sprache — Ausdrucksweise — Denkweise, zeit- und religionsgeschichtlicher Hintergrund behandelt.

3. Glaubwürdigkeit und Wahrheit der Evangelien: Diese den heutigen Bibelleser besonders bedrängenden Fragen werden zu beantworten versucht aus der schriftstellerischen Tätigkeit der Evangelisten, der Überlieferung von Jesu Taten und Worten in der Urkirche und der Darlegung von Jesu Leben, Wirken und Lehre.

4. Sieben Regeln für das Lesen der Bibel: Diese sind aus Worten des AT und NT sehr lebensnah zusammengestellt. Man kann dem Wunsch des Verf. nur zustimmen: „Möge das Büchlein auch in der neuen Fassung dazu beitragen, daß in unserer Zeit viele Menschen unserer Tage Zugang zur Bibel finden und dadurch hellhörig werden für Gott, der zu uns Menschen gesprochen hat und spricht" (Vorwort).

Linz *Siegfried Stahr*

KIRCHENGESCHICHTE

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.—.

1975 widmete das Stift Schlägl dem Bildhauer Johann Worath eine interessante Ausstellung. Nunmehr liegt über dessen Sohn Philipp Jakob, der unter dem Ordensnamen Siard von 1701 bis 1721 dem Kloster als Abt vorstand, eine eingehende Biographie vor.

Obwohl Siard an sich ein guter Priester war, war er auch ein Kind seiner Zeit. So führten seine Amtsgeschäfte als Grundherr, der barocke Lebensstil und das Wohnen in der Prälatur zu einer teilweisen „separatio" vom Konvent, was dessen wirksame Kontrolle verhinderte und auch durch umfangreiche Reformprogramme (37—41) nicht aufgewogen werden konnte. An positiven Leistungen werden u. a. die bauliche Tätigkeit und die Förderung der Marienverehrung gewürdigt. Reiches Material wird zur Wirtschaftsgeschichte des Klosters geboten, während die zugehörigen Pfarren eher dürftig behandelt werden.

Die gut lesbare und auf den Quellen basierende Darstellung lebt von den interessanten Details. Ich erwähne die Hinweise auf die Priesterkleidung (die Geistlichen konnten damals „nicht leichtlich von [den laicis] discernirt" werden; 46), die Ausführungen über die Bruderschaften (1720 gab es 750 Neuaufnahmen in die Rosenkranzbruderschaft; 48), die barocken Eßgewohnheiten des Konvents (44) usw.

Die Bebilderung — teilweise übernommen aus früheren Bänden der Reihe — hätte man durch Aufnahmen der unter Siard errichteten Bauten und Bauteile ergänzen können. Sehr zu begrüßen ist das sorgfältige Register von *I. Pichler*.

Man darf Schlägl zu seinen „Schriften" beglückwünschen, durch die Stück um Stück der Geschichte des Klosters aufgearbeitet wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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, S 227.—.

Der Untertitel macht aufmerksam, daß es sich nicht um eine theoretische Abhandlung über das im Haupttitel genannte schwierige Thema handelt, sondern vorwiegend um eine Dokumentation. Im Vorwort erfährt der Leser überdies, daß dieser Bd. eine Teilstudie zu einer geplanten umfangreichen Darstellung der umstrittenen Persönlichkeit des Bischofs Johann Baptist von Anzer SVD ist. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der 1. Teil bietet einen Überblick über die historische Entwicklung (und die politischen Verwicklungen) der deutschen Kath. Mission in Süd-Shantung im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus. Dieser Teil zeichnet sich durch übersichtlich gedrängte Darstellung, wörtlich zit. Texte aus wichtigen Dokumenten sowie sorgfältigen Nachweis der Belegstellen aus. Er bietet einen Einblick in die für den modernen Demokraten schwer verständliche Mentalität jener Zeit, dürfte aber doch auch zu ihrem Verständnis einiges bei-

tragen. Schon hier tritt die Gestalt Anzers stark in den Vordergrund. Aufschlußreich ist die Begründung, mit der der Generalsuperior SVD P. Gier im Jahre 1925 eine vollständige Biographie Anzers für nicht opportun hielt: „Vielleicht wird es zu einzelnen kurzen Veröffentlichungen aus Msgr. Anzers Leben kommen, zu einer vollständigen Vita wohl nie, teils wegen seiner Tätigkeit in politicis, teils weil auch manches andere verschwiegen werden muß" (77). Es ist den Patres SVD hoch anzurechnen, daß sie trotzdem im Interesse geschichtlicher Wahrhaftigkeit an der Vorbereitung dieser Vita arbeiten.

Der 2. Teil bringt 31 bisher größtenteils nicht veröffentlichte Dokumente zum Thema Süd-Shantung-Mission und deutsche Politik. Der Zentrumspolitiker Carl Bachem, der in dieser Sache eine bedeutende Rolle spielte, hat in seinem 9bd. Werk über die Geschichte der deutschen Zentrumspartei diesen ganzen Komplex mit einer kurzen Bemerkung ausgestaltet. „Die Geschichte der Chinaexpedition — aus Anlaß der Ermordung des deutschen Gesandten in Peking, Freiherr von Ketteler, die zu Beginn des Boxeraufstandes geschah, am 16. Juni 1900 — kann hier leider nicht erörtert werden..." (Bd. 6, 88). Das Eisen war vermutlich noch zu heiß. P. Rivinius nahm an, daß sich im Carl-Bachem-Nachlaß, der im Historischen Archiv der Stadt Köln aufbewahrt wird, einschlägige Unterlagen finden würden. Und er hatte recht. Die wichtigsten dieser Urkunden hat er nun hier veröffentlicht. Es handelt sich vorwiegend, aber nicht ausschließlich um Korrespondenz Bachems mit Mitgliedern der SVD. Als Dokument 8 ist auch die bedeutungsvolle Reichstagsrede Bachems vom 22. November 1900 im vollen Wortlaut wiedergegeben (109—124). Die Dokumente sind mit kurzen — teils formellen, teils inhaltlichen — Anmerkungen versehen. Wer sich mit der Geschichte Chinas, den europäisch-chinesischen Beziehungen oder der neueren Chinamission befaßt, für den ist das Werk eine reiche Fundgrube.

FLECKNER JOHANNES, *Thomas Kardinal Tien.* (Studia Inst. Missiol. SVD Nr. 16) (138 S., Faltkarte) Steyler-V., St. Augustin 1975. Kart. DM 21.60.

Als Pius XII. zu Weihnachten 1945 die Berufung des Bischofs von Tsingtao, Thomas (Damasus) Tien, in das Kardinalskollegium bekantgab, bedeutete das für die Weltpresse eine Sensation, für die Kirche einen mutigen Schritt der Sichtbarmachung ihrer Katholizität bis hinauf in das „Hl. Kollegium". War es doch der erste Chinese, ja überhaupt der erste „Farbige", dem diese Berufung zuteil wurde. Lebenslauf und Tätigkeit dieses Mannes sind daher für die Kirchengeschichte grundsätzlich von großem Interesse. Überdies fällt seine Lebenszeit (1890—1967) mit den gewaltigen Umwälzungen in China (Boxerwirren, Sturz des Kaisertums, japanische Invasion, Bürgerkrieg, Machtergreifung durch die Kommunisten) zusammen, mit Ereignissen, die auch die christlichen Missionen stark in Mitleidenschaft zogen. Da die wichtigsten Quellen für die Biographie, die bischöflichen Archive von Yangku, Tsingtao und Peking, den Hauptstädten der Wirksamkeit Tiens, nicht mehr zugänglich oder vielleicht überhaupt verloren sind, war es ein mutiger Entschluß, die Biographie dennoch in Angriff zu nehmen. Als Unterlagen standen F. die beiden Kurzbiographien des amerikanischen Sergeanten J. Maloof und des Prof. Fang Hao, eine knappe Selbstdarstellung des Kardinals sowie zeitgenössische Berichte in Zeitungen und Zeitschriften zur Verfügung. Eine wichtige Quelle bildeten die Aussagen von Personen, die mit Tien zusammengelebt und zusamengearbeitet hatten. Da diese Quelle mit dem Tode der Augen- und Ohrenzeugen allmählich versiegt, drohten die Chancen für eine gediegene Biographie langsam zu schwinden. F. ist es als Verdienst anzurechnen, daß er noch rechtzeitig zugegriffen hat. Trotz der erwähnten Schwierigkeit der Quellenlage ist es ein gutes Buch geworden. Die Persönlichkeit des Kardinals, sein vielseitiges Wirken, die Geschichte der kath. Kirche in China während 80 bewegter Jahre sind deutlich und eindrucksvoll dargestellt. Zwangsläufig (und für den Historiker willkommen) bilden die politischen Ereignisse in China den immer wieder durchscheinenden Hintergrund.

Wien *Anton Pinsker*

SCHOON SIMON / KREMERS HEINZ, *Nes Ammim.* Ein christliches Experiment in Israel (197.) Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1978. Kart. DM 10.—.

Nes Ammim, „Zeichen für die Völker", nennt sich nach Jes 11 eine christliche Siedlung in Galiläa. Jesaja versteht darunter ein Zweifaches: das Kommen des Messias, aber auch die Heimkehr Israels in sein Land. Der internationale Verein, der dieses christliche Dorf 1964 mit Zustimmung der israelischen Regierung gegründet hat, bekennt sich zu beidem: nicht nur der christliche Messias, sondern auch die Rückkehr der Juden nach Israel sind im Heilsplan Gottes vorgesehene Zeichen für die Völker. Die Gruppe von Nes Ammim, in der vor allem Holländer, Deutsche und Schweizer verschiedener protestantischer Kirchen tätig sind, bemüht sich also um die jüdisch-christliche Verständigung. Doch geht es dabei nicht nur — wie vielfach im jüdisch-christlichen Gespräch in Europa — um die Begegnung mit dem einzelnen Juden; vielmehr wird der jüdische Staat ausdrücklich bejaht (was nicht Kritiklosigkeit bedeutet). Darum wissend, daß der Bund Gottes mit Israel ewig währt, verzichtet Nes Ammim auf jede Form von Missionstätigkeit. Um auch nur den Anschein

davon zu vermeiden, nimmt das Dorf keine Judenchristen auf, ebenso natürlich auch keine Juden. Durch stillen Dienst an Israel sucht es Sühne für den christlichen Antisemitismus so langer Jahrhunderte zu leisten. Es möchte nicht nur zum wirtschaftlichen Aufbau des Landes beitragen — indem es derzeit vor allem die lange Erfahrung der Holländer mit der Blumenzucht an Israel weitergibt; es bemüht sich vor allem um ein Klima der Begegnung, das zu gegenseitigem Verstehen führt: nicht nur zwischen Juden und Christen, sondern auch zwischen Juden und den in Israel lebenden Arabern, Moslems wie Christen. Simon Schoon, seit 1974 Pfarrer in Nes Ammim, schildert in diesem Buch die Geschichte von Nes Ammim, die Anfangsschwierigkeiten und den Idealismus seiner Bewohner, die positiven wie die negativen Reaktionen der israelischen Umwelt. H. Kremers, Vorsitzender des deutschen Nes-Ammim-Vereins, hat die Darstellung um ein Kapitel über die Deutschen in Nes Ammim sowie eine Reihe von Dokumenten — ein Memorandum an die israelische Regierung sowie Grundsatzerklärungen des Vereins — ergänzt. So zeugt das Büchlein von den konkreten Möglichkeiten christlich-jüdischer Verständigung und verdient zahlreiche Leser.

Wien *Günter Stemberger*

JEDIN HUBERT, *Kleine Konziliengeschichte* (theologisches seminar) (185.) Herder, Freiburg ^{3}1978. Kart. lam. DM 15.80.

Vor 20 Jahren, am 25. Jäner 1959, kündigte Johannes XXIII. völlig überraschend die Einberufung eines allgemeinen Konzils an. Noch im gleichen Jahr brachte J. seine anregend geschriebene „Kleine Konziliengeschichte" heraus, die sich bald als großer Wurf und als unentbehrliches Hilfsmittel für Lehrende und Studierende erwies. Nunmehr liegt eine Neuausgabe der 8. Auflage vor. Im wesentlichen handelt es sich um einen Nachdruck der Erstauflage, doch wurden mehrere Druckfehler und auch sachliche Versehen korrigiert. Neu hinzugefügt wurden ein umfangreicher Bericht über das Vaticanum II (127—175) sowie wertvolle „Quellen- und Literaturhinweise" (176—181). Sie machen das bewährte Nachschlagewerk, das vor allem in die Hand jedes Theologiestudenten gehört, noch nützlicher.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MAGYAR ARNOLD, *Güssing.* Ein Beitrag zur Kultur- und Religionsgeschichte des Südburgenlandes bis zur Gegenreformation. (174.) Selbstverlag des Franziskanerklosters Graz, Graz 1976. Kart. lam. S 120.—.

Diese Studie, die auf den Forschungen von P. Gratian Leser († 1949) aufbaut und sozusagen den 1. Teil eines Heimatbuches von Güssing darstellt, beginnt zwar mit der Ur- und Vorgeschichte, legt aber den Schwerpunkt auf die Zeit der Reformation und Gegenreformation. Es ist das gewohnte Auf und Ab, das wir aus der allgemeinen Kirchengeschichte kennen: Verfall, Reformation und Reform stehen dicht nebeneinander und wirken sich innerhalb weniger Generationen oft in ein und derselben Familie aus. Ja ein und dieselbe Persönlichkeit (wie Adam Batthyány) kann nicht einfach mit einem einzigen Schlagwort etikettiert werden.

Als heimatkundlicher Beitrag ist das Heft willkommen. In der Darstellung ist allerdings eine apologetisch-kontroverstheologische Tendenz erkennbar, die weder der Historie noch der Ökumene förderlich ist. Auch wird der Auseinandersetzung mit anderen Autoren m. E. zuviel Raum gewidmet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RAHNER K. / IMHOF P. / LOOSE H. N., *Ignatius von Loyola.* (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 29.50.

Das Gedenkjahr 1956 zur 400. Wiederkehr des Todestages des hl. Ignatius von Loyola war gekennzeichnet durch einige hervorragende Publikationen über den Gründer des Jesuitenordens; dazu stellen Neuauflagen älterer Schriften diesen Heiligen immer von neuem vor. Die Reihe wird jetzt ergänzt durch eine Bildbiographie, die den Vorgängern in nichts nachsteht. Wer war dieser spanische Edelmann und Offizier Ignatius von Loyola, was waren seine persönlichen Ziele, was sind die Ziele des von ihm gegründeten Ordens, woher stammt die Strahlkraft dieses Mannes und seiner Gefolgsleute? Auf solche Fragen gibt zunächst K. Rahner, selbst tief verwurzelt in der Spiritualität des Ordensgründers, Antworten in seinem gehaltvollen Essay „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute". R. zeigt darin die unmittelbare Gotteserfahrung des Ignatius auf und schildert seinen besonderen Weg der Nachfolge Jesu. Daraus wird die Religiosität dieses Mannes deutlich spürbar und ebenso seine kämpferische und kritische Kirchlichkeit sichtbar. R. betont zwar, daß es sich um seine private, subjektive Meinung handle; seine Ausführungen zeigen aber doch überzeugend auf, was Ignatius der Welt von heute zu sagen hat. P. Imhof, ebenfalls Jesuit, ergänzt diese großartige Wesensschau durch eine „Historische Einführung" und Übersicht über die Lebensstationen des heiligen Ignatius; diese ist mit 42 Stichen aus einer Vita des Heiligen, die zu seiner Seligsprechung 1609 erschien, illustriert. Die 52 Farbbilder zum Abschnitt „Ignatius von Loyola und seine Welt" sind eigens von H. N. Loose aufgenommen worden. Ein Bildregister am Schluß des Bd. bringt einen Überblick und kurze Erklärungen zu den Illustrationen des Buches, ein Literaturverzeichnis legt die Quellen und die wichtigste Literatur vor.

Dieses prächtige Werk stellt eine Bereiche-

rung der eigenen Bibliothek dar und ist auch ein schönes Geschenk für andere.
Linz *Peter Gradauer*

ANGERER JOACHIM F. u. a., *Die Anfänge des Klosters Kremsmünster.* (Erg.-Bd. z. d. Mitteil. d. OÖ. Landesarchivs, 2) (198.) Linz 1978. Kart. lam.

Neben den Anfängen des Stiftes erhellt diese Publikation auch die Zeithintergründe. *J. Angerer* weist darauf hin, daß bei Gründung des Klosters (777) die Regula Benedicti noch nicht monopolisiert war, mithin auch in Kremsmünster noch mit einer Mischobservanz zu rechnen ist. *F. Prinz* wiederholt (unter Beibringung neuer Überlegungen) seine These von der „Zweiteilung" Bayerns in einen frankophilen Westen und einen agilolfingischen Osten, eine Ansicht, die auch in *W. Störmers* Beitrag über den Adel der damaligen Zeit eine gewisse Stütze findet. *H. Wolfram* unternimmt es, die Gründungsurkunde des Stiftes neu zu edieren und zu interpretieren; ein interessanter Exkurs gilt der Slawenfrage. *E. Zöllner* vertritt (unter Rückgriff auf frühere Arbeiten) abermals die Auffassung der vorwiegend burgundischen Abstammung der Agilolfinger, ohne zu leugnen, daß von diesem Geschlecht auch zu den Franken und Langobarden wichtige Verbindungsstränge führen.
K. Holter beschäftigt sich mit den Kunstschätzen der Gründungszeit. Er sieht Tassilokelch und Codex Millenarius Maior als agilolfingisch, Tassiloleuchter und Codex Millenarius Minor jedoch als spätkarolingisch an. Wenn ich den interessanten Aufsatz richtig gelesen habe, dokumentieren diese Kunstschätze (neben der Bestätigungsurkunde Karls d. Gr. von 791) die rechtzeitige Hinwendung des Stiftes zum neuen Machthaber. *P. Classen* umreißt die politischen Machtfaktoren der Zeit und kommt zum Ergebnis, daß Tassilo erst 787 Vassall der Franken wurde, ein Jahr vor seinem Sturz. Voraus gingen 30 Jahre relative Unabhängigkeit, die das Abseitsstehen des Herzogs von den Unternehmen Karls d. Gr. erklären. Im abschließenden Aufsatz faßt *W. Laske* den derzeitigen Stand der Forschung über die „Mönchung" Tassilos zusammen. Man ist dankbar, daß die anläßlich des 1200jährigen Stiftjubiläums gehaltenen Vorträge, die schon damals ein lebhaftes Echo fanden, nunmehr gedruckt vorliegen und so die weitere Forschung befruchten können.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

GROOTE GERT, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna.* (Reihe: Gotteserfahrung und Weg in die Welt) (283.) Walter, Olten 1978. Ln. DM 29.50, sfr 27.—.

Die Devotio moderna ist eine der markantesten Bewegungen des späten Mittelalters, die nicht nur die Theologie (Gabriel Biel), sondern auch die Philosophie (Nikolaus von Kues) nachhaltig beeinflußt und in ihrem verbreitesten Werk („Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen) das spirituelle Leben bis in unsere Tage geprägt hat. Hier werden in einer sehr ansprechenden Auswahl einige der wichtigsten Texte dieser Bewegung dem heutigen Menschen als Wegweisung geistlichen Lebens angeboten: Geert Groote, „Beschlüsse und Vorsätze, nicht Gelübde" (sein geistliches Programm aufgrund seiner Bekehrung), der „Tractatulus devotus" des Florentius Radewijns, die beiden ersten Bücher der „Imitatio Christi" und schließlich die Epistel vom Leben und Leiden unseres Herrn von Johannes Vos van Heusden und Johannes Busch. Daß der Hg. evang. Theologe ist, macht die gemeinverständliche Einführung deutlich, wenn er die Bewegung der „Devoten" in die Linie vorreformatorischer Kirchenkritik stellt. Diese Kirchenkritik ist gepaart mit einer Verinnerlichung, aber auch Reglementierung des religiösen Lebens, die aber nicht auf den Klosterbereich beschränkt bleibt, sondern (in dem ursprünglichen Vorhaben zumindest) eine stark pädagogische Komponente zeigt, wie sie in den Schulen der Fraterherren, in der Windesheimer Chorherrenkongregation und in den Tendenzen an der Universität Heidelberg zu Zeiten eines Gabriel Biel spürbar werden.
Daß die Devotio moderna dabei auch ein bedeutendes theol. Interesse beanspruchen kann, wird aus der vorliegenden Auswahl und seiner Einführung (durch die Zielsetzung bedingt) nur sehr unterschwellig deutlich. Sie zeigt nämlich nicht nur die Ablehnung des spätscholastischen Theologiebetriebs, sondern ebensosehr ihren Einfluß in einer strengen Theozentrik des Denkens, wie sie bereits in der Rechtfertigungslehre seit Duns Scotus und Ockham vorherrschend war. Angesichts dieser Theozentrik verringert sich naturgemäß der Stellenwert der institutionellen Kirche zugunsten der personalen Gottesbeziehung, die aber die Devotio moderna gerade wieder in Institutionen und Regeln zu fassen versucht.
Damit ist diese Auswahl spiritueller Texte auch für den heutigen, in der Spannung zwischen persönlichem Gottsuchen und Kirchlichkeit stehenden Christen ein wertvoller Beitrag, Möglichkeiten und Grenzen eines Modells spirituellen Lebens zu erkennen.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

HAMMER KARL, *Weltmission und Kolonialismus.* Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. (349.) Kösel, München 1978. Ppb. DM 55.—.

Die Studie gliedert sich in drei Hauptteile: 1. Die verschiedenen Sendungsideen und -kräfte des 19. Jh.; 2. Konzeptionen und Entwicklungen der Mission vor dem Zeitalter des Imperialismus; 3. der europäische koloniale Imperialismus und Expansionismus

nach 1870. Im 1. Teil werden als solche verschiedenen aber miteinander und auch gegeneinander wirkenden Sendungsideen und -kräfte die folgenden analysiert: Nationalismus, Imperialismus, Philanthropie und Antisklaverei-Bewegung, die Entdeckungswissenschaften, Kolonialismus und die Missionen. Dabei wird der Untersuchung der Begegnung und Konfrontation dieser verschiedenen europäischen Sendungen im 19. Jh. ein weiter Raum gewidmet. Der 2. Teil dient dazu zu zeigen, wie dieses Mit- und Gegeneinander der angeführten Sendungsbestrebungen in ihren Ursprüngen viel weiter zurückreichten. Der 3. Teil zeigt dann gleichsam die volle Ausgestaltung und Auswirkung des neuzeitlichen europäisch-kolonialen Imperialismus und Expansionismus, die geradezu naturnotwendig den 1. Weltkrieg herbeiführten. Man sieht dabei auch, wie etwa die Wahnvorstellungen Hitlers und des Nationalsozialismus bereits lange vor dem 1. Weltkrieg Gemeingut von Persönlichkeiten waren, denen man eine solche irregeleitete Denkweise von vornherein nicht zurechnen würde. Offenbar haben Sendungsideen oft die Tendenz, bei passender Gelegenheit den Krieg mehr oder minder als „Kreuzzug" zu benutzen und damit die edle Idee und Absicht der menschheitsbeglückenden Freiheit erst einmal in ihr Gegenteil zu verkehren.
Diese Studie gibt auch für unsere jetzige Zeit zu denken, und man würde hoffen, daß ihre Lektüre dazu beitragen kann, aus den Fehlern der Vergangenheit für die Probleme der Jetztzeit zu lernen.

Wien *Anton Vorbichler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

In kirchlichen und theologischen Disputen werden die Themen von Religionskritik, Krise der Religion und allgemeiner Religionslosigkeit zur Zeit heftig ventiliert. Dies zu tun ist eine wichtige Aufgabe; es ist aber auch ein gefährliches Unterfangen, wenn man darauf verzichtet, das eigene Selbstverständnis abzuklären. Die Fragen „Was ist Religion?" und „In welchem Sinn ist das Christentum als Religion zu verstehen?" sind gewiß noch diskutabel. A. macht sich mit denkerischer Akribie daran, zu klären, was denn Ursprung und Wesen der Religion sind. Solche Fragestellung wagt sich an „Jahrhundertprobleme" heran, an Fragen, die so alt sind wie die Menschheit, möglicherweise auch gleicherweise bedrängend. Die Grundvoraussetzung (und damit auch das wesentliche Implikat der Fragestellung, das die Antwort schon weitgehend mitprägt) ist also der fragende Mensch. Und für A. ergibt sich damit der notwendige Konnex: Wo der Mensch nach Zusammenhängen und Gründen fragt, steht er an der Wurzel von Religion.
Die Einleitung tastet sich an die Fragestellung heran: Bisweilen streng distinguierend (ohne daß die Notwendigkeit der Distinktion freilich immer klar wird), bisweilen antizipierend, was deutlich zu machen Gegenstand der Untersuchung ist. Die Hypothese heißt, daß „Religion unlösbar zum Menschen gehört" (10). Die im Fortgang der Untersuchung vorgebrachten Argumente sind von Fachexperten (Religionswissenschaftern) zu testen. Verschiedenste Ansätze zur Frage werden angesprochen, z. B.: Religion als Produkt der Angst, d. h. als Absicherungsbedürfnis; Religion als Instanz der Sittlichkeit („Sittlichkeit ist eine der stärksten Wurzeln, aus denen Religion erwächst, und umgekehrt ein starker, wenn nicht der stärkste Halt für organisierte Religion", 31). Erkenntnis- und Sinnbedürfnis sind mit als Ursprungsmotive von Religion ausgewiesen. Was A. über „Sinn und Religion" darlegt, ist wohl nicht als dem neuesten Stand der Sinndiskussion entsprechend anzusehen; das „Begrenzungserlebnis" der Menschheit ist gewiß ein Träger des Sinnbedürfnisses; daraus aber folgenden Schluß zu ziehen, erscheint nicht gerechtfertigt: „Jede Religion lebt davon, daß der Glaubende sich als außer Stande erlebt, sich und die Welt zu billigen, geschweige denn, sie anzunehmen und zu verstehen". Was ergibt sich aus dieser Konzeption für eine Konsequenz für das Verständnis vom Wesen der Religion?
Zunächst wird im 2. Teil wieder phänomenologisch aufgewiesen und umschrieben, was zur Religion gehört: die Aufgaben, die Religion zu leisten hat (57f); damit indirekt die Ausdrucksformen, die zur Religion gehören (49ff), ebenso die „möglichen Versagen" von Religion (63ff). Spätestens hier wird deutlich, daß es gefährlich ist, von der Religion (im Singular) abzuhandeln, ohne eine Klärung über die konkreten und geschichtlichen Phänomene der Religionen zu geben. Da bisweilen auf christliche und kirchliche Selbstdarstellung kurzgeschlossen wird, tut sich die Frage nach dem Spezifisch-Religiösen am Christentum auf. Leider gibt es hierzu keine klärende Bestimmung; das Erkenntnisinteresse des Vfs. bleibt dominierend: aufzuweisen, daß Religion — auch heute noch — wesentlich zum Menschen gehöre. Die zusammenfassenden Versuche, einen „Begriff von Religion" zu geben (89 bis 108), bleiben (beabsichtigt?) unbestimmt. Ein Ansatz zur modernen Fragestellung findet sich auf den Seiten 67—78: hier wird über „Religion und Macht" nachgedacht. Der Satz, mit dem in die Diskussion eingestiegen wird, ist bestimmend, gewiß auch schon mitentscheidend dafür, wie das Problem gelöst wird: „Religion ist eine Weise des Lebens, und Leben ist eine Weise der Machtentfaltung. Also ist Religion ebenfalls eine Weise

der Machtentfaltung" (67). Diese Aussage müßte gerade von einer christlich motivierten Betrachtungsweise her kritisch angegangen werden. Diese theol. Diskussion über Religion (z. B. bei Karl Barth) wird aber leider nicht einmal angetippt; ebensowenig auch die radikale religionskritische Betrachtungsweise, wie sie zur Mitte des letzten Jh. statuiert wurde und wie sie seither noch immer nicht voll aufgearbeitet ist. Gewiß setzt sich A. mit vielen Thesen anderer Denker auseinander (mehrmals z. B. mit R. Augsteins „Jesus Menschensohn" [1972], dem in unserer Frage ja nur journalistische Kompetenz nachweisbar ist!). Die eigentliche Herausforderung, wie sie von L. Feuerbach in den entsprechenden Anfragen an das „Wesen des Christentums" und an das „Wesen der Religion" formuliert wurden, wird vom A. ignoriert; man muß sagen: zum Schaden dieser so bemühten Arbeit! A. will nachweisen, daß es „ohne Religion wohl kein rechtes Menschsein" geben kann (10) — oder man täuscht sich über das „Wesen der Religion". Die Annahme, daß überall dort Religion sei, wo Menschsein reflexiv in Erscheinung tritt, ist denn doch zu weit (vgl. die „Umschreibungen" 109), und führt letztlich an der modernen Problemstellung vorbei. Die Frage, wie weit die traditionellen Religionen in ihrer Erscheinungs- und Wirkweise positiv oder aber auch negativ (d. h. den Menschen entfremdend) waren und sind, wird mit diesem Instrumentar kaum in den Griff zu bekommen sein. A. spürt (im kurzen Nachwort) selber das Dilemma. Er schreibt: „Wenn man versucht, etwas über Religion zu sagen, ist es so, wie wenn einer mit Boxhandschuhen an den Händen eine feine Seidenstickerei machen will" (111). Das Problem der Religion ist also so spezifisch, daß es gerade in seiner Aktualität immer auch radikal, d. h. (im Marxschen Sinn) an die Wurzel gehend aufgearbeitet werden muß. Wenn man sich aber an das Phänomen der Religion(en) heranwagt, wenn man sich diesem „Jahrhundertproblem" stellt, ist es zuvörderst eine Methodenfrage, wie man an die Arbeit geht. Und so bleibt nur noch zu fragen: Haben wir es als Christen nötig, Boxhandschuhe anzuziehen, wenn uns die „religiöse Krise" anficht?

Salzburg *Ferdinand Reisinger*

SIEGMUND GEORG, *Der Kampf um Gott.* Zugleich eine Geschichte des Atheismus. (514.) 3., erw. Aufl. Berger, Buxheim/Allgäu 1976. Ppb.

In der Formulierung des Titels steckt der Aufweis des kompendienhaften Anliegens wie auch die Problematik dieses Buches: „Der Kampf um Gott — zugleich eine Geschichte des Atheismus". Beginnen wir beim 2. Teil: Es wird mit viel philosophischem Detailwissen die Geschichte durchwandert: Von den antiken Mythen über den Gott der Offenbarung und seine Herausforderung durch die Götter seiner Zeit zum Gottesglauben des Mittelalters. Mit der Neuzeit setzt der eigentliche Angriff auf Gott an: „Methaphysische Revolte" und „Kants tragische Wirkung"; Feuerbach und Marx treten nur am Rande auf, dafür kommen dann (nach umfassenden Darlegungen über Nietzsche) über 100 Seiten zum „Atheismus in Rußland".

S. hat gewiß in jahrzehntelanger Arbeit sein ganzes Engagement in die Beschäftigung mit der Frage um Gott gelegt, 1956 erstmals sein Kompendium herausgegeben und nun, in „dritter, verbesserter und stark erweiterter Auflage" neuerlich vorgelegt. In der Grundtendenz hat sich wohl nichts geändert. Und so wird gerade nicht sichtbar, was sich innertheologisch und innerkirchlich im Verhältnis zum Atheismus gewandelt hat. Man kann wohl sagen, daß die Gottesfrage keine andere geworden ist; aber der Zugang zur Thematik hat sich geändert, er ist „gläubigdemütiger" geworden. Der Titel der Schrift „Kampf um Gott" entspringt gläubiger Begeisterung; aber er macht heutzutage auch stutzig; es stellt sich unmittelbar die Frage: Was ist das für ein Gott, um den man kämpfen muß? Man ist sogleich an Kreuzzugsmentalität erinnert: daß Gott den Anspruch stellt, man müsse um ihn und für seine Sache kämpfen. Aber ist nicht aller Kampf um Gott ein menschlicher Kampf und damit letztlich ein Bemühen um einen neuen menschlichen Gott? Gott erkämpfen zu wollen, ist vielleicht ein ebenso prometheischer Gedanke, wie er hier den Atheisten grundsätzlich vorgeworfen wird! Worum es tatsächlich zu kämpfen geht? Um einen Gott entsprechenden Glauben, um eine adäquate Rede von Gott, wohl aber nicht um Gott selber! „Gott kommt von Gott" — so heißt einer der Grundsätze eines Standardwerks zur Gottesfrage aus unseren Tagen (E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977); und sein Vf. formuliert sogar provokant: „Die Sorge um Gott hat sich der Glaube verboten sein zu lassen" (ebda 505).

Damit ist das Anliegen Siegmunds nicht desavouiert; der Atheismus zählt zu den „ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit" und ist „aufs sorgfältigste (zu) prüfen" (Pastoralkonst. Nr. 19). In der Frage der Methoden der Konfrontation hat sich allerdings einiges geändert. Um eine grundsätzliche Arbeit zu dieser Thematik zu zitieren: „In der Gegenwart läßt sich nicht nur keine einheitliche Front gegenüber dem Atheismus feststellen, sondern überdies der Verzicht auf die Polemik mit einer Vielzahl von Einzelargumenten. Die neue Form der Auseinandersetzung ist wesentlich durch eine dialogische Einstellung bedingt." (J. Figl, Atheismus als theologisches Problem, Mainz 1977, 268.)

Aber es gibt auch noch Kämpfer vom alten Schlag!

Salzburg *Ferdinand Reisinger*

REIKERSTORFER JOHANN (Hg.), *Zeit des Geistes.* Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche (148.) Dom-Verlag, Wien 1977. Brosch. S 165.—.

Diese Ringvorlesung an der Phil.-theol. Hochschule St. Pölten 1976/77 ist eine fundamentale Ekklesiologie auf der Höhe des gegenwärtigen Problembewußtseins. Dabei erweisen sich die hauseigenen Referate den auswärtigen als durchaus ebenbürtig. Es sei versucht, den roten Faden aufzuzeigen. Das Fundament legt umfassend *J. Reikerstorfer* (Kirche als Gemeinde im „Geiste"). Er setzt bei der Eigenart des Menschen an, sich selbst aufgegeben zu sein. Die Möglichkeiten des Menschseins kommen ihm von der Geschichte als dem Erfahrungshorizont zu, zu dem auch Religion und darin das Christentum gehört. Dessen Sinnanspruch bringen uns aporetische Grenzerfahrungen nahe. Nur Gott durch sich selber, als Liebe, wäre die Versöhnung. Um radikale Aufhebung der Aporie zu sein, müßte sich diese Selbstoffenbarung Gottes an die Geschichtlichkeit des Menschen binden, so zwar, daß auch ihre Bezeugung in der Welt und der durch sie erweckte Glaube Ereignis der Selbstoffenbarkeit Gottes bleibt. Sie geschieht in konkreter Bestimmtheit so, daß Gott in seinem Heiligen Geist den Sohn in der Geschichte bezeugt. Solche Bezeugung erwirkt Glaubensgemeinde: „Gott selbst läßt sich in solcher ‚Form' als Gott siegreicher Liebe der Menschheit offenbar sein" (83). — Um diese Mitte lassen sich die übrigen Beiträge mühelos anordnen. Das Ursprungsverhältnis Jesus — Kirche bedenkt *K. Rahner* (Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu); die höchst inadäquate „Stiftung" versteht er als „Herkünftigkeit" vom Gekreuzigten und Auferstandenen. Kirche ist das Moment seiner eschatologischen Bleibendheit. Ihr „göttliches" Verfassungsrecht ist dem Anfang konformes, irreversibles, werdendes und werden-könnendes Recht. — *J. Kremer* (Jesus und die Kirche) beleuchtet dasselbe Verhältnis biblisch historisch-kritisch; er berichtet über den Stand der Diskussion um die Petrusverheißung Mt 16. Zum geschichtlichen Jesus gehören Tod und Auferstehung und deshalb auch Kirche, die im Laufe der apostolischen Zeit ihre Form und Gestalt gefunden hat. Die Sammlung Israels ist das ursprüngliche Anliegen Jesu; in der Kirche ist sie Wirklichkeit geworden. — Die Konzilsaussage „Kirche als Heilssakrament" hat sich, so *J. Ratzinger*, verglichen mit „Volk Gottes", nicht durchgesetzt. Zugrunde liegt die gemeinschaftliche Sicht des Christlichen: Kirche als Communio Gottes mit den Menschen in Christus und untereinander. Kirche ist also beständige Einladung zum Weltfrieden; die Liebe ist auszulegen in bruderschaftlichen Strukturen; Zellen der Bruderschaft sind von der Eucharistie her aufzubauen. — In einer intensiven Studie beschäftigt sich *G. Fahrnberger* mit dem „Recht" in der Kirche. Entgegen allem Antijuridismus einer „reinen Geistkirche" ist das Recht in der Kirche ein Teil ihres Selbstvollzuges, ein in der Substanz religiöser, in das Ganze des Mysteriums Kirche eingewurzelter Ausdruck ihrer gnadenhaften Wirklichkeit; denn das gesellschaftliche Gefüge dient dem Geist Christi. Gottes Menschwerdung bedeutet Annehmen der menschlichen Natur in allen Dimensionen. — Der geschichtlichen Bestimmtheit aller Beiträge entspricht erst recht *F. Schragl* (Das Selbstverständnis der Kirche im geschichtlichen Wandel). Eine Fülle von Details rankt sich um entscheidende Wendepunkte; es sind dies der Übergang von der apostolischen zur frühchristlichen Kirche, die Reformbewegung des 11./12. Jh. und die letzten hundert Jahre. Da sich Kirche mit ihrem göttlichen Mysterium in menschlicher Geschichte ereignet, ergibt sich ein wechselndes Selbstverständnis. — *A. K. Wucherer-Huldenfeld* stellt „Vorüberlegungen zur Begegnung von Kirche und Weltreligionen heute" an. Er stellt die prekäre Auffassung des Christentums als sich selbst absolut setzende Religion durch Orientierung an der Urkirche richtig: Absolut ist die sich mitteilende Liebe Gottes; die Kirche ist deren adäquateste Zeichengestalt, absolut also nur in einem abgeleiteten Sinn. Das Konkurrenzdenken ist durch das Schema Verheißung — Erfüllung zu ersetzen.

Linz *Johannes Singer*

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.—.

Die Modernismusforschung blüht auf. Und das mit Recht. Denn dieses „Sammelbecken aller Häresien" (Pascendi) erweist sich immer mehr als ein vielfach noch ungehobenes Potential theologischer Erneuerung und kirchlichen *Aggiornamentos.* Dies wird durch die hier zu besprechende Diss. N.s bestätigt, die gerade das theologische Denken jenes Mannes untersucht, der als „Laienbischof" und „Verbindungsoffizier" der Modernisten verdächtigt (ohne jemals als solcher offiziell verurteilt zu werden) eine bedeutsame Rolle in der Entstehung und Entwicklung dieser Krise besaß: des Österreichers Freiherr Friedrich *von Hügel.* Wie mehrere einschlägige Veröffentlichungen zeigen, ist N. ein guter Kenner der modern. Szene. Sein Urteil in der Frage: War v. H. Modernist? ist gut recherchiert und neigt sich dem der Tyrrell-Biographin *Maude Petre* zu: „Er war der

Lehrer von uns allen (= Modernisten)" (S. 71). Trotzdem ist nach Ansicht des Rez. Vorsicht geboten. Denn trotz beachtlicher Selbstzeugnisse v. H.s und trotz der heutigen Tendenz, den Modernismus generell zu rehabilitieren (aus einer legitimen Opposition zum Antimodernismus), sollte man das häresiologische Moment am Begriff nicht herunterspielen und so (aus begriffslogischen Gründen unmöglich!) Modernismus und Reform identifizieren. V. H. war Reformer.

Schwerpunkt der Arbeit N.s ist die Untersuchung des philosophisch-theologischen Denkens v. H.s. Dieses versucht er vom herkömmlichen Verdacht der Unselbständigkeit und Kompilation reinzuwaschen. Sieht man auf die zeitraubende Vermittlungstätigkeit v. H.s zwischen den führenden Köpfen dieser Krise (wofür er ausgedehnte Reisen unternimmt) und auf seine intensive Beschäftigung mit der noch jungen hist.-krit. Exegese und den verschiedenen neuen Entwicklungen in der prot. Theologie, der Religionsphilosophie, der ebenso jungen Religionspsychologie und -soziologie, so ist man erstaunt über das von ihm erarbeitete eigenständige Konzept einer Religionsphilosophie. Signifikant ist (und das gilt für die gesamte mod. Reformbewegung), daß dieses im Rückgang auf die Quellen mystischer, spiritueller Erfahrung (*Katharina von Genua*) erarbeitet wird. Die innere Systematik der v. H.schen Religionsphilosophie rekonstruiert N. an drei Themen: a) Erkenntnislehre, b) die Lehre von der Religion, c) „der Mensch vor der Wirklichkeit Gottes". Interessant ist, daß v. H. die authentische Gestalt der Religion in einer Interdependenz von drei Elementen bestimmt: dem historisch-institutionellen, dem wissenschaftlichen und dem mystischen. Wie jede Verabsolutierung eines dieser Elemente ruinös ist, so ist auch deren flache Harmonisierung unmöglich. Ihr Verhältnis ist vielmehr geprägt (u. zw. unaufhebbar) von Reibung, Spannkraft und Konflikt (so wirft er seinem Freund *Blondel* vor, er habe in seinem Streit mit *Loisy* die fruchtbare Reibung von Dogma und Geschichte zu schnell durch die Anrufung Tradition aufgehoben). Aktuell erscheinen auch die Passagen, in denen die Religionen als *ordentliche* Heilswege bestimmt werden, oder wo die Bedeutung des Christentums für die wahre „Personalisierung" des Menschen (*production of personality*) herausgestrichen werden. Der dritte Abschnitt (c) ist dem Phänomen des Heiligen gewidmet. Wir finden darin Themen, die heute vielfach vergessen sind, wie die „Ausweitung", das „Wachstum" und die „Wehen" einer für die Vollendung notwendigen geistlichen Geburt. Wenig bekannt ist die Kritik des späten v. H. an *Blondel*, der der *Immanenz*apologetik seines berühmteren Freundes vorwirft, sie reduziere die Transzendenz Gottes zu sehr auf die Erwartungen des Menschen. Ein im Grunde völlig bizarres und aus der Luft gegriffenes Mißverständnis. Ohne die Vorzüge und Schwächen des v. H.schen Denkens hier ausreichend würdigen zu können, scheint uns, daß dieses Denken zu Unrecht von der offiziellen Orthodoxie diskreditiert und in den Schatten gedrängt wurde. Obwohl viele seiner Themen heute zum Standard der Theologie gehören, kann man noch einiges lernen: etwa von seinen tiefbohrenden Analysen des (heute vielfach undifferenziert verwendeten) Erfahrungsbegriffes oder des mystischen Phänomens.

Einige Bemerkungen: In der Frage, was Blondel in der „Action" (1893) unter Übernatur verstanden habe, übernimmt N. die höchst strittige These H. Bouillards (surnaturel indéterminé, S. 273). Daß diese so nicht zu halten ist, zeigt auch die neueste deutschsprachige Untersuchung A. Raffelts. Beim Zitieren der Briefstellen hätte man gerne die Datumsangabe gesehen. Schließlich sei noch gefragt, ob die Kirchlichkeit v. H.s nicht einen tieferen Sitz im Ganzen seines Glaubensverständnisses besitzt, als dies der Hinweis auf seine Abstammung von einer Diplomatenfamilie vermuten läßt (siehe im übrigen die bewegenden Stellen über seine Kirchlichkeit S. 197f). Dies alles bedeutet keine Minderung der Arbeit N.s, die mit großer Souveränität und Eindringlichkeit ein zugleich gut lesbares Profil eines dieser bedeutsamen Männer erstellt hat, deren unbedankte Denkbemühung in ihren Spitzen bis in die Gegenwart hereinragt und die aufzugreifen überaus lohnend ist.

Graz *Otto König*

DELUMEAU JEAN, *Stirbt das Christentum?* (183.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. sfr 22.—, DM 24.—.

Schon der Titel besagt, daß wir es mit einer der vielen Schriften zu tun haben, die unter dem Anspruch auf Aktualität sich an die sog. breite Leserschicht wenden. Ein Begleittext zur deutschen Ausgabe und das Vorwort des Autors bereiten auf ein Programm nach der Fasson Marcions vor: Der alte Schöpfergott, hier der zu denunzierende „Mythos der Christenheit" (18), wird durch den neuen Erlösergott, eine von Schlacken befreite, neue Kirche (19) abgelöst.

In den ersten 2 Kap. („Die Christenheit einst" und „Die Kirche als Macht") wird eine chronique scandaleuse angelegt. Mit moralisierender Ehrlichkeit wird gegen mehr als 1500 Jahre (natürlich mit Kaiser Konstantin begonnene) Kirchengeschichte vorgegangen. Aufrichtigkeit, die Anklage ist, zieht sich aber auch durch alles Folgende, um ja sicher zum zentralen Argument zu gelangen, „daß der Gott der Christen früher viel weniger lebendig war, als man geglaubt hat, und daß er heute viel weniger tot ist, als man zugibt." (153) Gut. Nur daß mit dem weniger lebendigen Gott von früher allzu leichtfertig mit

dem abgerechnet wird, was an der kath. Kirche sichtbare Institution und weltweit sichtbares Zeichen und wohl auch Zeichenhaftigkeit ist und der viel weniger tote Gott von heute dazu dient, Kirchen und Gruppen Parolen für ein Heil im Selbstgenügen und Belieben zu bieten. Wie es die Assoziationen eingegeben haben, finden wir da und dort Merkmale für diese Kirchen: ein vereinfachtes und zeitgemäßes Credo (135), zurück zu den biegsamen Strukturen der Urkirche (154), gründliche Änderung der institutionellen Strukturen und die Meinungsumfrage als Norm, wenn es um Beichte, Priesterzölibat, Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch und Ehescheidung geht (125).

Vf. wird als führender Historiker Frankreichs vorgestellt (7) und bezeichnet sich selbst als Spezialist des Christentums des 16. — 18. Jh. (10). Solcherart Rekommandationen sind durchaus zu erwarten und entsprechen dem Niveau der Ausführungen. Aber daß der Autor für dieses Buch einen „Grand Prix catholique de la littérature" erhalten hat, muß nachdenklich stimmen.

Graz *Peter Schleicher*

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Der Gott des Christentums und des Islams.* (Beitr. z. Religionstheol. 2) (192.) V. St. Gabriel, Mödling 1978. Kart. lam. S 176.—, DM/sfr 25.—.

Das Buch bringt die Vorträge der Studientagung in St. Gabriel (1977), die Sprecher der verschiedenen christlichen und muslimischen Richtungen zum gemeinsamen Dialog zusammenführte. Die Grundstimmung der Tagung war geradezu „pneumatisch bewegt". Es ist zu hoffen, daß auch vom Buch anregende Impulse ausgehen werden; denn hier wird ein lange vernachlässigter theologischer Horizont wenigstens in fernen Umrissen sichtbar. Diesem Aufbruch müßte aber eine intensive Nacharbeit auf beiden Seiten folgen. Von islamischer Seite sprachen: *G. C. Anawati,* Direktor des Instituts der PP. Dominikaner für orientalische Studien in Kairo; *I. Madkour,* Präsident der Akademie für Arabische Sprache in Kairo; *M. K. I. Gaafar,* Vorstand des Departements für Philosophie an der Dar-al-Ulum-Universität in Kairo; *F. Kholeif,* Vorstand des Departments für Philosophie an der Universität in Alexandrien. Von christlicher Seite sprachen: *Cl. Westermann, G. Lohfink, A. Grillmeier, K. Rahner, G. Greshake.* (Einige Referenten konnten nicht kommen, ihre Beiträge wurden aber verlesen.)

Im Rahmen einer Besprechung ist es unmöglich, die einzelnen Beiträge ausführlich vorzustellen. Daher scheint es sinnvoller, den Standort des christlich-islamischen Dialogs im allgemeinen zu umreißen, wie er sich in diesem Buch darbietet. War es wirklich ein Dialog? Sicherlich kam in den Diskussionen, die den Vorträgen folgten, ein „Zwiegespräch" in Gang. Die Referate selbst wirken eher als Monologe. Mit beklemmender Offenheit gesteht *K. Rahner:* „Ich bin kein Kenner der islamischen Theologie" (120), und trotzdem spricht er über den heute mißverständlichen Ausdruck „Person" in bezug auf die Trinität; also eine rein westliche Sprachregelung! Nun bietet der Koran selbst mit seinen Aussagen über Gott, Wort und Geist viele Ansätze zum gemeinsamen Gespräch über Trinität, die überhaupt nicht zur Sprache kamen. — Die bibeltheologischen Referate zeigen ebenfalls zu stark westliches Gepräge; für Literar- und Geschichtskritik sind im islamischen Raum wohl nur minimale Voraussetzungen gegeben.

Den komplexen Charakter des Islam hat wohl am besten *Anawati* ins Bewußtsein gehoben; ist doch der Islam nicht bloß Religion, sondern zugleich Zivilisation, Gesellschaftssystem und politische Kraft. Der Dialog unter den Theologen wäre nicht allzu schwierig; ein zum Dialog bereiter Muslim läuft aber Gefahr, den Vorwurf hören zu müssen, er stelle den Absolutheitscharakter des Islam in Frage. Obwohl aus den islamischen Beiträgen große Gesprächsbereitschaft hörbar wird, bestimmt doch eine fundamentalistisch zu nennende Methode die Koranexegese. Jeder einzelne Satz des Koran wird so absolut genommen, daß auch das forschende Denken, dem sich neue Wege anbieten, vor dem „Wort" kapituliert.

Obwohl also beide Seiten mehr oder weniger im Monolog nebeneinander reden, ist dieses Nebeneinander doch schon ein großer Fortschritt. Für die Zukunft müßte man von christlicher Seite intensives Studium der arabischen Theologie, vor allem des Koran, postulieren; von muslimischer Seite dagegen das Studium der Bibel und der christlichen Theologie. Erst wenn jeder den Standpunkt des anderen wirklich kennt, kann es zum echten Dialog kommen. Die Bereitschaft dazu hat sich jedenfalls auf der Tagung gezeigt. Unsere vielleicht einseitig wirkenden Akzente wollten nur den Weg in die Zukunft weisen. — Die Veröffentlichung der Vorträge in Buchform könnte die Bereitschaft und die Aufgeschlossenheit zum gemeinsamen Weg nur noch mehr anregen. Den Veranstaltern und Herausgebern gebührt daher aufrichtiger Dank.

Graz *Claus Schedl*

MORALTHEOLOGIE

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

Gleich in der Einleitung erwähnt St. die Hauptaussage der Enzyklika (Oktober 1937), daß die Geburtenregelung nur durch Enthaltsamkeit durchzuführen sei, und den Einfluß, den diese Enzyklika auf das kirchliche Leben

ausgeübt hat, und zwar bei der Fortbildung der Priester im Bezug auf die Praxis der Beichte, bei den verschiedenen Publikationen usw. (13 f).

Im 1. Kap. werden die Quellen und die historischen Voraussetzungen, auf die die Genese der Enzyklika gestützt wird, erwähnt (17 f). Für die Zeit zwischen den zwei Weltkriegen wird festgestellt, daß die Menschen die Ehe und die Kinderzeugung in der Ehe vermeiden und daß eine Tendenz zur Ehescheidung immer mehr Platz greift. Diese Situation wird immer wieder in den verschiedenen religiösen Publikationen gebrandmarkt und das griechische Volk gewarnt. Die religiöse Brüderschaft „Zoi" in Griechenland war bei diesem Kampf führend, insbesondere ihr damaliger Leiter, Archimandrit Seraphim Papakostas mit seinem Buch: „Die Frage der Kinderzeugung" (1. Aufl. 1933, mehrere folgten). Diese Publikationen haben sehr stark zur offiziellen Stellungnahme der Kirche Griechenlands beigetragen und die Enzyklika selbst inhaltlich beeinflußt. Der als Autor der Enzyklika geltende Archimandrit S. Papakostas wurde seinerseits sehr von der Publikation des Raoul de Guchteneere, La limitation des Naissances (1. Aufl. 1929) (22), von den Diskussionen um die Entscheidung der Lambeth Conference (1930), von der Enzyklika Casti Connubii (1930) u. a. beeinflußt. Er hat sein Buch in einer eklektischen und apologetischen Methode geschrieben, die nicht wenige Schwierigkeiten mit sich bringt (24 f). Diese Schwierigkeiten findet man auch in der Enzyklika, die leider mit der gleichen Methode geschrieben wurde (29).

Im Anschluß daran wird die Enzyklika nach einer vom St. durchgeführten Einteilung in 24 Absätzen mit Zwischentiteln analysiert (31—74) mit einer ausführlichen und mühevollen Textkritik der Quellen. Darin zeigt St. deutlich die Schwächen der Enzyklika bei der Erarbeitung ihrer Quellen und übt leise und behutsam manche inhaltliche und berechtigte Kritik. Eine deutlichere bzw. ausführlichere inhaltliche Analyse wäre durchaus möglich und angebracht, da jede solche verantwortliche Stellungnahme der Glieder der Kirche von größter Bedeutung sein kann, wie z. B. das Buch von S. Papakostas gezeigt hat; leider nicht nur in einer positiven Weise. Auf den Seiten 75—153 werden die Quellen dem Text der Enzyklika gegenübergestellt und im letzten Abschnitt (155—156) die Schlußfolgerungen und die Ausblicke des Vf. dargestellt, nach denen die Orthodoxe Kirche die Ergebnisse der Wissenschaft und die Erfahrungen der anderen Kirchen berücksichtigen soll, ohne dabei die eigenen Quellen zu vergessen. Außerdem ist es nicht unbedingt notwendig, eine Uniformität zu schaffen (St. nennt das „dogmatischen Synkretismus") (155), da jede Kirche oft eigene Voraussetzungen hat. Allerdings ist eine Zusammenarbeit und der Meinungsaustausch sinnvoll. Die Erfahrung der gläubigen Eheleute selbst und der Beichtväter sind ebenfalls zu berücksichtigen.

Als 1. Anhang wird die englische Übersetzung der Enzyklika angeschlossen (157—163) und als 2. Anhang die Enzyklika der Kirche Griechenlands von 1968 gegen jede Art von Abtreibung. Ein Verzeichnis der verwendeten Literatur und Bibel-, Namen und Sachindices beenden die sorgfältig gearbeitete Studie.

Graz *Gregor Larentzakis*

EID V. / FREY R. (Hg.) *Sterbehilfe, oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht?* (167.) Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 22.—.

Die Hg. beabsichtigen in diesem Sammelband nicht so sehr die wissenschaftliche Reflexion weiterzutreiben, sondern in verständlicher Form die Kommunikationssperre zwischen dem Bereich der Medizin und unserem Gesellschaftsleben abzubauen (9). Die Euthanasieproblematik bleibt weitgehend ausgeklammert.

Den 1. Teil, der die medizinischen Problemaspekte behandelt, leitet der Anästhesist *P. Fritsche* mit einem Beitrag über die ethische Relevanz der Leben-Tod-Problematik in medizinischer Sicht ein. In einem kurzen geschichtlichen Überblick zeigt er, daß das Prinzip Lebenserhaltung mit allen Mitteln seinen Sinn hatte in einer Zeit, da die meisten Menschen in der Blüte ihres Lebens durch Krankheit dahingerafft wurden (12), daß dieses Prinzip aber seinen Sinn verliert angesichts einer Medizin, die ein Organ künstlich am Leben erhalten kann, wenn spezifisch menschlich irdische Existenz bereits zu Ende ist. Dieses Prinzip führt auch dann in die Irre, wenn das Sterben eines Kranken den fiktiven Zeitpunkt der Irreversibilität überschritten hat (12). Es fragt sich, ob aus einer solchen Fiktion sich praktikable Entscheidungskriterien gewinnen lassen. In unvermittelter Spannung stehen die Aussagen von der Einmaligkeit jeglicher Konstellation, die den Versuch einer Normierung von vornherein ausschließt (16) mit der Forderung, daß der Arzt um die gesetzlichen und sittlichen Grenzen und Normen (die es also doch gibt) wissen muß (17). Diese Spannung zieht sich durch die gegenwärtige Diskussion und so auch durch dieses Buch.

Der Anästhesist *V. H. Makowski* beschreibt in seinem Aufsatz über Möglichkeiten und Grenzen der Intensivtherapie diese als eine Kompensation lebensbedrohlicher Krankheitsformen, die den Tod eher eintreten lassen, als das Ausheilen der Krankheit selbst möglich ist (21). Die Grenzen der Intensivtherapie markiert er mit folgenden in Zukunft noch genauer zu konkretisierenden zwei Kriterien: wenn das Grundleiden nicht zu behandeln ist und wenn lebensnotwendige Organsysteme die Aufrechterhaltung des

Lebens nicht gewährleisten können (23). Hilfreich sind die Überlegungen von *F. Fischer*, *P. Fritsche* (Anästhesisten) und *O. Pribilla* (Gerichtsmediziner) zur Definition des Todes. Der klinische Todesbegriff (26 f) und der Hirntod (27 f), bei dessen Eintritt die Einstellung jeglicher Behandlung und eine eventuelle Organentnahme erlaubt ist, werden verständlich beschrieben. Das apallische Syndrom wird klar vom Hirntod unterschieden. Eine gesetzliche Definition des Todes wird abgelehnt, da sie den jetzt erreichten Stand der Wissenschaft nur fixieren und eine Änderung nach weiteren Erkenntnissen verzögern würde (34).

Der praktische Arzt *A. Lenz* hat in seinem Aufsatz über Pflicht und Grenzen ärztlichen Handelns Wertvolles zur Bildung des ärztlichen Ethos zu sagen: Fähigkeit der Einordnung medizinischen Wissens ins größere Ganze dessen, was menschliche Existenz ausmacht (41), Hausbesuche, Führung des unheilbar Kranken zur Annahme seiner Krankheit und des Sterbenden zur Annahme seines Sterbens (53), nicht Trösten und Vertrösten, sondern gemeinsam mit dem Patienten standhalten (54), Hilfestellung, daß das Sterben sich wieder mehr in der Familie vollziehen kann (54). Grenzen ärztlichen Handelns sieht er bei Unwahrhaftigkeit des Patienten (45), bei Unmöglichkeit verschiedener Art (47) und Nichtkooperation des Patienten (48). Bei Süchtigen oder Suizidanten hat der Arzt jedoch auch gegen den Willen des Klienten heilend zu handeln (48). Besonders verdienstlich ist der Abdruck der Richtlinien für Sterbehilfe der Schweizer Akademie der Wissenschaften. In ebenso kurzen wie prägnant und ausgewogenen Formulierungen werden die Pflichten des Arztes nach den 3 Bereichen ärztlichen Handelns „Behandlung", „Beistand" und „Pflege" formuliert und kurz kommentiert. Die Grenze der Behandlungspflicht ist dann gegeben, wenn der urteilsfähige Patient eine bestimmte Behandlung ausdrücklich ablehnt, und beim Sterbenden dann, wenn das Grundleiden einen irreversiblen Verlauf genommen hat, so daß dieser kein bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können (56). Als besondere Grenzfälle werden das apallische Syndrom (die Behandlung darf sich in diesen Fällen auf pflegerische Hilfe beschränken) und schwere Gehirnstörungen bei Neugeborenen (es darf von der Anwendung außergewöhnlicher technischer Hilfsmittel abgesehen werden) angeführt (58).

Im 2. Teil mit den interdisziplinären Diskussionsbeiträgen sollte man zuerst den fundamentalen Artikel von *V. Eid* „Hoffnung und Wahrheit in auswegloser Krankheit — ein schwieriges Problem ärztlicher Hilfeleistung" lesen. Eid räumt mit der Meinung auf, daß die Wahrheit beim Schwerstkranken und Sterbenden die Hoffnung zerstört. Er erhellt zunächst die Struktur der Hoffnung (87) und zeigt dann, wie von der Wurzel her Hoffnung auf Wahrheit verweist und Wahrheit dann, wenn sie im vollen personalen Kontext verstanden wird und nicht zu einer bloßen Sachinformation degradiert wird, zu tieferer Hoffnung führt (88—90). Gerade der schwierigen Frage, wie man nun konkret den unheilbar Kranken und Sterbenden von der kleinen unerfüllbaren hin zur letzten Hoffnung seines Lebens begleitet (92), gehen die unmittelbar vorausgehenden Überlegungen des Heidelberger Kliniken-Pfarrers *J. Mayer-Scheu* nach: „Der Beitrag der Seelsorge in der Existenzkrise des Menschen." Gute medizinische und psychologische Literatur, voll von wertvollen praktikablen Einzelhinweisen, wurde in persönliche Erfahrung integriert und mündet in der Erwägung zweier verschiedener Gottesbilder: Vom Gott als Erklärungsprinzip und Garant der Schöpfungsordnung, der unerbittlich Gerechtigkeit fordert, mit dem die Kranken häufig rechten, gilt es hinzuführen zum Gott der Liebe, der mit dem Menschen in der Geschichte geht und den Menschen auch in schwerster Not solidarisch begleitet, um ihn zu einem neuen Anfang zu führen (82—84).

Der Vorsitzende des Deutschen Richterbundes, *A. v. Kenne*, tritt in seinem instruktiven Beitrag über die Behandlungspflicht des Arztes in der Intensivmedizin für juridisch faßbare objektive Richtlinien in dieser Frage ein (99 f), meint aber, daß auch für diesen Bereich jene Regeln ausreichen, die für das ärztliche Handeln im allgemeinen gelten. Die Behandlungspflicht begründet er mit der Rechtsfigur des Unterlassungsdeliktes (bei unterlassener Hilfeleistung von seiten dessen, „den das Schicksal in den Bannkreis des Unheils geraten läßt" 103) und des sog. unechten Unterlassungsdeliktes (der Arzt gerät durch die faktische Übernahme einer Behandlung in eine besondere „Garantenstellung" für alle weiteren Behandlungen des Patienten, deren Unterlassung strafbar ist 106). Kenne begründet das Aufhören der Garantenstellung mit dem freiwilligen Verzicht des Patienten auf weitere Behandlung (109) und mit der noch näher zu definierenden Unzumutbarkeit einer Weiterbehandlung für den Arzt (wenn die Weiterbehandlung gegen die Menschenwürde des Kranken verstößt 111).

Das unpräzise Schlagwort vom menschenwürdigen Sterben analysiert *V. Eid:* „Muß die Medizin alles, was sie kann?" Ein verantwortlicher Gebrauch des Urwortes „Würde" meint die personale Gesamtqualität des Menschen, die nicht an einzelnen Funktionen, Fähigkeiten und Zuständen hängt, sondern a priori gegeben ist; diese Einsicht gibt die Frage nach der Rechtfertigung der Menschenwürde auf, die außerhalb des Glaubens nur bruchstückhaft gelingt (121). Die Tatsache, daß das Problem der Grenzen

einer sinnvollen Behandlung mit allen Mitteln der modernen Medizin unter dem Stichwort „Euthanasie" diskutiert wird, zeigt die falsche Alternative, in der viele befangen sind: Lebenserhaltung oder Tötung (128). Der Arzt steht nicht in dieser Alternative; er hat es mit der vollen Realität des Menschen zu tun: mit seinem Leben, aber auch mit seinem Sterben (129). 6 Thesen zum Schluß beinhalten alle eine hypothetische Annahme, die wieder auf die Verantwortung des Arztes zurückweist.
Beiträge des ehemaligen Gesundheitsministers *H. Geissler* über die ökonomischen und sozialpolitischen Aspekte der Intensivmedizin und des Richters *W. Uhlenbruck* über die sog. Patientenbriefe (er kann den Einwand, daß ein früher geäußerter schriftlicher Wille des Patienten noch keinen verläßlichen Aufschluß gibt über den gegenwärtigen Willen in der Extremsituation, nicht überzeugend entkräften) beschließen diesen sowohl für Fachleute, betroffene Berufe und jeden, der einmal schwer krank werden kann, empfehlenswerten Sammelband.
Wien *Günter Virt*

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.—).

Der Traktat der Summa Theologica über das „Gesetz" wird hier in einer sorgfältigen, zuverlässigen und gut lesbaren Übersetzung geboten. Die Anmerkungen bieten dem theologiegeschichtlich interessierten Leser wertvolle Hinweise auf Quellen und Zeitgenossen des Aquinaten. Der Kommentar darf als ein Meisterwerk moderner Thomas-Interpretation bezeichnet werden. „Articulatim" und in 4 weit ausgreifenden Exkursen wird die theol. Bedeutung des Gesetzestraktats Thomas aufgezeigt. Da Vf. Spezialist auf dem Gebiet der Rechtfertigungslehre Luthers und des Mittelalters ist, steht das ökumenische Gespräch um Thomas naturgemäß immer wieder im Mittelpunkt des Interesses, so etwa in den Ausführungen über die Heilsbedeutung des Alten Gesetzes bei Thomas und Luther.
Doch auch der philosophisch Interessierte wird um diesen Traktat nicht herumkommen; enthält er doch die zentralen Aussagen über das natürliche Gesetz, die bis in die ethischen und politischen Konsequenzen hinein (Menschenrechte, Schutz des Lebens) ihre Sprengkraft nicht verloren haben. Daß Thomas hier nicht einer falschen Aktualisierung zum Opfer fällt, sondern gewissermaßen im originären mittelalterlichen Gewand vor Augen tritt, ist nicht das geringste Verdienst des Kommentators angesichts der Naturrechtsdiskussion dieses Jahrhunderts.
Über den unmittelbaren Diskussionsgegenstand des natürlichen und atl Gesetzes greifen die Exkurse über das geschichtliche Denken in der Lehre vom Gesetz und die Exegese des ATs bei Thomas hinaus. Sie geben eine umfassende Darstellung des Status Quaestionis und sind geeignet, tiefer in das Gesamtwerk des Aquinaten hineinzuführen.
Gewiß sind nicht alle Aussagen des Aquinaten im Gesetzestraktat von bleibender Bedeutung (Kultvorschriften: Fr. 101—105), ja manche zeigen durchaus die mittelalterlichen Grenzen des Meisters oder die Abhängigkeit von zeitgenössischen Vorurteilen (Frau, Juden). Doch bildet dieser Bd. mit seinem brillanten Kommentar sicher ein Handbuch für den, der sich mit der Lehre des Thomas über Naturrecht, Heilsgeschichte, Rechtfertigung und mit dem ökumenischen Gespräch um Thomas beschäftigt. „Der Textkommentar hat soviel Aktualität, wie die intensive Durcharbeitung einer großen Quelle Aktualität hat. Es steht zu befürchten, daß originäres theologisches Fragen und Denken auf die Dauer austrocknen, wenn beides nicht auch immer wieder den langen Atem hat, sich aus erster Hand mit einer großen Quelle zu beschäftigen" (11).
Linz *Ulrich G. Leinsle*

GRÜNDEL JOHANNES, *Die Zukunft der christlichen Ehe.* Erwartungen — Konflikte — Orientierungshilfen. (174.) Don-Bosco-V., München 1978. Kart. DM 18.80.

Es geht um erweiterte Vorträge, die im Wintersemester 1977/78 als Kontaktstudium für Priester und Theologen in München angeboten wurden. Grundfrage: Wird die Einehe auch in Zukunft ihre Sonderstellung behalten? Nach Ausführungen über die Ehe in der Gesellschaft, den sozialen Wandel und Fragen der Gesetzgebung wird die christliche Eheauffassung immer unter Berücksichtigung der anthropologischen Basis dargestellt. Wo es um Fragen der Sittlichkeit geht, tritt G. zwischen deontologischer und teleologischer Moral für eine „Verantwortungsethik" ein. Im Prinzip geht es um eine differenzierte Güterabwägung.
Die Fülle der aufgeworfenen aktuellen Fragen verlangt danach, zu den einzelnen Problemkreisen umfangreichere Darstellungen zu erhoffen, obwohl eine befriedigende Antwort in vielen Punkten die Möglichkeiten eines einzelnen Theologen überfordern würde: Gibt es das Sakrament Ehe ohne Glauben? (57) Gibt es den Tod der Ehe, wenn die Liebe total zerbrochen ist? (64) Darf ein bürgerlich verheirateter Katholik nach ziviler Scheidung ohne weiteres eine sakramentale Ehe eingehen? (83) Ist beim Ausschluß von Kindern nicht doch eine gültige Ehe möglich? (101)
Die Richtung, die G. in seinen Überlegungen angibt, bedeutet in wichtigen Problemkomplexen eine Hilfe für den Seelsorger: die

Wahl der empfängnisverhütenden Methode durch die Eltern (105), was vor der Entscheidung für eine operative Sterilisation zu bedenken ist (106), Hinweise darauf, wie Geschiedene, die standesamtlich wieder verheiratet sind, den Weg zum Sakramentenempfang finden können (156).
Wer sich in leicht lesbarer Form darüber informieren will, was heute in der Kirche neu durchdacht und geregelt werden muß, wenn die Kirche nicht abseits des tatsächlichen Lebens stehen will, findet in diesem Buch eine erste Orientierung.

Linz *Bernhard Liss*

WEBER-GAST INGRID, *Weil du nicht geflohen bis vor meiner Angst.* Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. (109.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 13.50.

Ein evang. Theologenehepaar berichtet, wie die Depression der Frau durch die Hilfe des Mannes durchgestanden und bewältigt werden konnte. Neben dem aufschlußreichen Einblick in die Situation eines depressiven Menschen geht es um die grundsätzliche Frage: Ist eine häusliche Partnertherapie möglich? Eine entscheidende Voraussetzung darf nicht übersehen werden: Die Ehe darf nicht in die Krankengeschichte hineinverwoben sein (17). Aus der Erfahrung werden außerdem fünf Bedingungen dafür formuliert, daß der Ehepartner die Rolle des Therapeuten übernehmen kann: eine belastbare eheliche Beziehung, die Befähigung zur therapeutischen Gesprächsführung, der Kontakt zu einem entsprechend ausgebildeten Arzt, eine möglichst weitgehende Befreiung beider Partner von Verpflichtungen und die Möglichkeit des therapeutischen Partners, in der schlimmsten Zeit ganztägig, zumindest aber halbtägig, verfügbar zu sein. Diese Bedingungen werden in den seltensten Fällen erfüllt sein.
Die Lektüre des schmalen Bänddhens kann allen empfohlen werden, die beruflich oder privat auf das Phänomen der Depression stoßen. Entschieden zugestimmt werden muß dem Psychiater Müller-Fahlbusch, der im Nachwort die Autorin bekräftigt, die sich gegen eine weit verbreitete Fehlmeinung wendet (konkret wird Dorothee Sölle zitiert) und deutlich sagt, daß eine Depression, die man „lassen" kann, eben keine Depression ist. Gerade die Unterscheidung zwischen der Traurigkeit des Gesunden und der Depression kann für den Laien eine wichtige Information sein.

Linz *Bernhard Liss*

GREELEY ANDREW, *Sexualität.* Phantasie und Festlichkeit. (200.) Styria, Graz 1978. Ppb. S 168.—, DM 24.—.

Dem 2. Buch Greeleys zum Thema Erotik-Sexualität sieht man sofort an, daß es sich zum Teil um eine Antwort auf die bösen Reaktionen der Puritaner handelt, die er nach Veröffentlichung von „Erotische Kultur" aushalten mußte. Mit ihnen rechnet er besonders im 9. Kap. ab.

Dem Anliegen Greeleys (der Originaltitel „Love and Play" drückt es aus) ist zuzustimmen. Sexualität sollte in der Ehe spielerischer gehandhabt werden, denn „das Spiel ist eine Voraussetzung für das gemeinsame Leben, damit es nicht unerträglich, beengend und bedrückend wird" (41). Auch dieses Buch wird sich unsachliche Vorwürfe gefallen lassen müssen, deshalb eine Feststellung: Vf. tritt mehrmals ausdrücklich für die Dauerbeziehung ein. Auf diesem Hintergrund will er sich mit der religiösen Dimension der menschlichen Sexualität befassen. Er gibt Denkanstöße, ohne im eigentlichen Sinn theologisch zu arbeiten: Sexualität als Eucharistie (143); einander sexuelle Phantasien mitteilen, bedeutet, das Verlangen nach Vereinigung mit Gott ausdrücken (130); Sieg der Freude über die Sexualangst als christliche Hoffnung (168); spielerische Sexualität als Angebot, das vom Geist des Lebens, vom Hl. Geist, kommt (177); das sexuelle Spiel partizipiert am ewigen Spiel des göttlichen Wortes und des göttlichen Geistes (200). Man sollte diese Herausforderungen nicht vorschnell abtun. Eine christliche (also sexualfreundliche) Grundhaltung kann diese Ansätze zum Teil sicher sinnvoll weiterentwickeln, wenn auch nicht alles halten wird, was hier mit leichter Hand niedergeschrieben ist.
Sachliche Einwände müssen gegen das 6. Kap. angeführt werden, in dem Vf. darüber klagt, daß Sexualität heute zu sehr in den privaten Bereich verlegt ist, während sie „für unsere Vorfahren notwendigerweise ein öffentliches Geschehen war" (134). Die diesbezüglichen Behauptungen müßten belegt werden. Der Rez. kann dem Vf. auch nicht zustimmen, wenn er mit Sympathie davon berichtet, wie mehrere Paare miteinander ein „erotisches Fest" feiern, das „gemeinsame sexuelle Spiel unter Freunden zu verwirklichen suchen" (138), wenn auch dabei der Partnertausch die Ausnahme ist (153). Bei allem Eintreten für eine offene und sachliche Sprache über Sexuelles gehört das sexuelle Spiel in den Intimbereich der Partner. Die gegenteilige Tendenz würde der Entfaltung des Sexuellen nicht dienen. Zu sehr an der Oberfläche bleiben jene Aussagen, die den Eindruck erwecken, man könne bei gutem Willen die ideale Leichtigkeit finden, z. B. über eine ungeschickte sexuelle Begegnung miteinander lachen, während die meisten Menschen so eine Erfahrung als etwas sehr Ernstes ansehen (169). Die Ursachen dafür liegen in der Regel doch sehr tief. Ebenfalls müssen Vorbehalte gegen die Aussage im 8. Kap. gemacht werden, wo Vf. mehrere Beispiele kurzer erotischer Spiele, die nicht weiterge-

führt werden, nur negativ sieht. In einer guten Partnerschaft sollte es gerade auch die vielfältigen Andeutungen geben und nicht nur Zärtlichkeit dort, wo sie zur Vollendung führt. Sprachliche Schwächen der Übersetzung sollten bei einer Neuauflage korrigiert werden, zum Beispiel „diese *ganzen* Bilder" (114) oder „*für* nötig *finden*" (115).

Linz *Bernhard Liss*

NOWAK ANTONI J., *Gewissen und Gewissensbildung heute.* In tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. (144.) Herder, Wien 1978, Kart. lam S 118. — DM 17.80.

Der Franziskaner aus Kattowitz arbeitete nach seinem Theologiestudium im Bereich der Psychologie und Psychiatrie und dissertierte 1968 mit der Arbeit „Die Neurose im Licht der Tiefenpsychologie Igor A. Carusos". Nach fünfjähriger Lehrtätigkeit als Pastoralpsychologe in Polen kam er nach Österreich, wo er neben Verpflichtungen in Seelsorge und Religionsunterricht seine Studien mit einer Informationsanalyse im Salzburger Arbeitskreis für Tiefenpsychologie fortsetzte. Er verfügt also über die wünschenswerten Voraussetzungen, um auf dem aktuellen Gebiet der Gewissensbildung eine „gesunde Psychologie" in die Pastoral einzuarbeiten, wie es das Vaticanum II wiederholt verlangt hatte. Das verständlich geschriebene Buch ist ein beachtlicher Beitrag für den fälligen Dialog zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaft.

Der I. Teil stellt — leicht harmonisierend, aber immer kritisch — die empirisch-wissenschaftliche Behandlung des Gewissens in den verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen dar, vom triebenergetischen Ansatz Freuds über den sozio-psychologischen Adlers bis zu den Positionen der neueren philosophisch orientierten Schulen. Im II. Teil („Zur Psychogenese des Gewissens") findet der praktische Theologe eine sehr wertvolle Zusammenfassung unseres Wissens über den dialektischen Entfaltungsweg von der Anlage zur Reifung der menschlichen Verantwortungsinstanz; die Darstellung beruht auf dem brauchbaren analytischen Ansatz und überzeugt, durch Fallbeispiele und Diagramme anschaulich gemacht, in ihrer klaren Gedankenführung. Der III. Teil setzt sich relativ kurz mit dem ethischen Wertproblem in der Gewissensbildung auseinander, soweit es überhaupt in den tiefenpsychologischen Schulen angesprochen wird, für den Seelsorger aber eine zentrale Frage bleibt. Im abschließenden IV. Teil geht N. ausführlich auf die Theologie des Gewissens ein. Nach einem Resümee der einschlägigen Konzilsaussagen legt er zuerst seine bibeltheologische Position „Christus als die Norm des christlichen personalen Gewissens" dar, um dann aus dem umfassenden Konspekt Überlegungen für die Seelsorgepraxis abzuleiten.

Obwohl die Arbeit als Grundlage für die akademische Habilitation angelegt ist, vermittelt sie auch dem Nichtfachmann wertvolle und brauchbare Einsichten für die Aufgabe der Gewissensbildung, die uns heute dringlicher denn je gestellt ist.

Salzburg *Gottfried Griesl*

KIRCHENRECHT

POTOTSCHNIG FRANZ, *Staatlich-kirchliche Ehegesetzgebung im 19. Jh.* (Instructio Austriaca.) Problematik — Auswirkungen — Gegenwartsbedeutung einer österreichischen Rechtsreform. (Kirche und Recht 11; Beihefte zum ÖAKR) (429.) Herder, Wien 1974. Kart. lam. S 240.—.

Im Zusammenhang mit dem österr. Konkordat von 1855 gelang es dem Wiener Erzbischof Kardinal Rauscher, durch Verhandlungen mit den staatlichen Stellen eine umfassende Regelung des eherechtlichen Fragenkomplexes zu erzielen. Sie fand ihren Niederschlag in der „Instructio pro judiciis ecclesiasticis Imperii Austriaci quoad causas matrimoniales" (Instructio Austriaca). Diese Instruktion, die im staatlichen und im kirchlichen Bereich anerkannt war (1856 erging auch ein inhaltlich abgestimmtes staatliches Ehegesetz), stellt eine Zusammenfassung der staatlichen und kirchlichen eherechtlichen Normen und einer Prozeßordnung für den Gebrauch der geistlichen Gerichte dar. Angesichts dessen, daß es seit dem — freilich materialrechtlich weitestgehend am kanonischen Eherecht orientierten — Ehepatent Josefs II. (16. 3. 1783) eine Auseinanderentwicklung des kirchlichen und des staatlichen Eherechtes gegeben hat, war es sehr schwer, zu einer gemeinsamen, von Staat und Kirche akzeptierten Regelung zu kommen. Während die gemeinsam erzielte Regelung staatlicherseits nur vom 1. 1. 1857 bis zum Inkrafttreten der Maigesetze 1868 anerkannt war (26), konnte sich die Instructio Austriaca im kirchlichen Bereich als Partikulargesetz bis zum Inkrafttreten des CIC (1918) halten. Sie hat einen Einfluß über Österreich hinaus ausgeübt, und zwar nicht nur auf Nachbarländer der Monarchie. Das 3. Plenarkonzil von Baltimore (1884) hat ihre Anwendung den Bischöfen der USA empfohlen. Neben dem materiellen Eherecht hat die Instruktion auch den Eheprozeß für die kirchlichen Ehegerichte Österreichs geregelt. Diese Ordnung des Eheprozesses, die stark vom österr. Prozeßrecht beeinflußt war, hat für die weitere kirchliche Rechtsentwicklung und insbesondere auch für das Prozeßrecht des CIC wesentliche Bedeutung erlangt, wie schon verschiedentlich (z. B. Dordett, Bartocetti, Doheny) dargelegt wurde.

P. lag nicht nur der Ausweis der hier angedeuteten Wechselbeziehungen zwischen kirchlichem und staatlichem Recht und des Ein-

flusses der Instructio Austriaca auf die kanonische Rechtsentwicklung am Herzen. Er wollte auch das Werden der besagten Instruktion von der Ausgangssituation über das Konzept bis zu seiner Realisierung darstellen. Davon hat er sich auch beim Aufbau der Arbeit leiten lassen. Er hat seinen Ausführungen umfassende Archivstudien zugrunde gelegt, nicht nur in der Kultusregistratur des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst in Wien, sondern auch im Vatikanischen Archiv bzw. im Archiv der Kongregation für die a. o. kirchlichen Angelegenheiten in Rom. Er hat Material benützt, das Ciprianis (1952) und Hussareks (1922) einschlägige Untersuchungen nicht berücksichtigt haben. Großes Gewicht schreibt P. dem ursprünglichen Entwurf Rauschers, der nach einem Wort Rauschers selbst im Zuge der Verhandlungen verstümmelt wurde, zu. Um den geschichtlichen Werdegang unverfälscht wiederzugeben, war er nach Möglichkeit bestrebt, die Quellen selbst sprechen zu lassen. P. sah sich auch veranalaßt (entsprechend dem Untertitel seines Buches), Bezüge zu heutigen Reformarbeiten herzustellen.
Die Arbeit wurde als Habilitationsschrift approbiert.

Graz *Hugo Schwendenwein*

WALF KNUT, *Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler.* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 13) (150.) Böhlau, Köln 1975. Brosch. DM 32.—.

Der Josephinismus, das während der zweiten Hälfte des 18. Jh. hauptsächlich in Österreich maßgebliche staatspolitische und staatskirchenrechtliche System, findet seit einigen Jahrzehnten immer mehr Bearbeiter innerhalb und außerhalb Österreichs.
W. geht in dieser Habilitationsschrift (München) den Auffassungen der verschiedenen josephinischen Kirchenrechtler über das Bischofsamt nach. Es ist erstaunlich, wie viele Autoren sich mit diesem damals auseinandergesetzt und doch keine einheitliche Lehre geprägt haben. W. berücksichtigt im wesentlichen nur die „anerkannten", bedeutenderen Kirchenrechtler. Von den 13 Kap. stellen die ersten zwei eine allgemein gehaltene Einleitung über das Verhältnis von Kirche und Staat und das letzte, „Die Anliegen der Josephiner", eine Zusammenfassung dar; die 10 Kapitel, die das Bischofsamt unter verschiedenen Aspekten behandeln (z. B.: Der apostolische Ursprung; Die wesentlichen Merkmale des Episkopates; Die bischöfliche Gewalt; Die Rechte und Pflichten des Diözesanbischofs; Bischof und centrum unitatis; Die Verfassung der Kirche) sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut: zunächst wird kurz die Ausgangsposition dargestellt, anschließend die Behandlung der Frage durch die Josephiner, den Abschluß bildet ein Ausblick auf die weitere Entwicklung, die vielfach wieder von der josephinischen Sicht abrückte.
Nach der Darstellung Walfs war das Hauptanliegen der josephinischen Reformkirchenrechtler die Verankerung des Bischofsamtes in der Weihegewalt: der Bischofsweihe käme (nach ihrer Auffassung) eine überragende Bedeutung zu, da durch diese — nicht durch die päpstliche Konfirmation — dem Empfänger nicht nur die Weihe-, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt übertragen würde; und diese Jurisdiktionsgewalt würde allen Bischöfen in gleicher Weise und in gleichem Umfang verliehen, da sie die Gewalt der Apostel wäre und diese vom Herrn nicht unterschiedliche Gewalten erhalten hätten: der Bischof ist demnach kein bloßer Befehlsempfänger, kein Vicarius des Papstes mit einer von dessen Gewalt abgeleiteten oder delegierten und eingeschränkten Vollmacht. Die Kirchenrechtler waren also bestrebt, die Teilkirche innerhalb der Gesamtkirche zu stärken; und dazu wird der Eindruck einer gemäßigten und mäßigenden Haltung ihrerseits vermittelt: das päpstliche Amt wurde ja nicht gänzlich geleugnet oder ausgeschaltet, der Sinn für eine Gesamtkirche über den Teilkirchen war weithin vorhanden, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat wurde gesehen und betont. W. findet, daß der Josephinismus sich damit von ähnlichen Erscheinungen des Gallikanismus und Febronianismus vorteilhaft unterscheidet, und nimmt deshalb die damaligen Kanonisten gegen manche Vorwürfe in Schutz.
Heutzutage werden überhaupt nach einer früheren pauschalen Verurteilung immer mehr die positiven Aspekte dieses Systems herausgestellt. Kommt aber diese Untersuchung nicht doch zu allzu günstigen Ergebnissen mit dem Aufzeigen der theoretischen Prinzipien? Die knappe schematische Form der Darstellung vermeidet ein Eingehen auf konkrete Details in der durchaus nicht problemlosen Praxis, z. B. in der allenthalben geübten Einschränkung des bischöflichen Freiheitsraumes und überhaupt in der Handlungsweise derer, welche die Ideen in die Tat umsetzten.

Linz *Peter Gradauer*

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.—.

Seit dem Erscheinen des CIC (1918) hat das Ordensrecht manche Änderungen und Ergänzungen erfahren; besonders das II. Vatikanum hat mit seinem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens den Anstoß gegeben für zahlreiche Verlautbarun-

gen des Hl. Stuhles, mit denen dieser bestimmte Richtlinien für die eingeleitete Erneuerung gegeben hat oder die Anpassung des Ordenslebens an die Zeitumstände selbst in die Hand nehmen wollte. Dadurch wurde die gegenwärtige Rechtslage für die mit praktischen Fragen des Ordenslebens Befaßten und selbst für Fachleute schwer durchschaubar. Darum stellt dieses Buch eine dankenswerte Tat dar: es zeigt den gegenwärtigen Stand der Gesetzgebung auf; Ausgangspunkt ist jeweils das Ordensrecht des CIC; im Anschluß daran wird aufgezeigt, welche Bestimmungen durch spätere Verordnungen und Entwicklungen aufgehoben oder abgeändert wurden.

Das Buch gliedert sich in 5 Teile: Rechtsquellen und Rechtssprache; Errichtung und Aufhebung von Ordensgenossenschaften, ihrer Provinzen und Niederlassungen; Die Leitung der Ordensgenossenschaften; Der Eintritt in eine Ordensgenossenschaft und das Verlassen derselben; Der Stand der evangelischen Räte bei Nichtreligiosen (womit die Mitglieder der Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde sowie der Weltlichen Institute gemeint sind).

Da zahlreiche Fragen des Ordenslebens auch Bezüge zum staatlichen Recht aufweisen, wird für verschiedene Teilbereiche auch das staatliche Recht der Länder mit überwiegend deutscher Sprache, nämlich Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz, in die Erwägung mit einbezogen.

Mit diesem Werk ist den Ordensgemeinschaften, den Oberen und Ordensmitgliedern, den Seelsorgern und allen am Ordensrecht Interessierten ein umfassendes und unentbehrliches Nachschlagewerk in die Hand gegeben. Wie der Vf. — selbst Ordensmann und Experte in seinem Fach — betont, ist es vor allem für die Praxis konzipiert, es ist jedoch in allen Teilen auch wissenschaftlich exakt durchgearbeitet.

Dieses Buch bedeutet an sich auch eine mutige Tat; es wird ja schon seit einigen Jahren an einem „neuen" Ordensrecht für den revidierten CIC gearbeitet; da jedoch das entsprechende Schema wegen schwerwiegender Mängel eine vielseitige Ablehnung erfahren hat und daher eine Neubearbeitung erfolgen muß, wird dieses vorliegende Kompendium noch längere Zeit seinen Wert und seine Gültigkeit behalten; die Tatsache, daß bereits die 2. Aufl. vorbereitet wird, ist ein sprechendes Zeichen dafür, daß sich das Buch schon bewährt und gute Dienste geleistet hat.

Linz *Peter Gradauer*

PASTORALTHEOLOGIE

GÜNTER EWALD (Hg.), *Religiöser Sozialismus.* (147.) (Urban-TB 632) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. lam DM 12.—.

Daß heutzutage viele Studenten politisch sensibel sind, steht außer Zweifel; nicht wenige lassen den eigentlichen Studienvorsatz liegen und wenden sich den politischen Theorien und entsprechenden Aktivitäten zu. Die Geschichte zeigt, daß aus dieser Tatsache unterschiedliche Konsequenzen folgen: Einerseits politische Fanatisierung bis zum Terrorismus, andererseits ein bleibendes ideologisches bzw. ideologiekritisches Interesse.

Eine Bochumer evang. Studentengruppe unter der Leitung von G. Ewald begann zunächst als Bibelrunde, interessierte sich aber (herausgefordert durch die Ereignisse an der neuen Universität) bald auch für politische Belange. Ein Stein des geistigen Anstoßes wurde für diese Gruppe das Büchlein „Von Christus zu Marx — Von Marx zu Christus" von L. Ragaz ([1]1929). Es führte in eine intensive geistige Beschäftigung mit der „Geschichte des religiösen Sozialismus" hinein. Der vorliegende Bd. ist als ein Produkt anhaltender Gespräche dieser jungen Leute anzusehen, „die den religiösen Sozialismus für sich wieder entdeckt und als befreiende Alternative erlebt haben" (8). Der Blick richtete sich gewiß auf die überkommenen Beispiele solcher Gesinnung, war natürlich auch auf das Jetzt gerichtet: „Die Krisen und Umbrüche der letzten zehn Jahre haben Anstöße genug gegeben, über die Grundlagen und Auswirkungen unserer technokratischen Wohlstandsgesellschaft nachzudenken. Die befreienden Ideen des religiösen Sozialismus bieten für christlichen Glauben und politisches Handeln heute eine große Chance" (15).

Ein erstes größeres Auftreten in der Öffentlichkeit war für den „Bochumer Kreis religiöser Sozialisten" eine Tagung in Bergisch Gladbach: „Politische Dimensionen des Glaubens. Auf den Spuren von Blumhardt und Ragaz. Vergangenheit und Zukunft des religiösen Sozialismus." Auf diese Konferenz gehen die meisten Beiträge dieses Büchleins zurück. Die ersten Aufsätze machen mit den großen Gestalten dieser Bewegung bekannt: Zunächst werden durchwegs evang. Pastoren behandelt: Ch. Blumhardt, L. Ragaz, H. Kutter und K. Barth. Die Biographie der beiden Letztgenannten macht deutlich, daß „linkes politisches Engagement" und radikales prot. Vertrauen auf den kommenden Gott eine schier unlösbare Spannung mit sich bringen. Im Beitrag über Barth wird der „Sitz im Leben" der dialektischen Theologie offenbar; hätte Barth nicht (anstelle von Kutter) 1919 einen Vortrag gehalten, bei dem er gegen die „Bindestrich-Theologie" („religiös-sozial") polemisierte und die Radikalität des Glaubens (gegenüber aller Religion) forderte, wie wäre die evang. Theologie dieses Jh. weitergegangen?

Daß religiöser Sozialismus nicht ein Proprium prot. Theologie und Praxis ist, wird in einem biogr. Aufriß über den „roten Pastor"

W. Hohoff deutlich gemacht. Der Katholik Hohoff war es, der auf A. Bebels Vorwurf gegenüber den Christen eine praktische Antwort zu geben versuchte. Daß seine Gedanken (ohne sozialistisches Etikett) weiterwirkten, ist anzunehmen, da Denker wie Th. Steinbüchel und A. Orel seine Schüler waren. Solche Ansätze liegen freilich schon lange Zeit zurück, und resümierend muß gesagt werden: Seine „theoretischen Versuche der Versöhnung von Christentum und Sozialismus sind ebenso einmalig wie einsam geblieben" (90).

Unterdessen ist der Gedanke solcher Versöhnung in verschiedenster Form wieder aktuell. Die Bewegung „Christen für den Sozialismus" ist ein Indiz dafür; prot. Theologen fragen und streiten ernsthaft: „Müssen Christen Sozialisten sein?" (Vgl. den sehr interessanten gleichnamigen Band, hg. von W. Teichert, Hamburg 1976, mit einem Beitrag von E. Jüngel [Zukunft und Hoffnung, zur politischen Funktion christlicher Theologie] und einer größeren Reihe von Antworten).

Im hier vorzustellenden Bd. werden noch überlegenswerte Thesen und eine Meditation über „Die politische Dimension des Glaubens" entfaltet, die gewiß nicht einfach zu glauben, wohl aber meditierenswert sind. Als Nachweis dafür sollen noch zwei Sätze zitiert werden: „Glaube macht nüchtern und zugleich mutig und kann, weder von Erfolgen berauscht noch von Fehlgängen resigniert, im Wechsel der Dinge stehen und standhalten ... Als bewußten Zeitgenossen ist den Glaubenden unter keinen Umständen erlaubt, sich oder andere aus der Solidarität herauszupräparieren, als wäre man für irgendein Höheres oder Besseres aufbewahrt! Ist Gott zeitlich geworden, so haben wir alle Gründe, unsere und damit die Anliegen aller als Aufgabe zu sehen" (120).

Der Ort des Glaubens wird weiterhin umstritten bleiben. Die Vergangenheit hat gezeigt, daß Glaube an verschiedensten Orten gelebt werden kann. Heute und in Zukunft wird es nicht anders sein!

Salzburg *Ferdinand Reisinger*

ROCK MARTIN, *Anarchismus und Terror.* Ursprünge und Strategien. (edition spes 2) (105.) Trier 1977. Kart. DM 11.80.

Das Phänomen des Terrors ist nichts Neues; Terrorismus im modernen Sinn ist aber in den Möglichkeiten und Konsequenzen gefährlicher als alle früheren Formen von momentaner politischer Gewaltanwendung. In der Fülle von Publikationen zum Thema kann man diesem Bd. keine exponierte Stellung zuschreiben, gewiß aber kann man ihn als einen Beitrag verstehen, der dem Zusammenhang von allgemeinen Auflösungstendenzen und politisch motivierter Gewalttat nachgeht. Das Hauptgewicht liegt auf der historischen Begründung der Zusammenhänge zwischen den Theorien des Anarchismus und des derzeitigen Terrorismus.

Der 1. Teil geht den Theoretikern der Anarchie, „von Kallikles bis Baader-Meinhoff", nach. Dabei „geht es ... um mehr als nur um Beseitigung staatlicher Machtgewalt: (es geht) um die Schleifung sämtlicher Institutionen und Instanzen, die mit Autoritätsanspruch auftreten und Verbindlichkeiten zeitigen" (7). Die Konsequenzen dieser Tendenz werden als „Grundlosigkeit", als „Haltlosigkeit" (10) erkannt. Vor allem in den Darlegungen über Bakunin wird der gewaltsame Befreiungsimpuls auch schon in den Parolen deutlich; beim Freiheitsenthusiasmus, der sich hier vor schon 100 Jahren gezeigt hat, wird man an die Konzeptionen von Sartre und Camus erinnert, und es fragt sich, warum in den fünfziger Jahren solch revolutionäre Konzepte keine ähnlichen Folgerungen zeitigten. Bedurfte es anderer gesellschaftlicher Gegebenheiten, damit diese Freiheitsimpulse Wurzeln schlagen konnten? Und haben sich nun Ansatzmöglichkeiten für den Umschwung von revolutionären Theorien zur „Strategie des Schreckens" (Terrorismus) aufgedrängt?

R. zeigt verschiedene Symptome unserer Zeit auf, die eine allmähliche Aufbereitung des gesellschaftlichen Bodens zum Terrorismus hin in sich bargen; er interpretiert diese Auflösungserscheinungen (Nivellierungen, Demontage der Autorität, Emanzipation ganz allgemein, Frauenemanzipation im besonderen, Demontage der Scham [„Präludium der Revolution"]) als Phänomene, die eine Verbindung von Anarchie und Terror in die Wege leiten. Die eigentlichen Erscheinungsweisen des Terrors (Schrecken und Angst) werden gewiß auch in Zusammenhang mit gesellschaftlich-ökonomisch gravierenden Tatsächlichkeiten gesehen (Industrialisierung und Terroranfälligkeit, Wohlstandsanarchie usw.). Dennoch erscheinen uns die Begründungszusammenhänge zu wenig dynamisch erfaßt. R. gibt bisweilen sehr treffende Zustandsschilderungen; andere Erscheinungen werden nur sehr vordergründig expliziert und zu wenig radikal befragt; da wäre z. B. zu denken an die „revolutionäre Ungeduld" und ihre Bedingungen; Schlagworte, die sehr parteilich ins Spiel gebracht werden, vermögen die Gründe nicht zu statuieren; was ist etwa mit „linker Haltung" (27) und „Zeitgeist" (28 ff), mit Nivellierung (41 ff) und dgl. konkret gemeint? Der Hinweis auf die „Lust an der Zerstörung" (23) ist zwar ein anthropologisches Argument; es müßte freilich auf seine gesellschaftlichen Bedingungen hin befragt werden.

Aus den abschließenden Konsequenzen des Vf., der ziemlich uneingeschränkt für Härte gegenüber den Terroristen votiert, läßt sich ein Standpunkt bei „Recht und Ordnung"

erheben. Das macht aber deutlich, daß es R. primär um die Aufrechterhaltung einer Gesellschaftstheorie („jenseits von Grundsatzlosigkeit und Normfreiheit" [27]) geht, weniger um eine vertretbare Veränderungsstrategie (vgl. 67). Gerade diese Strategie (und viel weniger die Theorie) der revolutionären, anarchischen und terroristischen Gewalt bedürfte aber einer entsprechenden Antwort.

Salzburg *Ferdinand Reisinger*

BASTIAN HANS-DIETER u. a., *Taufe, Trauung und Begräbnis.* Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. (Gesellschaft und Theologie / Praxis d. Kirche Nr. 29) (208.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 25.—.

Ein Pfarrer, der dieses Buch gelesen hat, kann eigentlich nur noch eines tun: alle pastorale und bürokratische Betriebsamkeit aufgeben und sich auf das „eine Notwendige" konzentrieren, auf die Sakramentenpastoral. Wer die wichtigen Lebensstationen Taufe, Trauung, Begräbnis (eine vollständige Aufzählung müßte wohl auch Erstkommunion und Firmung mit einschließen) als „Ansatzpunkt für seelsorgerliche oder missionarische Handlungsstrategien" (11) ernst nimmt, wird wesentlich effizienter arbeiten. Denn er vereint dann die beiden meiner Meinung nach heute wichtigsten pastoralen Zielsetzungen in einem gemeinsamen Modell: die Fernstehendenpastoral und den Gemeindeaufbau. Beide bedingen auch einander. Man kann keine „Fernstehenden" gewinnen, wenn niemand da ist, der sie aufnimmt. Am deutlichsten betont D. Emeis in seinem Beitrag über die Taufe diesen Zusammenhang: „Für die Verantwortlichen in der Gemeinde stellt sich in diesem Zusammenhang die grundsätzliche Frage, ob und wie sie die Wichtigkeit einschätzen, daß die Gemeinde offen wird oder bleibt für Menschen, die neu zu ihr stoßen" (20).

Die 3 Kap. über Taufe, Trauung und Begräbnis mit ähnlichem Aufbau (Vorfragen soziologischer, psychologischer und praktisch-theologischer Art, das Kontaktgespräch, die Liturgiefeier und die Nacharbeit) bringen eine Fülle von praktischen Anregungen. Die 2 kath. und 2 evang. Theologen (der 4. Teil ist zum Schluß eine didaktische Auswertung von H. D. Bastian) geben dem Seelsorger einen „Leitfaden zum kirchlichen Handeln" in die Hand, der wegen seiner wissenschaftlichen Ausdrucksweise gewiß nicht ohne Anstrengung, aber mit viel Gewinn gelesen werden kann.

Graz *Josef Gölles*

WIENER J. / ERHARTER H. (Hg.), *Diakonie der Gemeinde.* Caritas in einer erneuerten Pastoral. (152.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 132.—, DM 18.50.

Man beginne die Lektüre mit dem kleinen, ungemein locker und spritzig geschriebenen Beitrag von *N. Hepp,* Gemeinwesenarbeit in einer neuen Großstadtpfarrei — und man ist mitten in der Problematik. Diakonie der Gemeinde ist nicht eine späte Auswirkung ihrer Verkündigung und Liturgie. Wo heute eine Gemeinde beginnt oder eine bestehende erneuert werden soll, muß sie mit der Diakonie beginnen. Eindringlicher kann nicht gesagt werden, warum das kirchliche Leben vieler Gemeinden heute den Eindruck eines Leerlaufs macht: Die Diakonie ist zu schwach, zu ungeplant, zu wenig auf die wirklichen Nöte ausgerichtet, zu unterbewertet. *R. Lehmann* bestätigt diese Diagnose durch einen hervorragenden zeitkritischen Beitrag, aus dem sich ergibt: Die kirchliche Gemeinde wird in dem Maß von Bedeutung sein, als es ihr gelingt, die großen Nöte der Zeit aufzugreifen und ein Raum zu sein, in dem man leben lernt. Die Schweizer Psychotherapeutin *M. Bührer* zählt die Belastungen und Erwartungen des heutigen Menschen konkret auf und stellt die Hauptgruppen der heute Benachteiligten heraus. Traditionsgemäß fehlen auch nicht die Reflexion des biblischen Fundaments *(R. Pesch)* und die dogmatische Entfaltung der Problematik *(R. Schulte).* Der Präsident der Caritas Österreichs, *Leopold Ungar,* steuert Aspekte bei, die seinem aus langjähriger Erfahrung gewonnenen Überblick entsprechen. Das Ergebnis der Tagung faßt *A. Sustar* geschickt in einem Schlußvortrag zusammen und nennt die praktischen Aufgaben der Kirchenleitungen, der Theologen, der Seelsorger, der hauptamtlichen Mitarbeiter und der Gemeinde als solcher.

Das Buch ist so gut redigiert, daß man bei der Lektüre oft vergißt, einen bloßen Tagungsbericht vor sich zu haben. Man wird an diesen Fragen und Ergebnissen nicht vorbeigehen können, wenn man in der Pfarrseelsorge mitarbeitet oder gar für sie verantwortlich ist.

Linz *Wilhelm Zauner*

HANSELMANN J. / RÖSSLER D., *Gelebte Religion.* Fragen an wissenschaftliche Theologie und kirchenleitendes Handeln. (Theol. Existenz heute, 201) (86.) Kaiser, München 1978. Kart. DM 9.80.

Sowohl die kath. Pastoraltheologie wie die evang. Praktische Theologie sind daran, sich mit jenen Lebensvollzügen ihrer Mitglieder auseinanderzusetzen, die alltagssprachlich mit „Religion" in Beziehung gesetzt werden. Allerdings hatten es die evang. Theologen hier erheblich schwerer als die kath. Ihre jüngste Deutungstradition, deutlich beeinflußt von K. Barth und D. Bonhoeffer, verstellte nämlich weithin den Zugang zu einem unbefangenen Verständnis dessen, was an „Religion" einfach gelebt wird. Das Christentum sollte vielmehr „religionslos" sein, da Reli-

gion im Grunde als Unglaube disqualifiziert wurde.
Umso mehr überrascht es, daß diese theol. Deutung gelebter Alltagsreligiosität bei evang. Wissenschaftern und Kirchenmännern befragt wird. Dabei gelingt es, in diesem Büchlein *D. Rössler*, zu zeigen, daß eine enge Verbindung zwischen Leben und Glauben der pietistischen Tradition nicht fremd und insofern innerevangelisch schon sehr alt ist. Deutliche Konsequenzen zieht aus dieser veränderten Beurteilung gelebter Religion auch der Münchner Landesbischof *J. Hanselmann*, der zugleich Fachtheologe ist. Wer im übrigen diese Gedankengänge mit dem Dokument des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken („Religiös ohne Kirche", hg. v. K. Forster, Mainz 1977) vergleicht, findet viele ergänzende und zum Teil neue Perspektiven. Der Vergleich mit weiterer pastoraltheologischer Literatur aus dem kath. Raum der letzten paar Jahre zeigt im übrigen, daß gerade die „gelebte Religion" der Kirchenmitglieder in den verschiedenen Konfessionen überaus ähnlich ist und damit die Kernprobleme kirchlichen Handelns in den einzelnen Kirchen verwandt sind. Man wünscht sich daher geradezu, daß einmal zu diesem Thema die Experten und Kirchenleitungen der verschiedenen christlichen Kirchen an einem Tisch sich treffen, um die unterschiedlich gewonnenen Erkenntnisse auszutauschen und für einen weiteren Fortschritt in der theol. Interpretation religiöser Wirklichkeit einzubringen. Vielleicht gibt es dann sogar einmal eine neue Publikation, die von den evang. und kath. Theologen gemeinsam verantwortet wird.

Passau *Paul M. Zulehner*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN (Hg.), *Exodus Bd. 1—4.* Unterrichtswerk für den kath. Religionsunterricht in der Grundschule. (580.) Kösel, München/Patmos, Düsseldorf 1974/75. Kln. DM 127.—.

Das Unterrichtswerk (UW), erstellt von einem Team deutscher Religionspädagogen und Katecheten, umfaßt 4 Schülerbücher, die entsprechenden Lehrerkommentare, Schülerarbeitshefte und ein Medienpaket. Seine Vorzüge liegen vorerst in der gefälligen, kindertümlichen Ausstattung und lebensnahen Fassung. Die Kinder werden gerne darin lesen und schauen. Der Name „Exodus" gibt das Grundmotiv für die rp. Arbeit an, erhebt aber nicht den Anspruch, daß der RU allein davon abgeleitet und gestaltet werden müßte. Die Themen lassen sich nach drei Gesichtspunkten zusammenfassen: 1. Elementare menschliche Grundakte (erzählen, hören, sehen, Wünsche haben, Angst erleben usw.) und was zur Ichwerdung und Ichstärkung gehört. 2. Wirerfahrungen, die das Miteinanderleben in den schönen Seiten (z. B. Freunde haben), aber auch in den Problemen einfangen (man hat Vorurteile, man verfehlt sich, braucht Vergebung). Auch das Thema „Mädchen und Junge" (Ex. 4) als Beitrag zur Geschlechtserziehung gehört hieher. 3. Glaubensthemen: Die Einführung in das Christusgeheimnis, die Kirche und ihre Feiern, die Sakramente (Buße und Eucharistie), Leiden und Tod, Weiterführung zur Auferstehung (im Glücksverlangen signalisiert). Bei dieser Überschau fällt auf, daß Lebensthemen sehr stark im Vordergrund stehen. Man will die religiöse Dimension der Wirklichkeit aufzeigen. Es wird also nicht ein fertiges theol. Lehrsystem angeboten, das nachträglich auf kindliche Maßstäbe und Verstehensmöglichkeiten zugeschnitten wird. Ausgangspunkt des Lernprozesses ist vielmehr das Kind und sein Fragehorizont. Das entspricht durchaus den Forderungen einer zeitgemäßen Pädagogik. Es soll dabei auch eine Gängelung für Schüler und Lehrer vermieden werden, die allzuoft Spontaneität und Kreativität unterdrückt und den Schülern die Freude am Lernen nimmt. Freilich liegt eine Gefahr darin, daß weniger geschulte RL. bei der Oberfläche bleiben und die gewünschten Tiefenbohrungen nicht machen, die zur Bloßlegung der religiösen Dimension unbedingt notwendig und vom Verfasserteam beabsichtigt sind.

Manche Kritiker werden wahrscheinlich sagen, daß den Glaubensthemen zu wenig Rechnung getragen werde. Ich möchte dies für die Berücksichtigung des Kirchenjahres feststellen; denn wenn dieses auch keinen Gesamtrahmen für ein Jahresthema mehr abgeben kann: die kirchlichen Hochfeste reichen in die Familien hinein und müssen daher im RU vorbereitet werden. In diesem Zusammenhang könnte man auch anmerken, daß es schwer sein wird, Weihnachten in Verbindung mit Ostern zu behandeln (v. Ex. 3, 112 f). Die Vf. benützen eine Pieta, um die leidvolle Situation von einst und heute einzufangen. Gewiß richtig und gut, aber das kann erst im Zusammenhang mit Ostern gebracht werden. Was aber zu Weihnachten? Die Praktiker werden auch zu entscheiden haben, ob manches nicht verfrüht gebracht wird, wie z. B. der Versuch, die literarischen Arten der Bibel schon im 3. Schuljahr zu erschließen — gebracht ist es sehr gut. Das Problem läßt sich allerdings lösen, indem man selbst den günstigen Augenblick wählt. Das „Bilder-lesen-Lernen" muß allerdings schon sehr früh beginnen, weil bildhaft sehen, denken und sprechen untrennbar mit der religiösen Welt verbunden ist. Wertvoll finde ich auch den Abschnitt „Land der Bibel", geographisch erschlossen und auch in den religiösen Strömungen der Zeit Jesu. Den Prophetengeschichten wird ein eigener Abschnitt gewidmet, was in Anbetracht der vielen Stellen

dieses literarischen Genres von großer Bedeutung ist (v. Ex. 3).
Einiges muß auch zu den Lehrerkommentaren gesagt werden. Sie sind nach folgenden Gesichtspunkten aufgebaut: 1. Erfahrungsfeld der Schüler als Einstieg. 2. Theologische Dimension und Intention, wobei eine Begründung der Thematik im RU unter dem Aspekt der Bezugswissenschaft Theologie für die Behandlung gegeben wird. 3. Didaktische Struktur des Kapitels; hier werden die verschiedenen Medien, ihre je eigene Funktion und Zuordnung zueinander aufgezeigt. 4. Umschreibung der rp. Zielvorstellung, die mit der theol. Intention in Beziehung gebracht wird. 5. Didaktische Bausteine. Sie können wahlweise eingesetzt, aus Zeitgründen oder mit Rücksicht auf die Klassensituation übergangen oder mit Punkt 6 verbunden werden. 6. Verfahrensweisen, Handlungsformen, methodische Hinweise: der praktische Teil, Hilfen und Impulse für den Lehrer, um ähnliche oder andere Ideen zu produzieren.
Das UW enthält viele Themen, die auch für den RU in Österreich äußerst wichtig und in der Behandlung sehr hilfreich sein können. Es stellt sich nur die Frage, wie es bei uns verwendet werden könnte. Eine Genehmigung müßte möglich sein. Da die einzelnen Bücher, besonders Ex. 3 und 4, lose zusammengefügte Lehrstücke enthalten, könnte man einzelne neben unseren Glaubensbüchern verwenden. Das Problem liegt allerdings bei der jetzigen Form der Schulbuchaktion. Aber vielleicht ringt man sich doch wieder einmal zur sparsameren Form einer Schülerbibliothek durch, und dann könnte man von den Vorteilen dieses UW profitieren und zugleich auf die österreichischen Verhältnisse achten. Unsere RL sollten sich auf jeden Fall mit diesem UW befassen: Es ist „ein Markstein in der Entwicklung der Religionsbücher" (E. Korherr, Chr.-päd. Bl. 1976/6/338).
Linz *Sylvester Birngruber*

HOMITETIK

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.—.

St., bekannt und bewährt auf dem Gebiet der praktischen homiletischen Literatur, legt hier 4 Homilien vor. Darin unternimmt er den begrüßenswerten Versuch, die in der Predigt meist recht stiefmütterlich behandelten ersten Lesungen aus dem AT mit dem Evangelium des betreffenden Sonntags zu verbinden. Das scheint seine Berechtigung zu haben, sind doch die atl Perikopen und die aus den Evangelien aufeinander thematisch abgestimmt. Die einzelnen Homilien sind von unterschiedlicher Qualität. Alle aber bieten gute Anregungen, wie man als Prediger selbst das Vorhaben des Vf. realisieren und die Texte des AT den Zuhörern näherbringen könnte.
Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

RATZINGER JOSEPH, *Licht, das uns leuchtet.* Besinnungen zu Advent und Weihnachten. (64.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 8.50.

Am Fest des hl. Franz von Assisi datiert sind diese „Besinnungen" des Erzbischofs von München. Franziskanischer Geist weltgeschenkter Erlösung erfüllt sie.
Die Hinführung zu den atl Verheißungen vom Jubel der Kreatur beim Erscheinen Gottes, deren Erfüllung der tiefe Sinn des weihnachtlichen Brauchtums ist, in der Betrachtung „Am Anfang des Advent. — Ein Adventsgespräch mit Kranken." — Gottes Kommen in sein Eigentum und was es heißt, ihn als Eigentümer des eigenen Menschseins anzuerkennen, in: „‚Und das Wort ist Fleisch geworden.' — Eine Weihnachtspredigt." Schließlich: „Ochs und Esel an der Krippe", eine Betrachtung um das Geschehen der Weihnachtsfeier des hl. Franz in Greccio, von der Thomas von Celano (als müßte es heute geschehen) berichtet: „Das Kind Jesus war tatsächlich bis zur Stunde in vielen Herzen im Schlaf des Vergessens versunken. Durch seinen Diener Franz wurde die Erinnerung daran belebt und unzerstörbar dem Gedächtnis eingeprägt."
„Die Lektion des Weihnachtsesels", Gedanken zum Weihnachtsfest des früheren Patriarchen von Venedig, Albino Kardinal Luciani, den die Geschicke nur kurze Zeit als Papst Johannes Paul I. gezeigt haben, beschließt das Büchlein. Eine Lektion, so liest man da, die das Eselchen erteilt, ist Geduld und Milde. Darin fühlt es sich eins mit der guten Mutter, die ihr kleines Mädchen in die Schule begleitet und ihm die Bücher mit geblümtem Papier einbindet. An den Verlag richtet sich die Lektion in der Frage, ob es dennoch nicht möglich und angebracht wäre, einen so kostbaren Inhalt nicht nur eilig und billig broschürt, sondern angemessen in geduldiger Sorgfalt, einfach schön, dem Leser anzubieten.

KASPER WALTER, *Gottes Zeit für Menschen.* Besinnungen zum Kirchenjahr. (96.) Herder, Freiburg 1978, Kar. lam. DM 10.50.

Gottes Gegenwart in der Zeit der Menschen anzusagen, ist das Anliegen dieses schmalen Bändchens, in dem der Tübinger Dogmatiker 9 Predigten zu hl. Zeiten des Kirchenjahres — Advent, Weihnachten, Österliche Bußzeit, Gründonnerstag, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam — vorlegt.
Klar sind die Aussagen, der Leser vernimmt in ihnen das gesprochene Wort. Insofern

sind sie ihm, sollte er das Predigeramt zu verwalten haben, ein Beispiel, wie das Glaubensgut in das Heute eingebracht werden kann. Jedoch soll er nie versuchen, vorgelegte Predigten einfach zu kopieren. Sie können nur Anregung sein und niemals Ersatz für das eigene Studium der Quellen und der Überlieferung.

Im konkreten Fall wird er bei der Lektüre feststellen, daß es im Hohenlied des AT (8, 6) nicht, wie K. anführt, heißt: „Die Liebe ist stärker als der Tod" (63), sondern eindeutig und ohne vorhandene Textvarianten: „Stark wie der Tod ist die Liebe." Dem Autor ist es im Zusammenhang seiner Ausführungen und seines Werkes keineswegs vorzuhalten: Aber wer das Schwebende von Tod und Liebe schon im AB als aufgelöst liest, begibt sich in den Bereich der Dichtung und gerät in Gefahr, die Erlösung in der Eigenständigkeit des Menschen, im guten Willen und in der Gestaltung des Daseins anzusiedeln.

Graz *Peter Schleicher*

LITURGIK

REIFENBERG HERMANN, *Fundamentalliturgie.* Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen — Gestalt — Vollzug. Bd. I (Schriften d. Pius-Parsch-Inst. Klosterneuburg 3) (298.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1978, Kart. lam.

Das II. Vatikanum hat die Liturgiereform nicht durchgeführt, sondern ausgelöst. Es hat die notwendigen Änderungen befohlen, sie kurz begründet und die allgemeinen neuen Strukturen bezeichnet. Es hat dann die Liturgiereform bestimmten Kommissionen von Fachleuten übergeben, die ihre Arbeiten unterdessen, in einem Zeitraum von ca. 15 Jahren, nahezu abgeschlossen haben, sehr viel schneller also als nach dem Tridentinum. Die einstweilen papierenen Ergebnisse liegen nun vor, ihre rituelle und spirituelle Aneignung für eine eigentliche und lebendige Liturgie des Gottesvolkes ist uns aber noch aufgegeben. Und wird uns immer neu aufgegeben sein, da Liturgie nie „fertig" oder „eingeführt" ist; denn alles Fertige erstarrt schnell zur Routine und Schablone oder erfaßt jene, die nachwachsen, nur noch schlecht. Dazu kommt, daß liturgische Formularien sich nicht sofort aus sich selbst erklären, da sie unaufgebbar Bleibendes stets im Gewand der jeweiligen Zeit oder einer bestimmten ethnischen oder soziologischen Gruppe tradieren. Es gibt eben viel „Wißbares" in der Liturgie, nicht nur Spontanes! Die Kenntnis der großen theol. wie anthropologischen Zusammenhänge ist einfach notwendig, soll Liturgie nicht zum Schema erstarren oder in unerleuchteten Aktivismus ausufern. Praxis ohne Theorie ist in allen Fällen schlimm. Und Liturgie kann man gemeindlich kaum feiern, wenn man nicht weiß, warum es so ist, „wie's im Buch steht".

Daraus folgt, daß für den Liturgen und die Verantwortlichen in der Gemeinde zum Missale und Rituale und Stundenbuch einfach auch ein „Lehrbuch" gehört. Die Liturgie bedarf der Liturgik; aus dem erarbeiteten und zugleich erfahrenen Sinn des Tuns erfolgt am ehesten eine lebendige und angemessene Gestaltung. R. legt nun eine zweibändige Fundamentalliturgie als äußerst brauchbares Handbuch vor. Der ganze theologische, historische und humanwissenschaftliche Stoff ist sehr geschickt und präzise gegliedert, systematisch vorgestellt. Aber diese straffe Gliederung und Ausfaltung des Stoffes geschieht nicht als Deduktion von abstrakten Prinzipien her, sondern baut zumeist von der Basis her auf, von der Erfahrungswelt der Gläubigen. Im Einleitungsteil werden zunächst allgemeine Grundfragen und Voraussetzungen vorgestellt und Grundbegriffe analysiert. Weil Liturgie gewordene Liturgie ist, wird ihre Entfaltung nach zeitlicher Abfolge, räumlicher Abgrenzung und konkreter Ausprägung vorgestellt. Auf dieser Grundlage wird dann in 5 großen Kap. die Gesamtstruktur der Liturgie erläutert: ihre theol. und anthropologischen Grundlagen; Träger und Vollzug der gottesdienstlichen Feier; die Gestalt der gottesdienstlichen Feier aus ihren anthropologischen Elementen; der Faktor „Zeit" in der Liturgie (liturgisches Zeitverständnis, Heiligung der Zeit und Kirchenjahr etc.); und schließlich der andere Faktor „Raum" (Ort, Ausstattung, Gerät und Gewand). Eine Reihe nützlicher Perspektiven und Übersichten, Verzeichnisse und Register runden das Werk ab. Die über 700 Seiten dieses Werkes verlangen einiges Studium ab. Aber sie lohnen die aufgewandte Zeit reichlich: die großen Zusammenhänge werden deutlich, das einzelne bekommt Konturen und seinen Stellenwert.

Der „unorthodoxe" Ansatz des Handbuches, nicht vom Prinzip, sondern vom fragenden Menschen her, eröffnet ganz neue Perspektiven. Ich wüßte eigentlich niemanden in der Kirche, dem man das Buch nicht empfehlen könnte. Alle, Bischof oder Kaplan oder Seelsorgeamtsleiter, Student oder seinerzeit nur in der Rubrizistik examinierter Pfarrer, Pädagogen aller Schattierung, Liturgiekreise und überhaupt alle Interessierten an der Liturgiegestaltung (und wem könnte die gleichgültig sein?), sollten nach dem Buch greifen. Die vielen neuen Erkenntnisse lohnen die aufgewendete Zeit der Lektüre und des Studiums ganz ungemein.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

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.

Die Gebetsschwierigkeiten des Gegenwartsmenschen sind gelegentlich sehr groß. Sie durch das Beten selbst zu überwinden lernen, ist Anlaß und formulierter Zweck dieses schönen Buches. Nun erfreuen sich Gebetbücher zwar nicht sofort allgemeinen Beifalls: Die Älteren haben vor Jahrzehnten oft schlechte Erfahrungen gemacht mit damaligen süßlichen und infantilen oder recht subjektivistischen Goldschnittbänden; die Jüngeren haben sie oft gar nicht mehr in die Hand genommen, geschreckt von den herausfallenden Heiligenbildchen mit Spitzenrand. Unterdessen hat sich freilich vieles gebessert, aber doch nicht alles befriedigt. In der Kirche ist nun ein großer Schatz von Gebeten tradiert, der zeitlos gültig bleibt, weil in ihm die Gebetserfahrungen von Generationen und einzelnen Charismatikern sich niedergeschlagen haben. Die Chance des Überlebens dieser Gebete bestand wohl darin, daß sich sehr viele mit ihnen identifizieren konnten und solche Gebete leicht als ihre eigenen rezipierten. Die sehr subjektiven passen meist nur für wenige, die sehr allgemeingültigen letztlich für niemanden mehr. Aber in dieser Spannung existiert der Gebetsschatz der Jahrhunderte: weit über den Augenblick hinaus gültig und doch voll ganz persönlicher Aussagen. Eine ganz spezielle Ausformung erfuhr das Gebetsgut in der Liturgie. Es zu heben und dem modernen Menschen als Gebetshilfe, als „Einstieg" sozusagen, anzubieten, wird dem Buch sicher gelingen, da ein Liturgiker mit hohem Qualitätsgefühl die Texte ausgewählt hat, beginnend mit Gebeten aus der Bibel selbst und der frühesten Zeit und dann fortfahrend durch die Liturgie des Ostens und Westens bis in unsere Tage. Die Passagen sind vorzüglich neu übersetzt, gut eingeleitet und aufbereitet. Wer das Buch benutzt, hat nicht nur gute Hilfen für den Augenblick, sondern übt sich zugleich ein in die Spiritualität der Liturgie und das normhafte Gebet im Gottesdienst der Gemeinde. Ein sehr empfehlenswertes Buch.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

JORISSEN I. / MEYER H. B., *Feste und Zeiten*, Bd. 1: Advent — Fastenzeit. (151.); Bd. 2: Ostern — Christkönig. (135.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin je S 98.—, DM 14.80.

Feste sind für das gesunde Leben des Menschen unerläßlich. In ihnen drückt der Mensch seine Zustimmung zur Welt aus. Heute ist das ganze Gefüge der Welt in Bewegung geraten. In solch bewegten Zeiten sucht der Mensch das Dynamische wieder statisch zu befestigen. Termine und Planung haben im geistlichen Leben stets zwei Gesichter. Ein Fest zu feiern, wird erst wieder möglich, wenn der Mensch zu der ihn umgebenden Welt ja sagen kann oder es wenigstens wieder lernt. Schnelle Handhaben, deren es heute genügend gibt, sind eben nur eine schnelle, aber vorübergehende und daher nicht durchgreifende Hilfe.

Vf. bieten in den 2 Bd. grundlegende Überlegungen. Zeitungsartikel, Vorträge und Predigten sind hier verarbeitet. Jedem Fest sind eine präzise Aussage und ein Wort eines theol. Schriftstellers vorangestellt. Der Leser, Prediger und Katechet erhält Anregungen für die persönliche Verarbeitung. Mehr wollen diese Aufsätze nicht sein. Besonders wertvoll ist die kurze prägnante Fassung, die es auch dem terminbedrängten Menschen unserer Zeit ermöglicht, sich die dafür nötige Zeit auszusparen und die empfangenen Anstöße mit sich umherzutragen und dort und da ausführlicher sich damit auseinanderzusetzen.

Beim Fest der ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter wäre es wünschenswert, über die dogmatische Darlegung hinaus auch die Bedeutung dieses Festes für das konkrete Leben aufzuzeigen. Eine gediegene Orientierungshilfe sind die Gedanken über die Marienverehrung heute. Auch Weltfriedenstag, Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen, Weltgebetstag um geistliche Berufe, Mediensonntag und Missionssonntag wurden aufgenommen, die wichtige Anliegen der Kirche unserer Zeit markieren. Die Aufsätze über das Pfingstgeschehen, Herz-Jesu-Fest, unsere Beziehung zu den Heiligen und „Die Toten leben" vermögen verschlossene Tore aufzutun.

Eine grundlegende Auseinandersetzung mit den Festen des Kirchenjahres und über den Weltauftrag des Christen ist unerläßlich geworden. Diese beiden Bd. vermögen eine wertvolle Hilfe zu bieten.

Linz *Anton Haider*

SPIRITUALITÄT

SCHAUBE WERNER, *Jugendgebet heute.* Neue Möglichkeiten durch neue Formen. (87.) Don-Bosco-V., München 1977. Kart. DM 10.80.

Sch. untersucht die neuere Gebetsliteratur für junge Menschen und wählt dazu Texte der letzten 10 Jahre aus. Er beschreibt die Ursachen und Hintergründe der Gebetskrise beim heutigen Jugendlichen und nennt 4 Bereiche: Schwierigkeiten mit der Gottesvorstellung; fehlender religiöser Bezugsrahmen; Mangel an Transzendenzerfahrung und schließlich Sprachschwierigkeiten. Neue Konzepte für ein zeitgemäßes Jugendgebet werden an Hand von Texten dreier Autoren dargestellt: O. und F. Betz; W. Gössmann und L. Zenetti.

Zusammenfassend lassen sich eine Abkehr

und ein Verzicht auf Formen, Formeln und Sprachmuster früherer Zeiten erkennen. Das Ringen um Glaubwürdigkeit bestimmt die Texte. Die vielfältigen Ansätze, die unterschiedlichen Konzeptionen, die in neuer und ungewohnter Formulierung zur Sprache kommen, sind keine Modeerscheinungen, sondern ein Dienst am jungen Menschen. Vieles läuft auf ein redliches Bemühen hinaus, ihm ein glaubwürdiges Gottesbild in einer glaubwürdigen Sprache zu vermitteln. Das Büchlein vermittelt Einblick in eine Fülle gegenwärtiger Gebetsliteratur und auch in das Lebensgefühl junger Menschen, deren Einstellung und Erfahrung mit dem Gebet. Eine praxisnahe Orientierungshilfe für alle, die mit jungen Menschen beten wollen.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

NEMETSCHEK MONIKA, *Zur Hoffnung befreit.* Christsein als neue Lebensdimension. (156.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 88.—, DM 12.80.

Bücher aus dem Bereich der Spiritualität und Askese, Bücher für das geistliche Leben des Christen waren vor nicht allzu langer Zeit noch schwer zu finden und vielleicht auch nicht sehr gefragt. Zu sehr war man mit der Kritik und Reform der Kirche befaßt, mit der Neugestaltung der Liturgie, mit den Veränderungen, die das 2. Vatikanum angeregt hat. Doch oft blieb es nur bei äußerlichen Veränderungen. N. zeigt, daß für den Christen mehr als eine Fassadenerneuerung notwendig ist. Auf längere Sicht kann unser Christsein nur überleben, wenn wir uns nicht an unseren selbstgebastelten Lichtern orientieren, sondern Gott selbst zum „Lichteinfall" machen (13). Dem suchenden Leser werden neue Einsichten erschlossen. Das Evangelium als Froh- und Heilsbotschaft kommt zur Geltung. Mit wohltuendem Verzicht auf einen theol. Fachjargon werden die Themenkreise Glaube, Gebet, Menschwerdung, Erlösung, Tod und Auferstehung behandelt. Immer wieder wird dem Leser die heilende Kraft des Evangeliums vor Augen geführt. Auch heute geschieht Heilung, Begegnung mit dem Auferstandenen, besonders in den Sakramenten der Eucharistie und Buße, die uns untereinander verbinden und Gott näherbringen (137). Letztlich aber wird alles erst vom Geist her verständlich und lebendig. Eine Erfahrung, die sich in der Kirche unserer Tage immer weiter verbreitet, wird hier dargelegt und persönlich geschildert. Nicht das viele Reden über den Glauben befreit und überzeugt, sondern ein Leben aus dem Glauben. Der Autorin gelingt es, dem Leser das einsichtig zu machen.

Jeder, der seinen Glauben entfalten und vertiefen will und dem die Glaubensentfaltung anderer ein Anliegen ist, sollte zu diesem Buch greifen.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

MÜLLNER JOSEF, *Christ in der Welt.* Aus den ORF-Sendereihen: Christ in der Zeit, Morgenbetrachtung. (125.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Snolin S 98.—, DM 14.80.

Wohl schon oft haben sich Hörer von Rundfunk- und Fernsehansprachen gewünscht, zum Nachlesen und zur Nachbesinnung den Text in Händen haben zu können. In dankenswerter Weise ist der langjährige Mitarbeiter bei verschiedenen religiösen Sendungen des Österr. Rundfunks- und Fernsehens diesem Wunsch nachgekommen. Er legt die im Laufe von 10 Jahren in den ORF-Sendereihen „Christ in der Zeit" und „Morgenbetrachtung" gehaltenen Ansprachen in gedruckter Form vor. Sie kreisen um die Themen Glauben — Begegnung mit Gott — Vom Menschsein — Leid und Hoffnung — Freiheit und Friede — Der Mensch vor Gott in den Psalmen. Das gesprochene Wort wirkt nun bekanntlich anders als das geschriebene. Vf. hat aber nicht nur mit seinem gesprochenen Wort bereits unzählige Menschen erreicht und „angesprochen", auch in Buchform dargeboten, haben die Überlegungen oder Denkanstöße ihre Wirk- und Aussagekraft nicht eingebüßt, sie bieten vielmehr nicht nur für den einzelnen viele Anregungen, sondern können auch eine Hilfe sein für Verkündigung und Seelsorge.

Linz *Peter Gradauer*

KASPER WALTER, *Zukunft aus dem Glauben.* (112.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. DM 9.80.

Zukunft aus dem Glauben — Geheimnis Mensch — Die Zukunft der Frömmigkeit — Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft — Sein und Sendung des Priesters: so lauten die Überschriften der 5 Beiträge.

„Ich will euch Hoffnung und Zukunft geben", jenes Gotteswort des Propheten Jeremias, an die Gefangenen in Babylon gerichtet (Jer 21, 11), bildet das Grundthema, worüber die Probleme und Weisungen deutlich und klar entfaltet werden: Zunehmende Labilität und Krisenanfälligkeit unserer Gesellschaft, das Ende eines rein technokratischen Zukunftsmodells; die Hoffnungslosigkeit im Versuch, den Gott der Hoffnung gegen den Schöpfergott auszuspielen und das neue Begreifen des Emanuel, „Gott mit uns", der in der Kraft der Hoffnung der Gegenwart standhalten hilft; die Aktualität des geschwisterlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur aus dem Schöpfungsglauben angesichts des heutigen Wachstumsmythos und der zerstörerischen Ausbeutung der Erde; gegen einen Allerwelthumanismus und theologischen Minimalismus das Salz der Unterscheidung des Christlichen, da die Welt keine Verdoppelung ihrer Hoffnung und noch weniger eine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit braucht; die nachgeschichtliche und

unmenschliche Epoche, weil in ihr die Herrschaft abstrakter Zahlen, Gesetze und Strukturen errichtet ist und in dieser Eindimensionalität des Berechenbaren und Machbaren der Mensch zur antlitzlosen Nummer wird; die Angst um Selbsterhaltung, die den Menschen innerlich oft genug auffrißt.
Leitmotivisch kehren in den einzelnen Beiträgen vor allem die Themen von der Umkehr und dem Wirken des Geistes im Seufzen und Harren der gesamten Kreatur wieder: Zukunft ist nach Jesus nur dem verheißen, der Buße tut. „Nichts aber liegt in der gegenwärtigen Kirche mehr darnieder als Geist und Praxis der Buße" (78). Den Geistlichen ist geboten: „Auf die Zeichen der Zeit zu achten, auf die Fremdprophetie der Welt zu hören, um so von den Fragen der Zeit her auch das Evangelium neu und tiefer zu verstehen und in die konkrete Situation hineinsprechen zu können ... Ein geistliches Leben ist ohne geistiges Leben und geistige Bildung auf die Dauer kaum möglich" (107 f). Erfrischende Worte finden sich über den Sinn eines Lebens aus den Räten des Evangeliums: „Diese Räte widersprechen den geläufigen Standards und Plausibilitäten ... Wenn also irgendwo sinnvoll von Emanzipation und von gesellschaftskritischer Freiheit die Rede sein kann, dann ist es dort der Fall, wo es um die Verwirklichung der evangelischen Räte geht" (32 f).
Dankbar bemerkt der Leser, daß der Autor für ihn vieles zusammengelesen hat und als Frucht der eigenen Betrachtung weitergibt. Mit diesem Büchlein findet er ein Zeugnis, das ihn mahnt, den vielgestaltigen Problemen von heute nicht durch Vereinfachung oder Erhabenheit auszuweichen, sondern ihnen durch Anspruch und Handeln aus dem Glauben zu begegnen.
Graz *Peter Schleicher*

LÉGAUT MARCEL, *Christ aus Leidenschaft.* Ein Gespräch mit Bernard Feillet. (224.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 19.80.

Wer die Bücher von Légaut kennt und seine Spiritualität schätzen lernte, wird immer wieder nach der Herkunft und dem Werdegang dieser Geistigkeit fragen. Vor allem im 1. Teil dieses Buches bekommt der Leser Einblick in die menschliche Geschichte Légauts. Légaut erzählt von den Menschen und den Zeitströmungen, die ihn beeinflußt und geprägt haben, und von den Prozessen und Umständen, die zur „Übersiedlung" nach Les Granges geführt haben. Der 2. Teil umfaßt Gedanken über Spiritualität, im 3. Teil geht es um Kirchlichkeit und kirchliche Gemeinschaften.
Mit innerer Leichtigkeit geht Légaut mit der menschlichen Gläubigkeit und den gewohnten Formen des kirchlichen Lebens um; diese Leichtigkeit darf jedoch nicht mit Leichtfertigkeit verwechselt werden, sie ist vielmehr die Frucht eines langen Lebensweges und ist nur richtig zu verstehen aus dem treuen Umgang mit den Notwendigkeiten, die das Leben und die Beschäftigung mit dem Ackerboden täglich neu auferlegen. Es sind gläubige Gedanken, die für jemand, der selber auf dem Weg ist, bedeutsam sein können; sie dürften jedoch nicht als Handlungsanweisungen oder als Diskussionshilfen für jemand verstanden werden, der nicht auf diesem Weg ist oder erst am Anfang steht.
Linz *Josef Janda*

PLATE MANFRED (Hg.), *Engagierte Gelassenheit.* Impulse und Orientierungen für Zukunft aus dem Glauben. (176.) Herder, Freiburg 1978. Kln. DM 24.—.

Aus Anlaß des 30jährigen Bestehens der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart" und zum 90. Geburtstag ihres Gründers wurden Beiträge aus den letzten Jahrgängen der Zeitschrift „ausgewählt, die es verdienen, handlicher zur persönlichen Besinnung wie für weiterführende Gespräche gegenwärtig zu sein" (Vorwort). Das Spektrum der Beiträge ist ungemein breit: exegetische Abhandlungen, Meditationen, theologische Artikel, Briefe, Sprüche, Gebete, Statistiken, Notizen, Anekdoten, Gedichte u. s. f.
Die Fülle der Artikel ist geordnet nach 7 Kapiteln: Kampf, Kontemplation, Gemeinde, das Ärgernis der Theologie, Engagement, Einheit, Gelassenheit. Sie bringen Impulse für die persönliche Glaubensbildung, vor allem auch für junge Menschen, für den Aufbau der Gemeinde, für die Auseinandersetzung mit der Welt. Sie betonen die Notwendigkeit der Theologie als Wissenschaft gegenüber einem „Köhlerglauben", wie ihn die Kirchenfeinde gern hätten, „um ihn des Aberglaubens verdächtigen zu können" (87). Das Buch zeigt die Fülle der ökumenischen Begegnung zwischen den Kirchen und zwischen den Nichtchristen auf und endet mit einer Gebetssammlung: Frère Roger, Tägliche Gebete (174).
Das Buch kann nicht in einem Zug durchgelesen werden, sondern lädt ein, jeweils einen in sich geschlossenen Artikel durchzunehmen und ihn zu bedenken im Rahmen der dazugehörigen. Es ist ein Meditationsbuch im weitesten Sinn. Die 7 Kap. erfassen sicherlich die großen wesentlichen Lebensbereiche, in denen der heutige Christ Orientierung und Hilfe sucht. Der innere Sinnzusammenhang der Kap. ist nicht durchsichtig: Kampf und Kontemplation, Engagement und Gelassenheit passen noch am nächsten zusammen. Manche Artikel wurden aufgenommen, die Bekanntes in „Theologensprache" wiederholen, aber das sind Ausnahmen.
Das Buch im ganzen befaßt sich ehrlich und ohne Scheu mit den eigentlichen Fragen eines „Christen in der Gegenwart" und hilft

weiter im Vollzug des Glaubens. Es eignet sich weithin als Meditationsbuch und ist nicht zuletzt wegen seiner journalistischen Herkunft eine Fundgrube für Prediger, Katecheten und jeden anderen Verkündiger in beiden christlichen Kirchen.

Linz *Michael Pammer*

KUNSTGESCHICHTE

SCHINDLER HERBERT, *Der Schnitzaltar*, Meisterwerke und Meister in Süddeutschland, Österreich und Südtirol. (356 S., 8 Farb-, 64 Schwarzweißtafeln.) Pustet, Regensburg 1978. Ln. DM 56.—.

Die Flügelaltäre stellen eine Sonderform von Schnitzaltären dar; im süddeutschen Raum haben sich bedeutende Beispiele dieser Kunstrichtung erhalten; sie sind nicht selten Anziehungspunkte für Kunstfreunde und Touristen. Über manche dieser Kunstwerke existieren bereits wertvolle Bildbände und Monographien. Die erste umfassende Darstellung des Schnitzaltars, dieser großartigen „Sonderleistung der deutsch-spätgotischen Kunst", von den Anfängen bis zum Ausklang, wird nun vorgelegt, und zwar von einem Fachmann auf diesem Gebiet: Sch. ist auch Autor der „Großen Bayerischen Kunstgeschichte" und zahlreicher anderer Publikationen.

Sch. betrachtet einleitend den Schnitzaltar als Gesamtkunstwerk, erläutert dabei die Begriffe, stellt die Grundformen dar und würdigt den Altar (eigentlich besser: das Retabel, den Aufbau) als Stiftung und Gemeinschaftsleistung. Die Zeit der großen Schnitzaltäre beginnt etwa um 1400 und reicht bis ca. 1530: der berühmte Isenheimer Altar kann als krönender Abschluß der Entwicklung gelten. Die vorgelegte Periodisierung dieser Zeit (weicher Stil — fester Stil — strenger Stil — Hochklassik) ist überzeugend begründet und darf wohl allgemeine Gültigkeit für die Zukunft beanspruchen. Von vielen Retabelwerken haben sich nur Reste erhalten; als in der Zeit der Romantik die altdeutsche Kunst wieder entdeckt wurde, sammelte man mit Eifer gute Tafelbilder und Skulpturen, es entstanden damit große Sammlungen. Dem musealen Eifer des Zusammentragens entsprach der noch größere Eifer der Regotisierungen von Kirchen und auch von Altaranlagen; als bekannteste und umstrittenste Regotisierung bezeichnet Sch. jene von Kefermarkt. Sodann sind den 16 wohl berühmtesten Schnitzaltären aus Deutschland, Österreich und Südtirol monographische Einzeluntersuchungen gewidmet: unter diesen finden sich der Pacheraltar in St. Wolfgang, 3 Werke von Tilman Riemenschneider; auch andere klingende Künstlernamen wie Veit Stoß, Hans Leinberger, Michel Erhart scheinen mit ihren Werken auf. Für viele Leser dürfte es eine Überraschung bedeuten, daß der Kefermarkter Wolfgangsaltar dem Meister Martin Kriechbaum aus Passau bzw. seiner Werkstatt zugeschrieben wird. Die kleineren Altäre, ihre Meister und Werkstätten werden nach den einzelnen Ländern und Kunstlandschaften des süddeutschen Raumes zusammengefaßt und dargestellt: damit wird ein aufschlußreicher Überblick über die Eigenheiten lokalen Schaffens geboten.

Dieses umfassende Kompendium legt auch erstmalig zahlreiche neueste Forschungsergebnisse vor; bedeutende Schnitzaltäre stehen dabei in einem neuen Licht da; bisher ungeklärte Fragen können beantwortet werden, manche bleiben freilich weiterhin zur Diskussion gestellt. Die Ausführungen über den Kefermarkter Altar und überhaupt die erstmalige Zusammenstellung von Schnitzaltären, die aus der Passauer Kriechbaum-Werkstatt hervorgegangen sind, dürfte eine neue Überraschung darstellen: ist diese Zuschreibung nun ein endgültiges Forschungsergebnis oder eine neue Theorie in dem schon jahrzehntelangen Rätselraten? Die Wirkung des Gesamtkunstwertes des Schnitzaltares wird mitbestimmt vom bergenden sakralen Raum: auch diesem wird daher eine aufmerksame Betrachtung und Würdigung zuteil. Sorgfältig ausgewählte Abbildungen präsentieren die Kunstwerke und die wichtigsten Meister auch im Bild. Die Gründlichkeit der wissenschaftlichen Arbeit findet ihren Niederschlag in den 40 Seiten des Anhangs mit den Anmerkungen, mit Quellen- und Literaturverzeichnis, mit einem Bildnachweis, Register der Meister und Register der Orte.

„Der Leser und Betrachter dieses Buches nimmt an einer Entdeckungsreise teil, die ihn durch eine der reichsten Epochen unserer Kunstgeschichte führt, zugleich aber auch durch die Landschaften, in denen diese Kunst ihre Zeugnisse hinterlassen hat." Diesen Zeilen der Umschlagklappe muß beigepflichtet werden, ebenso der Feststellung, daß dieses Werk eine der bedeutendsten Neuerscheinungen des Jahres 1978 im Bereich der Kunst und Kultur darstellt. Dem Autor gebührt Anerkennung für diese Leistung und dem Verlag für die gediegene Ausstattung.

Linz *Peter Gradauer*

NYSSEN WILHELM, *Frühchristliches Byzanz.* (Sophia, Quellen östl. Theologie, Bd. 2.) (166 S., 16 Farbtafeln, 4 Bildtafeln) Paulinus-V., Trier 1978. Ln. DM 39.80.

Das Interesse der Forscher und Liebhaber der christlichen Kunst gilt heutzutage sehr stark der Kunst des Orients, besonders der frühen Kunst der östlichen Christenheit. Seit der konstantinischen Wende in der Geschichte der Kirche beginnt mit der Entstehung der ersten großen Basiliken auch das Ringen um das Bild des Glaubens, um eine künstlerische Form, die sich von bis dahin im Heidentum üblichen Formen unterscheidet. Im östlichen

Christentum wird das Bild so eng mit den Geschehnissen des Glaubens verbunden, daß man es „das andere Wort" nennt, beide stehen in gleicher Weise im Dienst der Verkündigung.
In gehaltvoller Weise und großer Sachkenntnis bietet N. im 1. Teil des Buches eine Geschichte der Bilderverehrung von den Anfängen bis zum Bildersturm und zu den klärenden Konzilien der Ostkirche. Sodann werden auf 20 Bildtafeln Szenen aus der Heilsgeschichte von der Vertreibung aus dem Paradies bis zur Himmelfahrt Christi sowie aus dem Leben der Kirche in der Weltöffentlichkeit (2. Konzil von Nicaea, Kaiserin Theophano, der hl. Paphnutius) und abschließend der hl. Erzengel Michael dargestellt. Gezeigt werden erlesene Bilder, die meist aus frühen Handschriften der östlichen Christenheit stammen und die zum Teil auch die Vorläufer der späteren Ikonen in ihren verschiedenen Typen bilden. Die erläuternden Texte entstammen der Bibel, vor allem aber frühen griechischen und syrischen Vätertexten. Durch die theologisch tiefen Gedanken dieser Texte und durch die starke künstlerische Aussagekraft der Bilder eröffnen sich dem Leser und Betrachter neue Zugänge zu den großen Themen des Heiles.
Theologen aller Bekenntnisse und Kunsthistoriker werden an diesem vornehmen, drucktechnisch hervorragend ausgestatteten Kunstband ihre Freude haben; er ist außerdem sehr geeignet als Vorlage für die Bildmeditation, die ja in unserer Zeit viele Freunde gefunden hat.
Linz *Peter Gradauer*

FRITS VAN DER MEER, *Apokalypse.* Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst. (372 S., 82 Farbtafeln, 146 Abb.) Herder, Freiburg 1978. DM 178.—.

Herder hat in Zusammenarbeit mit westeuropäischen Verlagen bereits mehrere hervorragend ausgestattete Bände über die frühchristliche und mittelalterliche Kunst herausgebracht. Dieser Bd. über die Apk stellt in seiner Einheit von erlesenen Bildtafeln mit dem hervorragenden Text des bekannten niederländischen Forschers und Schriftstellers Frits van der Meer eine Meisterleistung dar. Lediglich die vielen Druckfehler stören.
Die Visionen der Apk scheinen jeder Verbildlichung zu spotten. Und doch hat gerade dieses Buch einen außerordentlich starken Einfluß auf die Kunst des Abendlandes ausgeübt (die Ostkirche hat sich einer Kanonisierung der Apk lange widersetzt, weshalb das Buch im Osten weit weniger auf die Kunst wirkte). Die künstlerischen Darstellungen sind von höchstem theologischem und geistesgeschichtlichem Interesse. Im Vordergrund des Interesses der konstantinischen Zeit steht die himmlische Liturgie (Apk 4 und 5), die in den Mosaiken der Apsiden und Triumphbögen, aber auch an den Kirchenfassaden dargestellt wurde. Die frühen karolingischen Buchmalereien zeigen „Kuriosa", deren Auflösung gar nicht so einfach ist. Der Autor kann hier seine eigenen Forschungsergebnisse einbringen. In dieser Zeit entstehen auch einige der wichtigsten Kommentare zur Apk, die in der Folge starken Einfluß auf die Buchmalerei gewinnen. Der von Angst und Untergangsstimmung erfüllten Zeit um die Jahrtausendwende gelingt das Äußerste an Expressivität: die Bamberger Apk. Doch auch die spanischen Handschriften des Beatus-Zyklus aus dem 11. Jh. sind stilisierte Alpträume. Demgegenüber wirken die anglonormannischen Handschriften des 13. Jh. höfisch-elegant. Die Großkunst dieser Zeit setzt in den Glasfenstern und an den Westportalen der Kathedralen apokalyptische Motive eher sparsam ein. Dem „Herbst des Mittelalters" verdanken wir die Tapisserien von Angers und die Bilderzählungen einer niederländischen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, die hier erstmals mit allen 23 Blättern farbig wiedergegeben ist — ein wahres Fest für die Augen.
In dem knappen Jahrhundert von 1430 bis 1530 entstehen dann jene Meisterleistungen, die von großen Künstlerpersönlichkeiten stammen: Jan van Eyck, Hans Memling, Dürer, Correggio. In eindringlichen Interpretationen arbeitet der Autor das Charakteristische heraus. Man bedauert lediglich, daß die letzten 450 Jahre der Kunstgeschichte nur in der Einleitung kurz gestreift werden, denn die Apk hat auch in dieser Zeit keineswegs ihre Aktualität eingebüßt.
Linz *Günter Rombold*

TYROLIA-Neuerscheinungen

Walter Kern

Jesus — Mitte der Kirche

Geistliche Essays — 156 Seiten, Snolin, S 110.—, DM 16.80.

Der Umtrieb der Zeit stellt uns vor die Frage nach dem Bleibend-Gültigen. Ist es im Raum der selber umstrittenen Kirche zu finden? Vielfalt und Widerstreit können fruchtbar sein: Sie fordern heraus zu entschiedener, konzentrierter Orientierung von Glauben und Leben an Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Bruder und Herrn.
Vom Verfasser — Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck — sind im Verlag Tyrolia erschienen: „Alter Glaube in neuer Freiheit" (S 98.—), „Atheismus — Marxismus — Christentum" (S 198.—) — Herausgeber der Reihe „Innsbrucker theologische Studien".

Hans Bernhard Meyer

Er brach das Brot

Predigten zur Meßfeier. — 208 Seiten, kart. lam., S 198.—, DM 29.—.

Zehn Mitarbeiter der liturgischen Kommission (J. H. Emminghaus, P. Hofer, R. Schwarzenberger, Ph. Harnoncourt, L. Lies, H. J. Limburg, A. Wallner, K. Egger, H. B. Meyer, J. E. Mayer) haben nun die einzelnen Teile der Meßfeier (Wortgottesdienst und Eucharistiefeier) in ihrer liturgiegeschichtlichen und theologischen Funktion dargestellt und somit den Weg zu einem tieferen Eucharistieverständnis geöffnet.

Ulrich Schwalbach

Firmung und religiöse Sozialisation

Innsbrucker theologische Studien, Band 3.
188 Seiten, kart. lam., S 240.—, DM 36.—.

Aus der soziologischen Erörterung ergeben sich Konsequenzen für die pastorale Praxis: für das Zusammenwirken von Familie, Gemeinde und Schule. Aufgrund von Versuchen der Diözese Rottenburg werden konkrete Modellvorschläge für die Vorbereitung (Firmkurse) und die Durchführung der Firmung geboten.

Peter Pawlowsky — Erika Schuster (Hg.)

Woran wir leiden

160 Seiten, kart. lam., S 240.—, DM 36.—.

Diese Frage, wie wir mit Endlichkeit, Leid und Tod leben können, haben sich eine Reihe bekannter Autoren gestellt. Sie wollen aus biblischer, pastoraltheologischer, philosophischer, tiefenpsychologischer und literarischer Sicht eine zugleich fundamentale wie klärende Antwort geben:
Notker Füglister, Leiden — weshalb und wozu?
Josef Blank, Der leidende Gottesknecht
Ferdinand Klostermann, Leiden an der Kirche
Heinz R. Schlette, Das Ärgernis des Leidens und der atheistische Heroismus
Erwin Ringel, Leben — Friedhof begrabener Wünsche?
Heinz Politzer, Hiob in Amerika

In allen guten Buchhandlungen

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Neuerscheinung

Bachl/Zauner

Schuld und Schicksal

Band 10, 100 Seiten, öS 98.–, DM 16,–.

Autoren aus verschiedenen Wissensgebieten zeigen den Zusammenhang von Schuld und Schicksal auf, vor allem auch die Möglichkeiten der Psychologie zur „Entschuldigung" von Fehlentwicklungen.

Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler

Wegbereitung der Gegenwart

Band 9, 168 Seiten, öS 130.–.

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

Band 8, 2. Auflage, 188 Seiten, öS 140.–.

Günter Rombold

Kunst – Protest und Verheißung

Band 7, 118 Seiten Text, 12 Seiten Bilder, öS 128.–.

Gottfried Bachl/Helmut Schink

Gott in der Literatur

Band 6, 186 Seiten, öS 120.–.

Günter Rombold

Religion und Tiefenpsychologie

Band 5, 151 Seiten, öS 120.–.



Johannes Marböck/Rudolf Zinnhobler

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Band 4, 189 Seiten, öS 115.–.

Kurt Krenn

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Band 3, 270 Seiten, 4 Bildseiten, öS 98.–.

Rudolf Zinnhobler

Was bedeutet uns heute die Reformation

Band 2, 2. Auflage, 132 Seiten, öS 90.–.

Priesterbild im Wandel

Band 1, 217 Seiten, öS 78.–.

Oberösterreichischer Landesverlag

OLV-Buchverlag

Erhältlich in jeder Buchhandlung

1/79

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.

Neu bei Pustet . . . Neu bei Pustet . . . Neu bei Pustet . . . Neu

Eugen Ansohn:

DIE WAHRHEIT AM KRANKENBETT

Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe

3. Auflage, 180 Seiten, S 148.—/DM 21.20

Hans-Eduard Hengstenberg:

SEINSÜBERSCHREITUNG UND KREATIVITÄT

Band 12 der „Salzburger Studien zur Philosophie"

260 Seiten, br., S 288.—/DM 39.80

Heinrich Beck:

ANTHROPOLOGISCHER ZUGANG ZUM GLAUBEN

Eine rationale Meditation

86 Seiten, br., S 98.—/DM 14.—

German Rovira:

DAS PERSÖNLICHKEITS-RECHT AUF ARBEIT

Trinitarische Konstitution und personale Berufung

378 Seiten, br., S 420.—/DM 61.—

Im Buchhandel — Direktauslieferung durch:

Universitätsverlag Anton Pustet, 5020 Salzburg, Bergstraße 12



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

E. Biser: Der Anfang mit dem Glauben
J. Mitterhöfer: Heilige Schrift und heilige Schriften
J. H. Emminghaus: Brevierreform: Das Stundengebet
G. Baudler: Geglückte Kindheit – geglücktes Leben
H. Krätzl: Der verheiratete Diakon
K. Wild: Altenpastoral
R. Weiler: Die gleitende Arbeitswoche

127. Jahr 1979 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1979

	Abhandlungen	Seite
Eugen Biser:	Der Anfang mit dem Glauben	209
Jakob Mitterhöfer:	Heilige Schrift und heilige Schriften	217
Joh. H. Emminghaus:	Brevierreform: Das Stundengebet	226
Georg Baudler:	Geglückte Kindheit – geglücktes Leben	239
	Pastoralfragen	
Helmut Krätzl:	Der verheiratete Diakon	248
Karl Wild:	Altenpastoral	260
Rudolf Weiler:	Die gleitende Arbeitswoche	271
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	278
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	283
	Buchbesprechungen	285
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie.	
	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. Georg Baudler, Hochschulprof., D-51 Aachen, Ahornstraße 55. DDr. Eugen Biser, Univ.-Prof., D-8 München 22, Kaulbachstraße Nr. 31/I. DDr. Joh. H. Emminghaus, Univ.-Prof., A-3400 Klosterneuburg, Schredtgasse 12. Dr. Helmut Krätzl, Weihbischof, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Dr. P. Jakob Mitterhöfer SVD, Prof., Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling, DDr. Rudolf Weiler, Univ.-Prof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 10. DDr. Rudolf Weiler, Univ.-Prof., A-1190 Wien, Bauernfeldgasse 9/2/5. Rektor Karl Wild, Bildungshaus Schloß Puchberg, A-4600 Wels.

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.

EUGEN BISER

Der Anfang mit dem Glauben

Ein aktueller Weg der Glaubensbegründung

Das Theoriedefizit

Die von vielen beklagte religiöse Verunsicherung unserer Zeit rührt nicht zuletzt daher, daß Theorie und Wirklichkeit ‚aus dem Takt' geraten sind. Die progressive Theologie nimmt es für sich in Anspruch, mit ihren Entwürfen Positionen bezeichnet zu haben, die vom Gros des Kirchenvolks noch nicht von ferne erreicht sind und — nur — deshalb den Eindruck der Wirklichkeitsferne erwecken. Doch auch der entgegengesetzte Fall ist gegeben, daß die religiöse Verwirklichung der Theoriebildung regelrecht davonläuft, so daß es zu der nicht unbedenklichen Erscheinung theoretisch nicht abgedeckter Frömmigkeitsformen kommt. So hat die ökumenische Bewegung Vorgänge zu verzeichnen, die weder die kirchenamtliche Billigung haben noch vom ökumenischen Gedanken wirklich eingeholt sind. Vor allem aber klaffen Theorie und Wirklichkeit im Feld des Glaubensvollzugs auseinander.

Wie ein schon halb vergessener Alptraum haben sich die Zeiten verflüchtigt, in denen, wenn überhaupt, dann nur kritisch, von Religion und Glaube gesprochen werden konnte. Und nur mit einiger Mühe läßt es sich nachvollziehen, daß Martin Buber zu Beginn der fünfziger Jahre die religiöse Situation mit breiter Zustimmung durch sein Wort von der ‚Gottesfinsternis' zu signalisieren vermochte. Von einer ‚Verfinsterung des Himmelslichts' *(Buber)*, einer ‚Verschlossenheit der Dimension des Heilen' *(Heidegger)* oder gar einer posthumen Situation, wie sie ‚nach dem Tode Gottes' *(Sölle)* entstand, kann im Ernst nicht mehr die Rede sein[1]. Zu deutlich und zahlreich sind die Zeichen des wiederauflebenden religiösen Interesses, zu fühlbar das Bedürfnis nach Besinnung, Versenkung und Spiritualität. Daß sich dieses Bedürfnis in der kirchlichen Randzone ungleich stärker als im durchorganisierten Binnenraum — und dort nicht selten nach Art eines Wildwuchses — bemerkbar macht, läßt aber freilich auch die ‚Theorieferne' des großen Aufbruchs in Erscheinung treten. Was sich insbesondere in der kirchlichen Randzone an Formen ausbildete, in denen sich der wiederentdeckte Glaube darstellt, steht, wenn überhaupt, dann nur noch in einer losen Fühlung mit dem, was die theologische Sinndeutung des Glaubens aussagt; und schon gar nicht bewegt es sich auf den von der apologetischen Wissenschaft ausgelegten Wegen der Glaubensbegründung. Falls der Ausdruck keinen derart negativen Beigeschmack hätte, könnte man die Art, wie hier die Glaubensbereitschaft und Glaubenswilligkeit um sich greift, eher ‚epidemisch' nennen. Demgemäß beherrschen unreflektierte ‚Bekehrungen' und spontane ‚Durchbrüche' die Szene, deren strukturelle und psychologische Konsistenz noch weithin im Dunkeln liegt.

Die Gefahr, daß diese Wiederentdeckung des Religiösen in ein Stadium unkontrollierbarer Wucherung gerät und daß die ‚Annäherung' an Gott im Endeffekt zu einer Entfernung von Christentum und Kirche führt, ist zu akut, als daß man sich ihr unter welchem Vorwand auch immer entziehen dürfte. Sie muß theoretisch aufgearbeitet werden. Damit stellt sich insbesondere der Fundamentaltheologie eine Aufgabe erster Größenordnung. Sie wird ihr nur in zwei Schritten genügen können; in einem ersten, seinem Wesen nach analytischen, in dem sie sich das bestehende ‚Theoriedefizit' vor Augen führen muß, und in einem zweiten, konstruktiven, in dem sie Wege der Glaubensbegründung erkunden muß, die für den heutigen Menschen gangbar sind, und

[1] Dazu meine kritische Reflexion: Die Anwesenheit des Heils, in ThQ 148 (1968) 129—152.

wäre es auch nur in der Form, daß er mit ihrer Hilfe des bereits gewonnenen Glaubens nachträglich bewußt und sicher wird.

Die dreifache Diskrepanz

Auch wenn man sich vergegenwärtigt, daß während der letzten Jahre im Bereich der Fundamentaltheologie eine Reihe neuer Modelle ausgearbeitet wurde, von denen das ‚visionistische' von Balthasar, das ‚hermeneutische' von Knauer und mir, sowie das ‚operationale' von Metz ausdrücklich genannt seien[2], ist das allgemeine Glaubensbewußtsein doch nach wie vor vom ‚klassischen' Theorieentwurf geprägt, wie er in den Lehrentscheidungen des I. Vatikanums vorliegt[3]. Deshalb muß das vermutete Theoriedefizit auf diese Position zurückbezogen werden. Auf den Nenner einer einfachen — und notwendigerweise vereinfachenden — Formel gebracht, besagt diese Position, daß Gott durch sein Offenbarungswort den Glauben gebietet. Demgemäß ist die Glaubenswahrheit grundlegend durch die irrtumsfreie Autorität Gottes gewährleistet; sie drückt sich verbindlich in den Glaubenssätzen des kirchlichen Lehramts aus; und sie will in Akten gläubigen Gehorsams entgegengenommen werden. In einer noch stärkeren Formalisierung könnte man auch sagen, das Glaubensverständnis des klassischen Modells sei *heteronom, doktrinär* und *abstrakt:* Heteronom, weil es den Glauben als einen von der göttlichen Autorität geforderten Gehorsamsakt begreift; doktrinär, weil es ihn primär auf die satzhaften Propositionen des kirchlichen Lehramts begründet, und abstrakt, weil es keine andere Vermittlung als jene durch das Lehramt kennt.

Mit dieser dreifachen Bestimmung ist ein so breiter Graben zur modernen Lebenswelt aufgerissen, daß man sich unwillkürlich fragt, wie christlicher Glaube nach diesem Modell heute überhaupt noch möglich sei. Wer sich dieser Frage stellt, wird erst der vollen Komplexität der tatsächlichen Verhältnisse ansichtig. Denn die moderne Lebenswelt ist nicht nur antiautoritär gestimmt; sie drängt nicht nur auf Identität und Empirie; sie ist gleichzeitig auch das Gegenteil von alledem. Die Autoritätskrise konnte in der umfassenden Breite, in der sie sich geltend machte, nur zum Ausbruch kommen, weil der heutige Mensch sein Leben faktisch in übergeordneten Abhängigkeiten fristet. So führten die großen Revolutionen, in denen er sich der feudalen Herrschaftsverhältnisse zu entledigen suchte, nicht in die angestrebte Freiheit, sondern in die Unterjochung durch neue Despotien, die deswegen nicht weniger repressiv waren, weil sie vielfach in einer schwer durchschaubaren Anonymität verblieben. Auch dort, wo sich demokratische Gesellschaftsformen durchzusetzen vermochten, ließ sich diese anonyme Despotie der Apparaturen, Institutionen und manipulatorischen Mächte nicht beseitigen.

---

[2] *Balthasar* widmete seiner fundamentaltheol. Konzeption den 1. Bd. seiner Theol. Ästhetik: Herrlichkeit I: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1963) und erläuterte seinen Ansatz in „Glaubhaft ist nur Liebe" (Einsiedeln 1963); auf der Basis meiner Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) entwickelte ich das unter dem Titel „Glaubensverständnis" veröffentlichte Konzept einer hermeneutischen Fundamentaltheol. (Freiburg 1975); in der Folge legte *J. B. Metz* seine Studien zu einer praxisbezogenen Glaubensbegründung unter dem Titel „Glaube in Geschichte und Gesellschaft" (Mainz 1977) vor; unter dem Titel „Der Glaube kommt vom Hören" publizierte *P. Knauer* seine ökumenische Fundamentaltheologie (Graz 1978). „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie" stellte erstmals *Ebeling* an, in: ZThK 67 (1970) 479—524; eine ausgearbeitete „Fundamentaltheologie" veröffentlichte sodann *W. Joest* (Stuttgart 1974). Einen Gesamtüberblick bietet die „Kleine Einführung" von *K. Lehmann* in das Problemfeld von „Apologetik und Fundamentaltheologie", in: Internat. Kath. Zeitschrift „Communio" 7 (1978) 289—294.

[3] Unübertroffen ist die dazu von *Uwe Gerber* verfaßte Studie „Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart", Gütersloh 1966; *Johannes Beumer*, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953, sowie die Ausführungen in meiner Studie „Glaubensverständnis" (24—47).

Dieselbe Überlagerung zeigt sich, wenn man das Problem aus der mit dem Stichwort ‚Identität' eröffneten Perspektive angeht. Der heutige Mensch reagiert deshalb so allergisch auf alles, was ihn von sich selbst abhält und seinem Identitätsverlangen in die Quere kommt, weil er tatsächlich im Zerwürfnis mit sich selber lebt. Denn jenseits der von Marx analysierten — und bekämpften — Entfremdung zeichnete sich eine viel radikalere ab, die nichts mit den Produktionsverhältnissen, dafür aber mit dem Dasein selbst zu tun hat. Mehr noch als in seinen arbeitstechnischen Verhältnissen empfindet der heutige Mensch in der Tatsache seiner Existenz die Last, die ihm über seine Kräfte zu gehen scheint und ihn dazu bringt, neben seiner eigenen Lebenswirklichkeit ‚einherzuleben'. Deshalb wirkt sein Identitätsverlangen eigentümlich gebrochen; es ist das Streben eines insgeheim Widerstrebenden, dem es nicht oder doch nicht ganz gelingt, die Tatsache seines eigenen Daseins zu akzeptieren[4]. So gesehen, wirkt das Modell eines Autoritätsglaubens, wie ihn die klassische Begründungtheorie vertrat, auf den heutigen Menschen keineswegs nur als Provokation. Sofern er sich der autoritätskritischen Stimmung nur reaktiv, aufgrund unbewältigter Abhängigkeiten, überläßt, kommt es ihm sogar insgeheim entgegen, da es die Unabwendbarkeit seines Zwiespalts zu bestätigen scheint. Obwohl prinzipiell in Frage gestellt, ist der Autoritätsglaube deshalb noch lange nicht tot.

Ebenso zwiespältig stellen sich die mit den Stichworten ‚doktrinär' und ‚abstrakt' angesprochenen Problemfelder dar. Zweifellos denkt heute niemand, der vom Glauben spricht, primär an Sätze; vielmehr verbindet er mit dem Wort Glaube die Vorstellung von einem rettenden Ausbruch aus dem Netz der Zweckrationalität, die Hoffnung also, daß sich ihm aus der geistig, technisch und politisch verwalteten Welt eine Tür in die größere, befreiende Wahrheit Gottes öffnet. Und ebensowenig rechnet er primär damit, daß ihm das, was er sich vom Glauben verspricht, durch kirchliche Organe vermittelt werde. Statt dessen erhofft er sich vom Glauben die Erschließung neuer Erfahrungswerte, die ihn rückläufig in der Richtigkeit seiner Entscheidung bestärken. Dennoch lassen sich auch in diesem Zusammenhang gegenstrebige Tendenzen nachweisen. In einer Zeit des sich immer dichter ziehenden Kommunikationsnetzes, das auch zu einer ungeahnten Vermehrung des religiösen Informationsangebotes führte, fällt auf die inhaltliche Seite des Glaubens, die in der Fachsprache als die ‚fides quae creditur' bezeichnet wird, ein deutlicher Akzent. Obwohl sein Schwerpunkt eindeutig im Vollzug liegt, will der Glaube heute doch keinesfalls auf die Qualität, ‚informiert' zu sein, verzichten. Ein blinder Geheimnisglaube, wie er in der Reaktion auf einen theologischen Intellektualismus bisweilen empfohlen wurde, liegt keineswegs auf der Linie des heutigen Bewußtseins.

In der Frage der Glaubenserfahrung läßt sich sicher nicht gleichsinnig argumentieren. Dennoch drängen erhebliche Tendenzen den Glauben auch heute noch in die Abstraktion. Eine Theologie, die über ihre Verstrickung in Struktur- und Methodenfragen den Gegenstand ihres Forschens weithin aus dem Auge verlor, wirkt sich in diesem Sinne ebenso aus wie eine Liturgie, die sich einem betont unterkühlten Stil verschrieb und bewußt auf Erlebniswerte verzichtet. Dennoch handelt es sich bei diesen gegenstrebigen Tendenzen um sekundäre Komponenten, die das Gesamtbild der gegenwärtigen Situation zwar komplizieren, aber nicht verändern.

Das neue Profil

Wie aber nimmt sich das Profil des Glaubens aus, der der heutigen Sinnerwartung wirklich entspräche? Um es wiederum mit einfachen Worten zu sagen: der Glaube

---

[4] Wichtiges sagte dazu R. *Guardini* in seiner Schrift „Die Annahme seiner selbst", Würzburg 1960.

heute muß *dialogisch, autonom* und *mystisch* sein. Mit der Kennzeichnung als ‚dialogisch' ist gemeint, daß seine Herkunft aus der göttlichen Selbstzusage konstitutiv in seinen Aufbau eingehen muß. Er muß, mit einem Wort des 2. Timotheusbriefs (1, 12) gesprochen, wissen, wem er glaubt. Und das heißt: er muß sich antwortend auf das Geschehen zurückbeziehen, das ihn fordert und ermöglicht. An diesem Rückbezug ist umso mehr gelegen, als nur *er* die Chance einer konstruktiven Bewältigung des Autoritätsproblems eröffnet. Wer erst von der formalen Glaubensforderung ausgeht, kommt mit seinen Bemühungen immer schon zu spät. Selbstverständlich gehört die Glaubensmöglichkeit nicht zu den spontan gegebenen Bewußtseinsdaten, über die man intuitiv Bescheid weiß. Daß es die Glaubensmöglichkeit überhaupt gibt, müssen wir uns von denen sagen lassen, die sie aus Sendung oder Erfahrung bezeugen können. Doch ist der Glaubensgrund in ihrem Zeugnis bereits versachlicht, so daß davon nicht ohne weiteres ausgegangen werden kann. Vielmehr muß mit ihrem Zeugnis ebenso verfahren werden wie mit jedem menschlichen Wort, sei es mündlich gesprochen oder schriftlich niedergelegt. Das Wort will, um wirklich verstanden zu werden, auf seinen lebendigen Ursprung zurückbezogen sein, auf den sich in ihm äußernden und bekundenden Menschen. Für diesen Rückbezug bietet der Johannes-Prolog ein unüberholbar schönes Paradigma. Er sagt von Jesus, dem grundlegenden Gotteszeugen: „Der einzige Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat die Kunde gebracht" (Joh 1, 18).

Mit diesem Ansatz wurde die Hilfe einer Wissenschaft in Anspruch genommen, die schon deswegen nicht unerwähnt bleiben darf, weil sie eine Lösung des Autoritätsproblems anbietet, die alle Angebote von Psychologie und Soziologie weit hinter sich läßt. Es ist die unter dem Titel ‚Hermeneutik' bekanntgewordene philosophische Verstehenslehre[5]. Vieles spricht dafür, daß das moderne Denken mit dieser Verstehenstheorie dem Glauben das Instrument bereitgestellt hat, das es ihm ermöglicht, den Graben, der ihn von ihm trennt, zu überbrücken. An erster Stelle steht dabei das Autoritätsproblem zur Diskussion. Nicht als räume die Hermeneutik damit, wie es dem Wunschbild der heutigen Kritik entspräche, einfach auf. Stattdessen rückt sie die Autorität in ein neues, ihr Erscheinungsbild völlig veränderndes Licht. Danach besitzt primär nicht derjenige Autorität, der ‚an der Macht ist', sondern derjenige, der ‚etwas zu sagen hat'. Ihrer innersten Bestimmung zufolge steht Autorität somit im Dienst der Wahrheitsfindung. Sie ergibt sich aus überlegenem Wissensbesitz; doch hat man sie nur, um sie im Akt der Mitteilung auch wieder zu vergeben. Mag sich dieses Modell auch nicht ohne weiteres auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse anwenden lassen, so steht doch soviel fest: von solcher Art ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Er hat nicht nur, er ist Autorität, weil er das Höchste — sich selbst — zu sagen hat[6].

Doch die Hermeneutik hält für die Erkundung des Glaubens noch etwas Größeres bereit. Mit ihrer Hilfe legen wir tatsächlich, im Bild des Johannes-Prologs gesprochen, unser Ohr an das Herz Gottes. So sehr seine Autorität und die Sachlichkeit des von ihr verbürgten Zeugnisses bleibt, wird uns doch, wie in einem Lichtblick, eine neue Sinndeutung des Glaubens geschenkt. Denn wenn die im Glauben erfahrene Autorität Gottes mit seiner Selbsterschließung, der Übereignung seiner Wahrheit, zu tun hat,

---

[5] Dazu das grundlegende Werk von *Gadamer*: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, sowie meine wiederholten Bezugnahmen darauf (außer in meiner Abhandlung „Glaubensverständnis", 66 ff, auch schon in meinen Schriften „Glaubensvollzug", Einsiedeln 1967, 42 ff, und „Glaubensprobleme", Augsburg 1970, 19 ff).

[6] Kraftvoll arbeitet diesen Gesichtspunkt K. *Rahner* in seinem „Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums" (Freiburg/Br. 1976, 123 — 132) heraus.

heißt Glauben dann umgekehrt: Gott verstehen[7]. Um das zu erfassen, braucht man sich nur die Frage vorzulegen: Was verstehen wir? Schon eine kurze Überlegung zeigt: nicht die arbiträren Schrift- oder Lautzeichen, aber auch nicht den von ihnen bezeichneten formalen Sinn, sondern einzig den, der sich in beidem bekundet. In diesem Punkt trifft Bubers Kritik des bei Christen weit verbreiteten Satz-Glaubens durchaus zu. Ein derartiger Glaube bleibt auf halbem Weg stehen. Und er ‚büßt' für diese Halbheit dadurch, daß er es nie zum vollen Verständnis seiner Sache und seiner selbst bringt. In eine positive Anweisung umgewendet, besagt das, daß sich der Glaube von dem satzhaft versachlichten Zeugnis, das ihm über Gott Kunde bringt, an den zurückverweisen lassen muß, der sich in den Sätzen des Zeugnisses bekundet. Dieser Rückbezug bildet den bewegendsten Augenblick des Glaubensvollzugs. Mit ihm tritt der Glaube aus der Knechtsgestalt der anfänglichen Heteronomie hervor, während sich die göttliche Autorität, die er zunächst so bedrängend erfahren hatte, als eine Erscheinungsform der ewigen Wahrheit zu erkennen gibt. Gleichzeitig wächst der Glaube geheimnisvoll über sich selbst hinaus. Denn er begreift, daß er nicht zur Knechtschaft, sondern zu jener Freundschaft bestimmt ist, von der Jesus sagt, daß sie in der ungeteilten Mitwisserschaft mit seiner eigenen Erkenntnis bestehe (Joh 15, 15).

Der verstehende Glaube ist aber nicht nur dialogisch, sondern so wenig das zunächst einleuchten mag, auch autonom und mystisch. Ver-stehen heißt ja wörtlich: für etwas einstehen; und heißt im Fall des Dialogs: Halt und Stand gewinnen durch die Festigkeit dessen, der zu uns redet. Insofern ergeben sich die Begriffe Glaubensgewißheit, Glaubenssicherheit, Glaubenstreue und Glaubensmut unmittelbar aus dem dialogisch gelebten Glauben. Gewißheit: wer begriffen hat, daß er im Glauben Gott hört und versteht, macht Erfahrungen, wie sie jedes personal geführte Gespräch begleiten. Und dazu gehört: Es kann den zu ihm redenden Partner ebensowenig wegdenken wie sich selbst! Im Fall des mit Gott aufgenommenen Glaubensdialogs besagt das, daß der Glaubende nicht daran zweifeln kann, daß Gott ist und daß er, wie der atl Gottesname versichert, für ihn da ist. Doch nicht genug damit; vielmehr strahlt diese elementare Vergewisserung bestätigend, bestärkend und ermutigend auf ihn selbst zurück. Er weiß sich im gläubig angenommenen Gotteswort von Gott gemeint, gerufen, gefordert. So trifft das Gegenteil des seit langem erhobenen Vorwurfs zu, daß der Glaube den Menschen auf eine ihn sich selbst entfremdende Weise vertröstet und ihn im Maß, wie er sich auf ihn einläßt, von sich und seiner Lebensaufgabe abhält. Stattdessen gilt, mit Luther übersetzt: „Wer glaubt, der bleibt!" (Jes 7, 9)[8].

Mehr noch als in dieser Vergewisserung drängt in der mit ihr zusammen gewonnenen Ermutigung das Erfahrungsmoment in den Vordergrund, welches das neue Profil des Glaubens entscheidend mitbestimmt. Es dominiert so stark, daß man veranlaßt ist, geradezu von einer ‚Glaubensmystik' zu reden[9]. Ihrer ganzen Verfassung nach hat die Glaubenserfahrung zwei Schwerpunkte. Den ersten bildet die Erfahrung des redenden Gottes. Denn Offenbarung — und sie ist Grund und Ursprung des Glaubens — bedeutet, daß dort, wo es mit unserem Reden von Gott zu Ende ging, das Unerhoffbare geschah, daß er, der Unnennbare, abgründig Verschwiegene — redet. Und daß er nicht etwa von Himmel und Hölle, Engeln und Teufeln redet, sondern zuerst und zuletzt — von sich. Damit tut sich der Abgrund des göttlichen Selbstseins für uns auf. Glauben aber heißt, so gesehen, sich diesem Abgrund anheimgeben, sich dem Geheimnis des unüberdenklich großen Gottes überantworten, sich mit der ungelösten Daseinsfrage dem überlassen, der größer ist als unser Herz. Das ist, anders gewendet, die augustinische

---

[7] Dazu meine gleichnamigen Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München und Freiburg 1971.
[8] Wörtlich: „Gleubt jr nicht, so bleibt jr nicht".
[9] Dazu der thematische Abschnitt in meiner Abhandlung „Glaubensverständnis" (83 — 106).

Gotteserfahrung der Beruhigung in dem, der alles Wahrheits- und Glücksverlangen durch nichts Geringeres als durch sich selbst erfüllt.

Aufs engste hängt damit die im Glauben gewonnene Selbsterfahrung zusammen. Wer sich von Gott angeredet weiß, macht dieselbe Erfahrung von sich, wie sie Nikolaus von Kues von dem Erblicktsein durch Gott behauptet. Für ihn setzt sich der Blick des allsehenden Gottes immerfort in den inneren Zuspruch um: Sis tu tuus, et ego ero tuus — Sei dein eigen, dann werde auch ich dein eigen sein[10]! Damit bringt der Kusaner zugleich zum Ausdruck, daß sich die subjektive Glaubenserfahrung auf die menschliche Identitätskrise bezieht. Wer glaubt, weiß sich von der Wunde, die sein Innerstes zerreißt, geheilt. So ist der Glaube als das Vernehmen der göttlichen Selbstzusage nicht nur das Ende der Gottesfinsternis, sondern, aktueller noch, auch das Ende der menschlichen Selbstentfremdung.

Bleibt das alles aber letzten Endes nicht doch zu formal, als daß man davon leben könnte? Werden hier nicht Ziele abgesteckt, die allenfalls in einzelnen Aufschwüngen, nicht aber auf die Dauer zu erreichen sind? Und fehlt nicht insbesondere die Kristallisationsmitte, deren es bedarf, wenn die Empfindungen, kaum daß sie erweckt wurden, nicht allzu rasch wieder verebben sollen?

Die tragende Mitte

Es ist, als habe das NT nur auf diese Frage gewartet, um sie in einer Weise zu beantworten, die in der theologischen Glaubensanalyse nicht genügend zum Zug kam. Es antwortet mit einer vollständigeren Ausleuchtung der Rolle, die Jesus in der Glaubensgeschichte spielt. Fraglos legte diese zunehmend den Akzent darauf, daß der Christenglaube in ihm seinen wichtigsten Bürgen und insbesondere seinen zentralen Inhalt hat. Das ist auch im ntl Glaubensbegriff mitgesagt. Doch hebt er gleichzeitig mit allem Nachdruck darauf ab, daß es die christliche Glaubensmöglichkeit ohne Jesus gar nicht gäbe, daß er ihr Schöpfer und Initiator ist. Er hat die Bahn gebrochen, an deren Ziel er steht. Deswegen nennt ihn das Schlüsselwort des Hebräerbriefs den „Wegbereiter und Vollender" unseres Glaubens (12, 2). Das schließt die heute noch immer nicht zum Allgemeingut gewordene Erkenntnis ein, daß Jesus ebensosehr Gegenstand wie Subjekt des Glaubens, gleichzeitig Geglaubter und Glaubender ist.
Weit davon entfernt, einen Zwiespalt in das Verhältnis Jesu zum Glauben hineinzutragen, ist diese Perspektive vielmehr ganz dazu angetan, den Beitrag Jesu zur persönlichen Glaubensgeschichte eines jeden deutlich zu machen.

Diese Geschichte beginnt, wenn sie redlich erzählt wird, mit dem Eingeständnis der Unfähigkeit. Denn einem jeden, der den Anlauf zum Glauben nimmt, ergeht es, wie es die Markus-Fassung der Geschichte von der Heilung des besessenen Jungen paradigmatisch darstellt (9, 14–29). Mit dem Wort „Alles vermag, wer glaubt" (9, 23) hatte Jesus dem verzweifelten Vater des Jungen die ganze Größe der Glaubensmöglichkeit vor Augen gestellt. Da bricht es wie ein Notschrei aus diesem hervor: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!" (9, 24). Im Bewußtsein seiner eigenen Unfähigkeit rettet er sich mit diesem Wort förmlich in den Glauben Jesu hinein. Und der Erfolg gibt ihm recht. Das erhoffte Wunder geschieht; aus der Hand Jesu empfängt er den geheilten Sohn zurück. Dabei wird nicht einmal die Möglichkeit eines von Jesus unabhängig gesetzten Glaubens bestritten. Das ist der Glaube der Propheten, wie ihn Martin Buber mit großem Pathos für das Judentum reklamierte[11].

---

[10] De visione Dei — Vom Sehen Gottes, c. 7.

[11] Dazu seine Kampfschrift „Zwei Glaubensweisen" (Zürich 1950), die zu den härtesten Herausforderungen des Christentums in diesem Jahrhundert zählt, in ihrer Bedeutung aber noch immer nicht wahrgenommen wurde.

Doch so sehr Jesus diese Glaubensform respektiert, weiß er doch zugleich, daß ihr die ‚Bedrückten und Bedrängten', denen seine Einladung gilt, nicht gewachsen sind. Ihnen bleibt, wie dem an seinem Glauben verzweifelnden Vater, nur der Anschluß an ihn. Und er ist für die, die diesen Anschluß suchen, der Wegbereiter des Glaubens, indem er sie in seine eigene Glaubensbewegung und, tiefer noch, in sein Gottesbewußtsein hineinnimmt. Das aber kann er, weil er darin allen anderen uneinholbar voraus ist. Er kennt nicht die Mühsal dessen, der sich zu Gott durchringen muß. Gott ist für ihn vielmehr von vornherein der Erstgewußte, Ersterkannte, Erstgewisse. Und Gott bleibt für ihn dies selbst noch in der Todesstunde, als er die Not der Gottverlassenheit in die Finsternis von Golgota hinausschreit. Denn in der Not seiner Verlassenheit bleibt ihm Gott immer noch als derjenige, dem er seine Qual zu klagen vermag. Damit aber hat Jesus auch schon die ganze Spannweite menschlichen Redens von Gott ausgemessen, bis dorthin, wo dieses Reden verstummt und nur noch die Möglichkeit der göttlichen Antwort bleibt. Der in der Finsternis von Golgota verhallende Todesschrei Jesu artikuliert, in seiner vollen Bedeutungstiefe ausgelotet, die Hoffnung auf diesen rettenden Umschlag, auf die göttliche Selbstzusage als Entgegnung auf unser Verstummen. Und Jesus ist so sehr der Hörer der göttlichen Antwort, daß sein ganzes Sein von ihr durchstimmt, daß er selbst zum Wort Gottes wird[12].

In diese Bewegung nimmt Jesus den Glaubenden mit hinein. Er nimmt ihm die Entscheidung nicht ab; aber er hilft ihm, sie bis zu ihrem Ziel durchzutragen. Im Fall des verzweifelten Vaters genügt ihm das offene Eingeständis des inneren Zwiespalts von Glaube und Unglaube. Den vom Tod seiner Tochter betroffenen Synagogenvorsteher ermutigt er: „Sei ohne Furcht; glaube nur!" (Mk 5, 36). Den Emmausjüngern zeigt er dort, wo für sie alles in Sinnlosigkeit zu versinken schien, den von Ewigkeit her vorbestimmten Sinn, und er entfacht, indem er ihnen zuredet, in ihnen den Herzensbrand, der ihre Kümmernisse und Zweifel wegzehrt (Lk 24, 13–32). Was diese Dialogszenen von immer neuen Ansätzen her beleuchten, faßt die Perikope vom Seewandel Jesu in ein paradigmatisches Bild. Zwar rügt er den sinkenden Petrus wegen seines ‚Kleinglaubens'; doch faßt er ihn gleichzeitig bei der Hand, um ihn zu sich emporzuziehen (Mt 14, 28–31).

Deutlicher kann die Art, wie Jesus zum Glauben verhilft, kaum noch veranschaulicht werden. Wie es seine Einladung an die Bedrückten und Bedrängten im Bild von der mit ihnen eingegangenen ‚Jochgemeinschaft' zum Ausdruck bringt (11, 28 ff), ermöglicht er den Glauben dadurch, daß er die mit ihm übernommene ‚Last' tragen hilft. Es ist die Last der Gottesfrage, die am Ende, wenn ihr nur noch die Möglichkeit der göttlichen Entgegnung bleibt, über die menschlichen Kräfte geht. Gerade hier, an dieser kritischen Stelle, ‚greift' er wie in der Petrus-Szene ein, indem er sich als die von Gott immer schon gegebene Antwort zu verstehen gibt. Er behebt die Glaubensnot, indem er sie gleicherweise in seine eigene Erfahrung der Gottverlassenheit, aber auch der ihm zuteilgewordenen ‚Erhörung' einbezieht. Denn in dieser wurde ihm zwar die vordergründige Rettung, wie sie die Feinde forderten, verweigert. Doch gewann er dafür Gott selbst als die alles überbietende Antwort auf seinen Notschrei und durch diese Antwort das neu geschenkte Leben der Auferstehung. Deshalb wird der durch Jesus ermöglichte Glaube, wie es sich bereits im Emmausgespräch ankündigt, zum Auferstehungsglauben. „Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst", erklärt in diesem Sinn der Römerbrief (10, 9), „und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil".
Fast unvermerkt hat sich dabei ein Rollentausch vollzogen. Griff Jesus zunächst nur

[12] Damit ist keinesfalls in Abrede gestellt, daß er von Ewigkeit her der Logos Gottes ist. Mit der gebrauchten Formulierung soll vielmehr angedeutet werden, wie die menschliche Aneignung des ewigen Seins durch Jesus gedacht werden kann.

helfend und ermöglichend ins Glaubensgeschehen ein, so wird er jetzt zu seinem zentralen Inhalt. Was als ein ‚Glauben mit Jesus' begann, vollendet sich nun im ‚Glauben an ihn'. Aber gerade so entspricht es der Doppelbestimmung des Hebräerbriefs, der ihn gleichzeitig den „Wegbereiter und Vollender" unseres Glaubens nennt.

Warum glauben?

Wie eine Gegenprobe zu der gewonnenen Einsicht nimmt sich die Tatsache aus, daß die am Anfang der Glaubensbewegung stehende Warumfrage neu beantwortet werden kann. Als bedeutungslose Makulatur erweisen sich die polemischen Versuche, sie mit dem Hinweis auf das Trost- und Unterwerfungsbedürfnis des Menschen und seiner unausrottbaren Neigung zu Selbsttäuschung und Selbstbetrug abzutun. Wer glaubt, begibt sich so wenig in eine sklavische Abhängigkeit, wie er sich nach Art eines Drogenabhängigen damit über sein wirkliches Elend hinwegzutäuschen sucht. Einwände dieser Art gehen zu weit an der Sache vorbei, als daß sie zählen könnten. Aber auch die gängige Beantwortung der Frage, die das Warum mit dem Hinweis auf die mit der Offenbarung gegebenen Glaubenspflicht umging, kann nicht mehr genügen. Denn wir glauben nicht, weil wir müssen, sondern weil wir es können und dürfen!

Wir glauben, weil wir darauf vertrauen, daß die Grenzen der Wirklichkeit nicht schon mit denen unseres Denkens und Redens und schon gar nicht mit denen der faktisch bestehenden, wissenschaftlich erforschten und technisch verwalteten Welt gezogen sind; weil wir davon ausgehen, daß sich hinter dem ‚Text' der Welt derjenige verbirgt, der durch ihn zu uns redet, und der sich uns noch unvergleichlich plausibler, nämlich durch sich selbst, verständlich machen will; weil es für uns nicht nur die sachgegebene Wahrheit der Dinge, sondern die antlitzhaft aufscheinende Gotteswahrheit gibt; weil wir davon überzeugt sind, daß sich die Sinnlinien unseres Daseins nicht zu einem innerweltlich definierten Kreis schließen, sondern in jene überströmende Sinnfülle auslaufen, die das Faktum eines endlichen Daseins mit seinen Kümmernissen, Enttäuschungen und Schmerzen überhaupt erst rechtfertigt; weil wir von Gott und uns selber größer denken, als es ‚vernünftig' und ‚begründet' erscheint. Vor allem aber glauben wir, weil Jesus mit seinem ganzen Lebensvollzug für Recht und Sinn des Glaubens einsteht; weil er mit seinem Einsatz für Gott die Möglichkeit des Glaubens eröffnet hat; weil er im blutigen ‚Experiment' seines Kreuzes die Tragweite des Glaubens erprobte, und weil er in seiner Auferstehung den Sieg des Glaubens errungen hat.

Warum glauben wir also? Weil uns mit dem Glauben eine Tür aufgestoßen, ein Freiheitsweg gebahnt, ein Raum des Aufatmens geschenkt ist. Wir glauben, weil der Glaube das Ende unserer Einsamkeit und der Anfang unseres Lebens mit Gott ist; weil der Glaube die größeren Möglichkeiten in uns freisetzt; weil wir durch den Glauben einsichtiger, verständiger, tapferer, geduldiger und gütiger werden; weil wir durch den Glauben das Leben der Knechtschaft mit dem der Kindschaft vertauschen; weil sich erst im Glauben zu leben lohnt.

JAKOB MITTERHÖFER

Heilige Schrift und heilige Schriften

Für den Christen ist die Hl. Schrift ein Buch. Befragt, was dieses Buch enthalte, wird der Christ wohl das Evangelium nennen. Kennt er sich besser aus, nennt er die Schöpfungsgeschichte, den Auszug aus Ägypten, die Psalmen, eben die Schriften des AB. Tatsächlich besteht die Bibel aus 73 Einzelschriften, die gemeinsam die Hl. Schrift der Christen sind. Die zeitmäßige Entstehung der Hl. Schrift erstreckt sich über ein Jahrtausend, wobei die Schriften des Judentums ca. einen Zeitraum von 1000 Jahren erfassen, während die Schriften der Christen kaum 200 Jahre nach ihrer Entstehung ihren Abschluß gefunden haben. So wurde aus vielen Einzelschriften bzw. aus hl. Schriften eine Hl. Schrift — die Bibel der Christen.

Heilige Schriften

Die missionierende Kirche entdeckt auf ihrem Weg zu den Völkern hl. Schriften. Die Religionsgemeinschaften besitzen ebenfalls „hl. Schriften" und grenzen sie in einem „Kanon" von anderen religiösen Schriften ab. Diese Tatsache rechtfertigt die Überschrift dieses Aufsatzes „Hl. Schrift und hl. Schriften".

Für die jungen Kirchen unter den Völkern erhebt sich die Frage, wie sie deren hl. Schriften begegnen sollen. Ein Beispiel mag die Fragestellung verdeutlichen: Die Schriftlesung im christlichen (kath.) Gottesdienst wird beschlossen mit dem Hinweis „Wort Gottes". Damit wird bezeugt, daß in diesen eben gehörten Worten unserer Sprache Gott spricht, sich offenbart.

Wenn nun z. B. im Islam der Koran eine so hervorragende Stellung innehat, vielleicht sogar vergleichbar mit der Bibel der Christen (?), ist er dann für die gläubigen Moslems nicht ebenso Wort Gottes? Wenn Gott zu den gläubigen Moslems spricht, richtet er sich dann nicht auch an mich? Auf dem Kongreß „Der Gott des Islams und des Christentums" an der Hochschule St. Gabriel (1977) wurde von moslemischen Vertretern auch prompt gefragt, ob die Kirche den Koran als inspirierte Schrift anerkennen könnte, d. h. ob die Kirche den Koran auf die gleiche Stufe stellen könnte wie die Bibel. Bei einer bejahenden Antwort käme die Rolle der hl. Schriften der Religionen den Schriften des AB nahe. Die Kirche hat sich diese Schriften zu eigen gemacht, so daß das AT ein klassisches Beispiel dafür ist, wie eine durch Christus erleuchtete Religion aussieht. Wohl wissen wir um das besondere (heils)geschichtliche Nahverhältnis des AT zu Christus, doch ist es Ziel und Absicht der missionierenden Kirche, die Religionen in ihrem tiefsten Wesen zu verstehen, sie zu durchdringen und für Christus zu erschließen.

Die hl. Schriften legen den Kern einer Religion am deutlichsten offen und sie sind Zeugen der religiösen Erfahrung dieser Religionsgemeinschaften. Die hl. Schriften sind Zeugen der Begegnung des Menschen mit dem Absoluten (das Wort „Gott" muß nicht ausdrücklich vorkommen, doch hat der Mensch, sei es durch mystische Erfahrungen oder sei es durch prophetische Offenbarung, das Absolute erfahren). Darum werden die Religionen gern eingeteilt in mystische Erlösungsreligionen (Taoismus, Hinduismus, Buddhismus) und in prophetische Offenbarungsreligionen (Judentum, zoroastischer Mazdaismus, Islam, Christentum)[1].

Unsere Darlegung hat zu berücksichtigen, daß nicht nur die sog. Hochreligionen ein Wissen über Gott besitzen, sondern auch die Naturreligionen. Die Hochreligionen sind von den Naturreligionen u. a. darin unterschieden, daß sie hl. Schriften und

[1] *Heiler Friedrich*, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: Grundfragen der Religionswissenschaft. Hg. Eliade M. / Kitagawe J. M., Müller, Salzburg 1963/64 ff.

Bücher besitzen. Doch ein beträchtlicher Teil der Menschheit lebt im Bereich der schriftlosen Naturreligionen, dazu ist die missionierende Kirche unter den Naturreligionen erfolgreicher als unter den Hochreligionen. Am Rande sei vermerkt, daß die großen neuen religiösen Bewegungen Japans sich ebenfalls auf hl. Schriften berufen, die meist als Ergebnis religiöser Erlebnisse und Gesichte erst in den letzten Jahrzehnten entstanden sind[2].

Bevor wir an die hl. Schriften der großen Religionen herantreten, müssen wir feststellen, daß sich die missionierende Kirche bisher (abgesehen von wenigen Ausnahmen) kaum mit den hl. Schriften befaßt hat. Demgemäß hat sich auch die offizielle Kirche über die hl. Schriften der Völker nicht geäußert. In der Erklärung des II. Vatikanums „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" hat es das Konzil vermieden, das Wort „hl. Schriften" in Zusammenhang mit den Religionen zu gebrauchen. Dieses Thema ist erst in der nachkonziliaren Zeit in das Bewußtsein getreten und für viele junge Kirchen zu einem Problem und Ansporn geworden[3].

Offenbarung bei den Naturvölkern?

Das Wissen um ein höchstes Wesen ist keineswegs den Hochreligionen vorbehalten. Die Völkerkunde hat seit ihren Anfängen nachzuweisen versucht, daß schon bei den Menschen der ältesten und primitivsten Kulturen der Glaube an ein höchstes Wesen vorhanden ist. Der Altmeister der Völkerkunde, W. Schmidt, hat sein Riesenwerk (12 Bände) „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster 1926 bis 1955) diesem Thema gewidmet. Wohl hat sich die Erkenntnis erhärtet, daß es Urvölker oder eine Urreligion heute nirgendwo auf der Erde mehr gibt und daß wir deshalb auch keine direkte Kenntnis von den Uranfängen der Religion haben. Doch wurden an vielen Stellen der Erde Völker entdeckt, die Reste ihrer ursprünglichen Weltanschauung bewahrt haben — etwa die zentralafrikanischen Pygmäen, die südostasiatischen Negritos und die Bantu-Völker Schwarzafrikas. Diese Völker kennen aus der Tradition eine Ordnung, deren Urheber in letzter Instanz der Schöpfergott ist. Durch Erzählungen (Mythen), Sprichwörter, Rätsel, Klagegesänge, Schwurformeln, Anrufungen, Alltagsredensarten sowie durch rituelle Handlungen bewahren und überliefern sie das traditionelle Erbgut von Generation zu Generation.

Die Theologie bietet in der Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes eine Erklärungsmöglichkeit, mit Hilfe der übernatürlich erhöhenden und erleuchtenden Gnade eine bestehende göttliche Offenbarung von Anfang an als gegeben anzunehmen. Dieser geoffenbarte Horizont der geistig-sittlichen Existenz und des Selbstvollzugs des Menschen fällt vermutlich mit der eigentlichen Menschwerdung, d. h. dem Durchbruch des menschlichen Selbstbewußtseins zusammen. Der Mensch ermißt die göttliche Offenbarung in einem ursprünglichen und maßgeblichen Sinn als Schöpfungsoffenbarung. Urstandsmythen bewahren ein Wissen (wenn auch geschichtlich nicht mehr datierbar) um diese Erkenntnis aus dem Licht der Gnade in der menschlichen Erfahrung und ontologischen Reflexion darüber. Inhaltlich ist darum dominierend die Erkenntnis um die Kreatürlichkeit des Menschen, die Gottgewolltheit der Zweigeschlechtlichkeit, die

[2] Eine Übersicht bietet unter anderem *Gerlitz Peter*, Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. Herderbücherei, Bd. 618. Freiburg 1977.

[3] Research Seminar on Non-Biblical Scriptures, ed. by *D. S. Amalorpavadass*, Bangalore (National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre) 1975; Concilium, 12. Jg., Heft 2, Februar 1976: Die Verwendung hinduistischer, buddhistischer und muslimischer Schriften im christlichen Gottesdienst. Referate einer Missionstagung über „Heilige Schrift und heilige Schriften", veröffentlicht in: Ordensnachrichten (= ON), hg. im Auftrag der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs, Heft 103, Okt. 1977.

Einheit des Menschengeschlechts in Ursprung und Bestimmung, die Schuld als allgemeines Existential des Menschen von Anfang an und die Hoffnung auf Erlösung. Diese Existentialbewußtheiten waren wohl immer in irgendeiner Form gegeben und sind als Schöpfungsoffenbarung hingeordnet auf die geschichtliche Offenbarung Gottes[4].

Die Hinführung zur geschichtlichen Offenbarung geschieht in Afrika durch die Integrierung afrikanischer Riten in die christliche Welt, ebenso durch verstärkte Aufmerksamkeit auf die Mythen und Gebete in Predigt und Katechese. Die afrikanische Kirche tritt darum weniger durch theologische Reflexion hervor als vielmehr durch liturgisch-katechetische Initiativen, um auf diese Weise die tradierte Sinnwelt des Volkes in die jungen Kirchen zu integrieren[5].

Das hl. Buch der Muslime

Der Koran hat zahlreichere Ähnlichkeiten mit der christlichen Bibel als mit anderen Religionen. Dennoch ist der Koran den Christen fast unbekannt geblieben, obwohl er nicht unabhängig von der Bibel entstanden ist, sondern mit deren Kenntnis, z. T. sogar als deren bewußtes Gegenstück, ja als Ergänzung und Erfüllung. Muhammad hat ausdrücklich das AT und NT als echte Offenbarungen anerkannt. Als Leute des Buches (Ahl al-kitab) erfreuen sich Juden und Christen sogar eines privilegierten Status. In der Praxis jedoch wird diese Aufwertung der Christen und ihrer Bibel wieder rückgängig gemacht, indem die Alleingeltung des Koran klar herausgestellt und die Verfälschung der anderen Offenbarungen, namentlich der christlichen, behauptet wird. Libyen fühlt sich deswegen sogar berufen, ein nach islamischen Grundsätzen „korrigiertes" Evangelium in hoher Auflagenzahl in alle Welt zu versenden.
Die Offenbarungen, die der Koran enthält, wurden Muhammad von einer übernatürlichen Stimme aus einem versiegelten Himmelsbuch verkündet und vom Propheten seinen Jüngern rezitiert. Die Einteilung in 114 Suren geht nicht auf den Propheten zurück. Der Koran enthält jedoch nur eine Teiloffenbarung, da dem Propheten aus dem Himmelsbuch nicht alles eröffnet wurde. Das Zentrum für islamische Weltmission in Libyen plant nun die Herausgabe einer auf dem Koran als „Schrift und Schriften" zugeordneten Konkordanz der Offenbarungsschriften von Christen, Juden, Parsi, Sikhs, Hindus und Buddhisten.
Inhalt und Gehalt des Koran betreffen das Wesen des einen Gottes, die Erschaffung von Welt und Menschen, Himmel und Hölle, die Wertung der vor-muhammedanischen Propheten, Existenz und Wirken von bösen und guten Geistern, psalmenähnliche Gebete, Vorschriften für Gottesdienst und Gemeindeleben.

Über die Verwendung islamischer Texte aus dem Koran in der christlichen Liturgie gibt es kaum Informationen. Gemäß der vom II. Vatikanum angestrebten Mannigfaltigkeit der christlichen Liturgie wäre eine Bereicherung der Liturgie durch andere Texte zu befürworten. Der grundlegende Text für alles muslimische Beten ist der Koran. Ist es möglich, offiziell in der Liturgie ebenfalls den Koran zu verwenden? „Offiziell" heißt wohl, die Kirche betet in diesem konkreten Fall auch „im Namen von Muslimen" — ist dies möglich? Könnte die Kirche bei der Schaffung einer christlichen Liturgie auf diese Weise einen Beitrag leisten, der für Muslime annehmbar wäre?

---

[4] *Vorbichler Anton*, Offenbarung bei den Naturvölkern? ON 1977, Heft 103, 495 — 505, dort auch Literaturangaben; *Köster Fritz*, Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung. Benziger, Zürich 1977, das Kapitel: Religionen der kosmisch-magischen Verbundenheit, 123 — 181.

[5] Das ethnologische Institut der Steyler Missionare in Bandundu, Zaire, bemüht sich, in einer umfangreichen Sammlung (40 Bände) das Erzählgut zu publizieren. *Hochegger Hermann*, Ethnologie, Feldforschung und Missionspastoral, in: ON, Heft 90, 1976, 288—294. Siehe Messe auf zairenisch, *G. Lesch*, in: Stadt Gottes 5/76 u. ON 1976, Heft 90.

Viele Stellen des Koran scheinen für diese Absicht geeignet, z. B. Lobpreis, Parabeln, sittliche Mahnreden. Manche Stellen stehen diesem Vorhaben eher entgegen — etwa die Verneinung der Dreifaltigkeit, der Inkarnation und der Erlösung. Die islamische Tradition deutet Stellen, die von jenen handelt, gegen die Gott zürnt, ausdrücklich gegen die Juden und Christen. Gegen die Christen zürnt Gott, weil sie Jesus für den Sohn Gottes halten; gegen die Juden zürnt Gott, weil sie den Bund mit Gott gebrochen, Maria der Unzucht bezichtigt und Jesus verworfen haben. Es gibt im Koran auch eine Sure gegen den Polytheismus, die ähnlich klingt wie die Lehre des Lateranum IV. Die islamische Tradition richtet diese Sure wieder gegen die Christen, die wegen der Dreifaltigkeit zum Polytheismus abgefallen sind. Wenn auch die Texte des Koran selbst diese Schlußfolgerungen nicht zulassen, sind sie doch von einer lebendigen Tradition umgeben, die in vielen Fällen gegen die Christen gerichtet ist.

Von den Muslimen her scheint somit vieles gegen die Verwendung des Koran in der christlichen Liturgie zu sprechen. Abgesehen von der Tradition entpuppt sich auch die Sprache des Koran als Hindernis. Soll der arabische Urtext in der Liturgie gelesen werden, oder muß bzw. darf man auf Übersetzungen zurückgreifen? Für Muslime ist der Koran nur im arabischen Urtext wirklich der Koran. Übersetzungen zählen nicht, so daß Muslime eine Lesung in einer anderen Sprache nicht als eine authentische Verwendung ihrer hl. Schrift anerkennen würden. Noch eine Schwierigkeit ergibt sich. Die Offenbarung des Koran hat echte Offenbarungen wie die Torah, die Psalmen und die Evangelien ersetzt. Kommt nun der Koran innerhalb der christlichen Liturgie zu Wort, kann der Eindruck entstehen, daß sich die Christen dem Vorrang des Koran gebeugt haben, zumal noch hinzukommt, daß nach Ansicht der Muslimen die Christen ihre Offenbarung ohnehin verfälscht haben. Es sieht fast so aus, als ob Versuche, die beiden Religionsgemeinschaften einander näherzubringen, nicht über den Weg der Aufnahme von islamischen Texten in die Liturgie erfolgen könnten. Als letzter Ausweg bleibt vielleicht eine christliche Exegese des Koran, die zu einem besseren Verständnis zwischen Muslimen und Christen beitragen könnte. In diesem Punkt müssen wir aber abwarten, bis von den Muslimen selbst eine neue Deutung gebracht wird, denn bisher betrachten sie das Erbe des Islam als ihr ausschließliches. So würden sie eine christliche Exegese und eine Verwendung des Koran im Gottesdienst wenig schätzen oder sogar übelnehmen.

Sind und bleiben Christen von den Reichtümern des Koran ausgeschlossen? Nachrichten aus Gemeinden in islamischen Gebieten sind selten, weil Experimente aus Gründen der Klugheit von der christlichen, gerade geduldeten Minderheit, besser verschwiegen werden. Manche Gemeinden beginnen die Liturgiefeier mit einer Lesung aus dem Koran. Sie geben damit, ohne den Koran auf eine Stufe mit der Bibel zu stellen, das Thema der Feier an. Einfacher ist es, wenn sich die Homilie auf den Koran bezieht und Themen, die dem Islam und dem Christentum gemeinsam sind, beleuchtet. In vielen Ländern leben Christen und Muslime eng zusammen, z. B. in Pakistan; dort wäre es angebracht, religiöse Begegnungen den Bedürfnissen gemischter Teilnehmer anzupassen, etwa den Ritus der Eheschließung oder Trauer- und Beerdigungsriten. Es ist auch nicht zu unterschätzen, daß in rein äußeren Haltungen ein Vorklima zu einer echten Annäherung der beiden Religionen geschaffen werden könnte — wie die Gebetshaltung (Gebet mit erhobenen Händen, das Sichniederwerfen) und der Stil der Architektur[6]. Es ist abzuwarten, ob der Dialog zwischen Christen und Muslimen, wie er seit Jahren auf höchster Ebene bereits gepflegt wird, auf die Dauer eine Annäherung zwischen der Bibel der Christen und dem Koran bringen wird.

---

[6] *M. Fitzgerald*, Christliche Liturgie und islamische Texte, in: Concilium, 12. Jg. (1976), 106 — 115.

Die hl. Schriften der Buddhisten

Der Koran enthält die Offenbarung Gottes in einem einzigen Buch. Die Vielfalt der buddhistischen und hinduistischen hl. Schriften ist dagegen kaum überschaubar. Der Buddhismus ist in vielerlei Hinsicht ein Teil des Hinduismus, aus dem er sich allmählich herausgelöst hat. Mit dem Islam hat der Buddhismus (im Unterschied zum Hinduismus) gemeinsam, daß er sich wie dieser auf einen Gründer berufen kann. Das Corpus der buddhistischen hl. Schriften kreist um die Lehre des Gründers, um Gautama, der seit seiner Erleuchtung nur noch Buddha genannt wird. Buddha selbst hinterließ nichts Geschriebenes, wohl sind Überlieferungen an ihn in zwei Versionen auf uns gekommen, in Pali (einer indischen literarischen Sprache, die der von Gautama gesprochenen sehr ähnlich ist) und in Sanskrit (der alten Sprache der Hindus). Pali ist in Indien ausgestorben, doch ist es die Grundlage für die ursprünglichen buddhistischen hl. Schriften geblieben (besonders in Ceylon, Burma, Thailand, Kambodscha)[7].

Dem Verständnis der ungeheuren Vielfalt mag eine summarische Übersicht der hl. Schriften dienlich sein: Heute haben wir 3 hauptsächliche Ausgaben des buddhistischen Kanons: den Pali Kanon, den chinesischen und den tibetischen Kanon. Der Pali Kanon ist die älteste, vollständige Sammlung der Schriften und bezieht sich ausschließlich auf das Hinayana (oder Theravada oder Kleines Fahrzeug). Der chinesische und tibetische Kanon schließen den Pali Kanon zum größten Teil in sich ein, haben aber dazu die typischen Mahayana Schriften.

Der Pali Kanon wurde spätestens 27 v. Chr. niedergeschrieben, also etwa 400 Jahre nach Buddhas Tod. Die von der indischen Regierung (besser Regierung von Bihar) besorgte Ausgabe von 1956 zählt 41 Bände. Es gibt davon Ausgaben in verschiedenen Schriften (in Devanagari, Singhalese, Thai, Burmese, Mon . . .) und Übersetzungen in die Sprachen der Theravada Länder. Die Pali Text Society in London hat auch eine Ausgabe in lateinischen Buchstaben besorgt. Ein Großteil davon ist auf englisch (und andere europäische Sprachen) übersetzt. Das ist auch der Grund, weshalb der Theravada Buddhismus in Europa und Amerika wohl der bekannteste Buddhismus ist.

Die Übersetzungsarbeit des Chinesischen Kanons wurde im 1. Jh. n. Chr. begonnen. Zeitweilig gab es regelrechte Übersetzungsbüros mit 3000 Leuten. Sogar chinesische Kaiser beteiligten sich gelegentlich bei der Arbeit, besonders beim Polieren des chinesischen Stils. Da die chinesische Sprache durch die chinesische Philosophie und den Taoismus schon stark geprägt war, gestaltete sich die Übersetzungsarbeit besonders schwierig und mußte notwendigerweise zu einer neuen Interpretation des Buddhismus führen. Die heute am meisten zitierte Ausgabe ist von Japanern besorgt, die Taisho Ausgabe; sie zählt 100 Bände von je etwa 1000 Seiten. Bei Übersetzungen in europäische Sprachen muß man damit rechnen, daß eine chinesische Seite ungefähr fünf Seiten Englisch ergibt.

Der tibetische Kanon ist heute der umfangreichste. Er besteht aus dem Kanjur, d. h. Sutras oder Lehrtexten, in 100 (in anderen Ausgaben 108) Bänden. Dann gibt es noch den Tanjur, das sind Kommentare und scholastische Traktate über alle möglichen Gegenstände in 225 Bänden. Insgesamt umfaßt der tibetische Kanon 325 bzw. 333 Bände. Die tibetische Sprache mußte eigens dafür „präpariert" werden, d. h. man schuf eine eigene Schriftsprache, um die Sanskrit-Texte zu übersetzen. Dazu wurde zuerst ein Glossar geschaffen, das Mahavyutpatti, das tibetische Entsprechungen für die buddhistischen Fachausdrücke festlegte. Erst dann begann man mit der sytematischen Übersetzungsarbeit. Die Übersetzungen sind so genau, daß man in den meisten Fällen die verlorengegangenen Sanskrit-Texte daraus rekonstruieren konnte[8].

Aus dieser Übersicht wird bereits deutlich, daß die hl. Schriften des Buddhismus einen

[7] *J. Hardon*, Gott in den Religionen der Welt, Rex-Verlag, Luzern 1967, 91 — 93.

[8] Die Hinweise verdanke ich Dr. Wilhelm Müller, dem Redakteur der Monumenta Serica, St. Augustin bei Bonn. Über den Pali Kanon und die 3 buddhistischen Konzilien, auf

anderen Stellenwert einnehmen als der Koran oder die Bibel der Christen. Schon der Umfang ist größer als der Koran oder die Bibel. In etwa entspricht der buddhistische Kanon unserer Bibel zusammen mit den Kirchenvätern und alten Theologen, d. h. den dogmatischen Texten, der Philosophie der Scholastik, der Hagiographie, den erbaulichen Schriften, der Moral, den Ritualien, der religiös-abergläubischen Medizin usw. Gemeinsam mit Buddha gehören die Schriften zu den Kostbarkeiten, bei denen man Heil sucht und die man hoch verehrt. Bestimmten Schriften, oft rein philosophischen Inhalts, wird magische Kraft zugeschrieben, und sie können als wirkkräftige Zauber verwendet werden. Wenn die Buddhisten ihre Schriften heilig nennen, so hat das einen anderen Sinn, als wenn die Christen von der Hl. Schrift reden. Bei den Christen ist die Schrift heilig, weil von Gott geoffenbart. Bei den Buddhisten ist das nicht möglich, denn die Schriften sprechen nicht von Gott, und Buddha ist nur ein gewöhnlicher Mensch. Es ist auch verständlich, daß die Buddhisten kaum eine Beziehung zu ihren hl. Schriften haben, mit Ausnahme weniger Mönche und Gelehrter. Zu bedenken ist noch, daß Buddha zwischen 563 und 483 v. Chr. gelebt hat, während die Zeitspanne zwischen Verkündigung und Niederschrift überaus lang ist (beinahe 400 Jahre).
Der Pali Kanon wird auch Tri-Pitaka (auch Tipitaka) genannt, weil er 3 Hauptteile („Körbe") umfaßt: 1. Die Vinaya-Pitaka (8 Bände) enthält die Regeln für die Mönche und ist für die Lehre des Buddhismus von geringerer Bedeutung. 2. Die Sutta-Pitaka (25 Bände) ist die eigentliche Quelle für die Lehre Buddhas. Auf diesen 2. Teil berufen sich die Gelehrten, wenn sie über Buddhismus schreiben. Dieser Teil enthält die Dhamma, die Regel der Gottheit oder gesellschaftliche Verpflichtung, die Wahrheit, die Heilslehre oder einfach „den Weg". Außerdem finden sich darin noch die Psalmen der Brüder und Schwestern, die literarisch sehr wertvoll sind und oft übersetzt wurden, aber keine Lehrschrift darstellen. 3. Die Abidhamma-Pitaka ist eine eher trockene und „scholastische" Zusammenfassung der Lehre, sie wird wenig beachtet und selten zitiert[9] (12 Bände).

Juden, Muslimen und Christen haben einen Offenbarungsbegriff, die Hindus sogar einen sehr konkreten. Im Theravada Buddhismus liegt ein solcher jedoch außerhalb des Gesichtsfeldes, weil dort Gott nicht als Grundbegriff seines Glaubens angenommen wird. Für die christliche Kirche in buddhistischen Ländern ergibt sich die Frage, in welchem Verhältnis christliche Offenbarung und buddhistische Erleuchtung zueinander stehen. Kann buddhistische Erleuchtung vereinbart werden mit der christlichen Offenbarung? Der Offenbarungsbegriff baut auf dem Bild des Entschleierns auf, wobei Wahrheiten enthüllt werden, die für das Heil des Menschen entscheidend wichtig sind (daher „Heilswahrheiten", „Heilslehre"). Der Buddhismus dagegen verwendet das Bild des Lichtes, der „Erleuchtung". Dahinter steht die Erfahrung, daß der Mensch bestimmte Lebenswahrheiten von sich aus nicht sehen kann, daher bedarf er eines inneren Lichtes, das ihn erleuchtet. Mit dem Christentum kommt der Buddhismus darin zusammen, daß diese Wahrheiten „Heilswahrheiten" sind.
Der Unterschied zum Buddhismus besteht darin, daß im Buddhismus der Mensch diese Wahrheiten selbst erkennt, während sie im Christentum durch Gott geoffenbart werden. Doch sowohl Buddhismus wie Christentum betonen als Antwort des Menschen auf die „Heilswahrheiten" eine bestimmte Haltung: das Christentum verlangt in der Gottes- und Nächstenliebe einen konkreten Lebensstil, der Buddhismus fordert gleichfalls das Begehen eines acht-teiligen Pfades: Selbstdisziplin (rechtes Sprechen, Handeln, Lebensunterhalt), Geistessammlung (richtige Anstrengung, Achtsamkeit, Sammlung) und Weisheit oder richtige Sicht des Lebens (richtiges Verständnis, rechte

denen der Kanon festgelegt wurde, informiert *Hans Wolfgang Schumann*, Buddhismus-Stifter, Schulen und Systeme. Walter, Olten 1976, 53—59: Der Pali-Kanon, Entstehung und Wesen.

[9] *August Moling*, in ON 1977, Heft 103, 523—526.

Gedanken und Haltungen). Im Grunde genommen lehren beide Wege die gleiche Haltung in der zwischenmenschlichen Beziehung wie Gerechtigkeit, Liebe, Verbot des Stehlens, Mordens sowie ein korrektes Verhalten im Sprechen, Denken und Handeln.
Der Unterschied zwischen Erleuchtung im Buddhismus und Offenbarung im Christentum mag auch schwinden, wenn beide Vorgänge als Hinhören auf das Sprechen Gottes verstanden werden. Freilich vermeidet der Buddhismus das Wort „Gott", doch zutiefst wird in der Offenbarung und in der Erleuchtung eine Antwort gegeben, die der Mensch empfängt, weil er sie aus sich selbst nicht finden kann. Christliche Offenbarung und buddhistische Erleuchtung werden Suchenden zuteil. Warum hat Buddha den Gottesbegriff vermieden? Geschichtlich lebte Buddha in einer Umgebung, in der besonders durch die brahmanischen Priester der Gottesglaube zu einem Aberglauben entartet war. Außerdem war für ihn der Gottesglaube so erhaben, daß er eher die religionspsychologische Haltung des Menschen betonte als eine Spekulation, die ohnehin nicht weiterführen kann[10].

Können buddhistische Texte in der christlichen Liturgie verwendet werden? Der Umfang der hl. Schriften und die Sprachbarrieren sind erheblich. Die Lesung der Texte im christlichen Gottesdienst hat den Sinn, das Geschehen sinndeutend zu begleiten und das Erinnerte lobpreisend und dankend in die Gegenwart zu setzen. Doch eine feierliche Lesung in der Art christlicher Wortgottesdienste ist im Buddhismus fast unbekannt. Buddhistische Texte werden auch nicht meditiert, wie etwa Szenen des biblischen Geschehens im Christentum meditiert werden. Die Kenntnis der rituellen Abläufe in den verschiedenen buddhistischen Schulen ist ebenfalls kaum vorhanden.
Allerdings könnten von Kirchen in buddhistischer Umwelt durchaus buddhistische Texte im Wortgottesdienst verwendet werden. Anstelle solche Texte als eine Art „Kontrastprogramm" zur christlichen Verkündigung heranzuziehen, wäre es empfehlenswerter, diese Texte zu nehmen, wie sie sind, um aus ihnen zu lernen. Vielleicht ist das Christentum in Asien deshalb so schwach geblieben, weil es zu wenig von der religiösen Umwelt gelernt und sich zu sehr mit den Schwächen der Religionen befaßt hat. Könnten wir Christen nicht gerade vom Buddhismus lernen, uns in das schweigende Hineinhören in das Mysterium einzuüben[11]?

Die hl. Schriften des Hinduismus

Im Unterschied zum Buddhismus kennt der Hinduismus einen Offenbarungsbegriff. Im vedischen Hinduismus gibt es keinen Gott losgetrennt von Offenbarungen. Ähnlich wie im Johannes-Prolog ist das Wort selbst Gott. Das Wissen des Gehörten wird Veda genannt, er ist unabhängig von jedem Buch. Die Mitteilung des Gehörten geschieht durch Brahman, deshalb sind die Veden die Ideen im Ewigen Geist. Der stoffliche Ausdruck dieses Wissens oder dieser göttlichen Begriffe wird sruti genannt. Der Veda selbst ist jedoch so alt wie die Menschheit, da er zuerst mit dem Ohr gehört und später in der Schrift niedergelegt wurden.
Es ist festzuhalten: Veda ist das gehörte Wissen der Offenbarung, unter sruti versteht man die kanonische Offenbarung als ganze, wie sie in Buchstaben Ausdruck gefunden hat. Die Erinnerung an die Offenbarung wird smriti genannt: Gemeint ist die Tradition mit ihren hl. Texten, wobei es nicht möglich ist, kanonische und nichtkanonische Schriften streng voneinander zu unterscheiden. D. h. eine Unterscheidung von Schrift und Tradition, von Offenbarung und menschlicher Auslegung ist wegen der zahlreichen Überschneidungen nicht möglich. Das Wesentliche sind aber nicht die Schriften, sondern der Veda, das Wissen um die gehörte Offenbarung.

---

[10] *Antony Fernando*, Die christliche Offenbarung und die buddhistische Erleuchtung, in: Concilium, 12. Jg. (1976), 99 — 106.
[11] *Hans Waldenfels*, Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus. In: Concilium, 12. Jg. (1976), 89 — 98.

So ist es auch verständlich, daß die Veden zunächst wegen der betont mündlichen Weitergabe durch Jahrhunderte tradiert wurden. Um die Wahrheit nicht zu verfälschen, wurde auf korrekte Rezitation größter Wert gelegt. Bereits die Rezitation selbst wirkt, wieder in Ähnlichkeit zum göttlichen Wort der Logos-Theologie, durch die Kraft des hl. Wortes. Der mündliche Vermittler des Wortes ist der Guru. Große Sorgfalt wird darauf verwendet, daß das Wort Gottes nur an würdige Zuhörer vergeben wird. Darum darf der Veda nur von Brahmanen rezitiert und nur von „Zweimalgeborenen" studiert werden.
Die Niederschrift der grundlegenden Veden dürfte zwischen 3000 und 1500 v. Chr. erfolgt sein. Die Veden sind hl. Texte par excellence. Sie entstanden nach der Einwanderung der Arier in die Indus- und Gangesebene, sie wurden von Sehern (risis) „geschaut" und als das anfanglose hl. Wort (vac) empfangen. Die spätere Tradition der Vedaexegese behauptete, der Veda sei ohne Verfasser, weil er die Offenbarung des ewigen Wortes selber sei. Die Seher und Weisen haben diesem Wort nur als Mittler gedient.

Es sind 4 Veden zu unterscheiden: 1. Die älteste Sammlung (Samhita) des Veda ist der Rig-Veda. Er enthält Hymnen an die Götter (Lob, Anerkennung, Darlegung ihrer Taten und Eigenschaften, Bitten und Spekulationen über den Ursprung der Dinge). Der Rig-Veda ist das älteste Dokument der indischen Literatur und enthält mehr als 1000 Hymnen. 2. Der Rig-Veda wurde ergänzt durch den Sama-Veda oder den Veda der Melodien. Er versieht viele Verse des Rig-Veda mit einer musikalischen Notenschrift. 3. Der Yajur-Veda enthält Opfergebete und Sprüche, er schenkt auch den kultischen Gegenständen Beachtung. 4. Der Atharva-Veda wurde erst später und nur teilweise als gleichwertig anerkannt. Er enthält Gebete für den „Hausgebrauch", allerlei Beschwörungsformeln, aber auch spekulative und mystische Hymnen. In dieser Phase der Religion werden die alltäglichen Anliegen berücksichtigt. Jede Lebensphase ist durch die Religion geheiligt.
An die Samhitas schließen sich die brahmanischen Opfertexte, die Brahmanas. Jeder Veda hat einen oder mehrere kommentierende Brahmanas. Insgesamt sind es 8 Brahmanas. Sie enthalten Erklärungen des komplizierten Rituals der Priesterkaste, Texte mythologischen und mystischen Inhalts, darin eingewoben sind Legenden über den Ursprung der Welt. Eine Reaktion auf den Ritualismus der Brahmanen finden wir in den Aranyaka, auch „Waldbücher" für Asketen und Einsiedler genannt. Allerdings ist zu bedenken, daß diese drei Stufen (Veden, Brahmana, Aranyaka) heute kaum mehr lebendig sind, da der vedische Opferkult längst aufgehört hat und die vedischen Götter sich im späteren Hinduismus gewandelt haben.

Die letzten als kanonisch anerkannten Texte sind die Upanishaden, das „Ende des Veda" (vedanta). Viele Inder kennen nur die Upanishaden, die Samhita ist ihnen unbekannt. Man kann die Bedeutung der Upanishaden auf die heutige indische Spiritualität nicht hoch genug einschätzen. Die Upanishaden befassen sich mit den Lehren der Weisen früherer Zeit und dem Mittel der Erlösung aus den Lasten des Lebens und mühseligen Prüfungen von Geburt, Tod und Wiedergeburt. Die Upanishaden zählen insgesamt 14 Hauptbücher. Die Veden stellen eine Art kosmischer Offenbarung dar, während die Upanishaden eine verinnerlichte, spirituelle Schau des Menschen offenbaren.
Die Spiritualität der Upanishaden wird vor allem in den höheren spirituellen Kreisen, in den Ashrams und von den Mönchen gepflegt, aber für den einfachen Hindu sind es vor allem das Ramayana und Mahabharata (daraus die Bhagavad Gita), die er auswendig rezitiert oder von einem Priester oder Saddhu hört. Dazu kommen noch die Puranas, Epen aus dem 12. Jh. n. Chr. Zu erwähnen wären noch die Werke der Heiligen in den neuindischen Sprachen, die für ihre Nachfolger den Charakter hl. Schriften erlangt haben.

Es gibt kein übereinstimmendes Kriterium, wonach ein religiöser Text als „hl. Schrift" anerkannt wird. Jede Tradition hat ihre eigene „Theologie" der Offenbarung und der Heiligkeit ihrer Texte. Ein Kriterium besteht darin, daß die hl. Schrift autoritativ sein muß. Der Veda ist Autorität im Bereich der hl. Handlungen, weil er keinen menschlichen Autor hat, sondern von einem transzendenten Ursprung abgeleitet ist und weil das Wort des Veda selbst ewig ist. Anders ist das Selbstverständnis der hl. Schriften in den theistischen Schulen. Deren Ursprung wird nicht in einem unpersönlichen transzendenten Prinzip oder in einem ewigen Wort gesehen, sondern als die Offenbarung eines persönlichen Gottes, sei es Siva, Visnu oder die Göttin. Die Texte der neuindischen hl. Schriften sind wohl von einem menschlichen Autor verfaßt, aber dennoch „hl. Schriften", weil dieser Autor ganz von der göttlichen Gnade durchdrungen war. Diese Schriften versuchen auch eine Versöhnung mit dem Veda, indem sie z. B. den Veda als allgemeine Offenbarung betrachten und die eigenen Schriften als „spezifische", oder man bedient sich einer inklusivistischen Interpretationsmethode.

Wie stehen die Christen zu diesen hl. Schriften, besonders wie soll sich ein Christ in Indien dazu verhalten? Die Zeiten, in denen die Religionen als Trugwerk des Teufels verdammt wurden, sind längst vorbei. Besonders seit dem II. Vatikanum ist große Hochachtung den Religionen gegenüber eingekehrt. Die hl. Schriften Indiens haben seit 4000 Jahren Generationen von Menschen geprägt. Ist es verkehrt, anzunehmen, daß die Schriften dieses Landes ihren Ursprung in Gott haben? Können wir die Seher Indiens nicht gleichsetzen mit den Erleuchteten des Buddhismus? Es ist unbestritten, daß die hl. Schriften Indiens echte religiöse Erfahrungen vermitteln und deshalb im christlichen Gottesdienst assimiliert werden können. Wieder scheint, wie bereits in anderen Religionen gezeigt wurde, der bessere Weg darin zu bestehen, indische Texte in die liturgischen Gebete aufzunehmen (Stundengebet, eucharistisches Hochgebet... Wortgottesdienst...), als Texte nach Art eines Kontrastprogramms nebeneinander zu stellen. Indien ist wohl das einzige Land der Erde, in dem auf diesem Gebiet echte Pionierleistungen vollbracht wurden: Abbé Monchanin, Swami Abshiktananda (P. Le Seaux), Bede Griffiths, Francis Acharya, Raymondo Panikkar, P. Antoine sind Männer, die teils auf theol. Gebiet, teils durch ihren persönlichen Lebensstil eine Symbiose von Christentum und Hinduismus eingegangen sind. Christliche Nonnen und Mönche leben nach dem Vorbild indischer Heiliger in abgeschiedenen Gegenden als Einsiedler und leben nach dem Vorbild der Hindu-Mönche. 1974 wurde in Bangalore ein Seminar abgehalten, das die Tatsache der hl. Schriften in Indien anerkannt und Wege gesucht hat, um die christliche Liturgie durch die indischen hl. Schriften zu bereichern[12].

*

Die christliche Bibel ist längst das Buch für die Völker geworden. Zur Zeit sind mehr als 630 Übersetzungen im Gange, davon sind 56 Prozent Erstübersetzungen. 90 Prozent aller Übersetzungen geschehen in Afrika und Asien. In allen Ländern schießen Bibelkreise aus dem Boden. Es ist unvermeidlich, daß die Kenntnis der Bibel auch die Theologie in den einzelnen Ländern biblischer macht. Aus den Bibelkreisen sind bereits wichtige Anstöße zur Erneuerung der Kirche gekommen. Ein Dialog mit den Religionen ist erst möglich, wenn das Innerste der Religionen, die hl. Schriften, bekannt sind.

---

[12] *D. S. Amalorpavadess*, Hg., Research Seminar on Non Biblical Scriptures. Bangalore 1975. — *Bettina Bäumer*, Die Heiligen Schriften des Hinduismus, in ON, 1977, Heft 103, 527—541; *Mariasusai Dhavamony*, Die Einstellung des christlichen Gottesdienstes zu den heiligen Schriften des Hinduismus, in Concilium, 12. Jg. (1976), 76—83; *J. Hardon*, 45—60.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Brevierreform: Das Stundengebet

Lit = Liturgie, lit = liturgisch, Stg = Stundengebet, AEStg = Allgemeine Einführung in das Stundengebet, SC = Sacrosanctum Concilium, Liturgiekonstitution II. Vat.

Einleitung

Wer von lit Büchern redet, hat allgemein 3 große Bereiche vor Augen: Bücher für die Meßfeier (anfangs die Rollenbücher für den Zelebranten als Sacramentar, für Lektoren und Diakone verschiedene Typen von Lesungsbüchern, für Schola und Kantoren diverse Gesangsbücher, für den Zeremoniär ein Regiebüchlein; diese alle wurden später unter dem Einfluß der Privatmesse und der wandernden Bettelorden im sog. Missale zusammengefaßt), dann Bücher für Sakramentenspendung und Segnungen (Rituale für den Priester, Pontifikale für den Bischof) und schließlich die Bände des Stg. Im „Missale", „Pontifikale/Rituale" und im „Brevier" war seit Jhh. der lit Gebetsschatz der Kirche deponiert, sie galten und gelten als die lit Bücher schlechthin.

Alle 3 Gruppen von lit Büchern wurden nun im Gefolge von SC reformiert mit Beibehaltung der Tradition, wo es sich vom Wesen her um unveränderliche Teile handelte (sakramentale Zeichen, Spendungsstrukturen seit der Frühzeit der Kirche etc.). Historisch gewordene, daher grundsätzlich veränderbare Teile wurden dann ausgewechselt, wenn sie der Wesensart der Lit weniger entsprachen oder als minder geeignet erschienen für unsere heutigen Verhältnisse (SC 21). Durchgehend gilt das Grundaxiom der Reform: „Es sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen" (SC 23). Die Regel ist also: Kontinuität soweit wie möglich, Reform nur dort, wo sie offenbar notwendig ist und eine wirkliche Verbesserung bringt; beide müssen — theologisch — die „Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie" beachten (SC 23); ferner müssen — pastoral — Texte und Riten so geordnet werden, „daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdurck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann" (SC 21).

Das Stg (früher Brevier genannt) hat vom Wesen her keine unveränderlichen Teile; es hat nur historisch gewordene und gewachsene Strukturen, die zwar ehrwürdig, aber grundsätzlich veränderlich sind. Gegen ihre Beibehaltung gab es seit langem Einwände; z. B. das alte Brevier stamme aus der Mönchstradition und beruhe auf der Fiktion der privaten Rezitation eines zum Chorgebet Verpflichteten (Priestermönch, Kanoniker etc.), was sicher in 95 Prozent der Fälle keineswegs zutraf. Außerdem sei der Seelsorgeklerus in der Regel so mit Arbeit überhäuft, daß das ganze Brevierpensum unzumutbar sei; ihm sei mit einem Buch oder Leitfaden, der das persönliche Gebet stimuliere, viel mehr gedient als mit der Fortführung der alten Brevierverpflichtung. Eine tiefere theol. Besinnung auf die ekklesiale Dimension des Stg hat das Konzil aber am „Brevier" festhalten lassen. Es ist allerdings unverkennbar, daß die genannten Einwände im neuen Stundenbuch keineswegs übergangen sind.

Wohl um die Reform von allem Anfang an in die notwendige Richtung zu lenken, hat SC (83–101) schon präzise Weisungen gegeben. Diese bieten zunächst eine Theologie des Stg an, die alle folgenden Normen unterbaut (SC 83–86), begründen dann eine Reform im Rahmen des überkommenen römischen Ritus (SC 87), verlangen einen besseren und zeitgerechteren Ansatz der Gebetsstunden (SC 88, vgl. 94), strukturieren diese (SC 89) und beschreiben die Weise des geistlichen Vollzugs (Art. 90). Psalmen, Lesungen und Hymnen sollen die Bausteine des Stg bleiben (SC 91–93). Ferner wird

der Kreis der Brevierbeter umschrieben: alle zum Chorgebet oder nicht zu ihm verpflichteten Kleriker, Angehörige von ordensähnlichen Gemeinschaften und auch die Pfarren (SC 95–100), wobei der Vorzug der Gemeinsamkeit des Betens (SC 99, 1; vgl. 27) und des Gesanges (SC 99, 3) hervorgehoben ist. Zum Abschluß ist von der lateinischen Gebetssprache die Rede; jedoch sollen Bischöfe und Bischofskonferenzen die Muttersprache gestatten können, wenn das Latein ein Hindernis darstellt (SC 101). Unmittelbar nach der Promulgation von SC wurde eine eigene Kommission für die Reform des Stg gebildet, die aus Kardinälen und Bischöfen bestand, zu denen ein Stab von Liturgiewissenschaftern und Praktikern als beratende Mitarbeiter hinzugezogen wurde. Die Arbeit ging relativ rasch vonstatten. Am 1. 11. 1970 erging die Apost. Konst. „Laudis canticum"[1] Pauls VI., wodurch das neue Stg der Kirche zum Gebrauch übergeben wurde; am 2. 2. 1971 wurde die AEStg[2] von der Gottesdienstkongregation herausgebracht. Ab 11. 4. 1971 erschien die (einstweilen) vierbändige lateinische Ausgabe der neuen Liturgia horarum, die von der Gottesdienstkongregation zur verbindlichen Ausgabe (editio typica) erklärt wurde[3]. Am 9. 11. 1970 (also nur eine Woche nach der das neue Stg einführenden Konstitution Pauls VI. und noch vor dem faktischen Erscheinen der römischen Liturgia horarum) erschien eine provisorische deutsche Fassung[4] auf dem Büchermarkt, von der Gottesdienstkongregation approbiert und für die Erfüllung der Brevierpflicht einstweilen und fakultativ zugelassen. Diese Ausgabe entsprach noch nicht voll dem (schon in Druckfahnen vorliegenden) lateinischen Vorbild, enthielt aber im wesentlichen die neue Struktur und sollte zunächst der Einübung dienen. Sie hat ihre Aufgabe als „Lernprozeß" in der Zwischenzeit sicher erfüllt. Nach fast achtjährigem Gebrauch wurde dieses Buch nunmehr von der offiziellen deutschen Ausgabe des Stg abgelöst, die seit Advent 1978 von den Buchhandlungen ausgeliefert wird.

Bei Erscheinen dieses Aufsatzes haben die meisten Mitbrüder ihr neues Stg schon in Gebrauch. Es muß kein Schaden sein, wenn nun hier eine Einführung zu ihm versucht wird. Man begreift nämlich eine Sache leichter und schneller, wenn man damit schon Kontakt hat, wenn nicht bloß Zukünftiges beschrieben wird. Die Reflexionsstufe kann dann fortgeschrittener sein, wie man ja immer eine gute Praxis dauernd mit einer plausiblen Theoria unterstützen soll. So verfuhr ja auch die alte Kirche: Cyrill von Jerusalem († 386) trug z. B. seine mystagogischen Katechesen über die Initiationssakramente erst vor, als sie von seinen Zuhörern schon gefeiert waren. Um das spezifisch Neue des Stg herauszuarbeiten und vorzustellen, empfiehlt es sich, den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Reform im alten Breviarium Romanum anhand der geschichtlichen Entwicklung zu bedenken: Die Strukturen sind ja historisch geworden und nicht theologisch unbedingt zwingend. Geschichte und Tradition können da oft sehr wohl Lehrmeisterin sein, sodaß sich das Vorhandene aus dem Überkommenen leichter versteht.

---

[1] AAS 63 (1971) 527–535 (vgl. *Kaczynski*, Enchiridion 719–724).

[2] Institutio generalis de Liturgia horarum: Im Vorspann von: Liturgia horarum juxta ritum Romanum, Vol. I., Tempus Adventus, Tempus Nativitatis, Typis polyglottis Vaticanis 1971 ss. (*Kaczynski* 734–781): Deutsche Übersetzung: Dokumente zum römischen Stundengebet, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg — Trier — Zürich (= Nachkonziliare Dokumentation, 34) Trier 1975. Heiliger Dienst 25 (1971), Sonderheft: Allgemeine Einführung in das Stundengebet der Kirche.

[3] AAS 63 (1971) 712 (*Kaczynski* 783 f).

[4] Neues Stundenbuch. Ausgewählte Studientexte für ein künftiges Brevier, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg — Trier — Zürich. Bd. I Tagzeiten, Bd. II Geistliche Lesung (mit zwei folgenden Jahresreihen von Ergänzungsheften 1972 und 1973). Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1970, 1971.

1. Die überkommene Gestalt des Stundengebets

Das Herrenvermächtnis und -gebot der realsymbolischen Nachfeier seiner Stiftung beim Letzten Abendmahl (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24 f) ist Kernpunkt des gottesdienstlichen Zusammenkommens der Gemeinde. In den Dokumenten des II. Vat. Konzils wird die Eucharistie immer wieder als „Gipfel", „Quelle", „Wurzel", „Angelpunkt", „Mitte", „Höhepunkt", als „Vollendung des gesamten christlichen Lebens und des Dienstes der Priester" vorgestellt[5]. Alle diese auszeichnenden Benennungen sind aber Bezugsbegriffe und deuten auf einen größeren Zusammenhang: Die Eucharistie steht nicht isoliert da, sondern ist als „Mitte" eingebettet in die christliche Lebensführung und den umfassenderen Gottesdienst der Kirche.

Es ist aber bezeichnend, daß außereucharistische Gebetsgewohnheiten sich schon früh gern an die Eucharistiefeier anlehnten bzw. sogar mit ihr verschmolzen. Der jüdische Gottesdienst der Synagoge aus Lesung, Psalmengesang und Gebet, anfangs noch von der Jerusalemer Gemeinde (und auch anderswo, wie die Apg zeigt) mitbegangen, gab sogar in nachapostolischer Zeit die Struktur des 1. Hauptteiles der Meßfeier ab (Justin, I. Apol 67). Von der Feier der Ostervigil her, zu der sich jeder Christ mit der Gemeinde zur Nachtwache versammelte, entwickelte sich das gemeindliche nächtliche Gebet[6] (etwa des Quatembersamstags oder vor Heiligenfesten), das schon bald in engem Zusammenhang mit der Messe in der Frühe gesehen wurde. Ein nächtliches Gebet der Kleriker wird von Kaiser Justinians Corpus juris von 528 (I, 3) als ganz selbstverständlich erwähnt und eingeschärft, vermutlich nach dem Vorbild mönchischer Gewohnheiten. Schon früh feierte auch der Bischof mit seinem Klerus, vielfach mit dem ganzen Volk[7], in der Morgenfrühe (Matutin, die späteren „Laudes") und am Abend (Vesper) eine Gebetshore, wie es schon im Judentum verbreiteter synagogaler Brauch war. Auf diesen geht auch das mehrfache Gebet am Tage zurück, besonders um die 3., 6. und 9. Stunde (vom Sonnenaufgang berechnet): Um die 3. Stunde (Apg 2, 15) wurden die „zum Gebet" versammelten Apostel vom Hl. Geist erfüllt; um die 6. Stunde hatte Petrus „beim Gebet" (Apg 10, 9) die Vision des herabkommenden Leintuchs mit den reinen und unreinen Tieren, ehe er den Hauptmann Cornelius taufte; um die 9. Stunde gingen (Apg 3, 1) Petrus und Johannes „zum Gebet" in den Tempel hinauf. Dieser von den Aposteln überlieferte Brauch war später stets die ganz selbstverständliche Begründung der christlichen Tagzeithoren von Terz, Sext und Non.

Die Entwicklung fester Gebetszeiten im Laufe des Tages verlief örtlich sehr unterschiedlich. Treibende Kraft waren wohl überall Asketen und Mönche: Sie folgten darin der paulinischen Mahnung des „Gebets ohne Unterlaß" (1 Thess 5, 17), ja sie betrachteten das Stg geradezu bereits als Teilnahme an der himmlischen Liturgie[8] und als ihre besondere Aufgabe innerhalb des Leibes der Kirche, stellvertretend für alle, freilich auch zur eigenen Selbstvervollkommnung.

Diese Bemühungen um das ständige Gebet, das den ganzen Tag durchwirkt[9] und heiligt, zeigen deutlich 2 Traditionsstränge: einmal in der Befolgung von Lk 18, 1 wortwörtlich verstanden, sodaß dieses Gebet „ununterbrochen" verrichtet wird; dann

---

[5] S. die Zusammenstellung dieser Epitheta bei *E. J. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster 1970, 156 f.

[6] *A. Baumstark*, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. LQF 92, Münster 1957.

[7] *Tertullian*, Ad uxorem 2, 4.

[8] *Klemens v. Alexandrien*, Stromata VII (GCS 3, 27). Vgl. SC 83.

[9] Diese kurzen zusammenfassenden Bemerkungen sind ausführlicher dargelegt bei: *S. Bäumer*, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895; *L. Eisenhofer*, HB der kath. Lit. II, Freiburg 1932, 510—638; *J. A. Jungmann*, Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck [8]1962, 162—198; *ders.* (Hg.), Brevier-Studien, Trier 1958; *ders.*, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie. ZKTh 72 (1950) 66—78, 223—234, 360—366, 481—486; 73 (1951) 85—92, 347—385; *J. Lechner*, Liturgie des römischen Ritus, Freiburg [6]1953, 342—371; *P. Salmon*, Das Stundengebet, in:

im dauernden Wechsel von Gebet und Arbeit, mehr oder weniger in einem Rhythmus von ca. 3 Stunden. Die 1. Form stellt sicher eine erstaunliche Weise rigoristischer Absolutheitsforderung dar, schließt aber — wenn es Gebet im Geist und in der Wahrheit (Joh 4, 23) und kein Plappern wie bei den Heiden (Mt 6, 7) sein soll — jede andere Beschäftigung aus und erscheint schlechthin als Überforderung des Menschen. Menschliches Leben ist wohl nicht das Einerlei des immer Gleichen, sondern die wechselnde Rhythmik wie Diastole und Systole des Herzens, der Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten. In diesem Sinne schreibt Hieronymus an die Nonne Eustochium: „Zwar verlangt der Apostel, daß wir allezeit beten sollen; für die Heiligen ist ja selbst der Schlaf ein Gebet. Dennoch müssen wir wohl abgegrenzte Gebetsstunden haben. Auf diese Weise erinnert uns, sollte irgendeine Arbeit uns ganz in Anspruch genommen haben, die Stundenordnung selbst daran, unsere Gebetspflicht zu erfüllen"[10]. Immerhin begegnen uns die Akoimeten, die „Schlaflosen"[11], schon zu Beginn des 5. Jh. in Konstantinopel bzw. auf der Gegenseite des Bosporos und auch in Syrien. Ob die abendländische Form der laus perennis[12] davon abhängig ist, bleibt unsicher: Im Jahr 515 stiftete der Burgunderkönig Sigismund in Agaunum (dem heutigen St. Maurice an der Rhône, kurz vor ihrer Mündung in den Genfer See) dieses „ununterbrochene Lob"; durch das weitverbreitete Mauritius-Patrozinium war der Einfluß zeitweilig groß, färbte auch auf das kolumbanische Mönchtum des 6. und 7. Jh. ab und ist im 8. Jh. in St. Riquier[13] belegt. Aufs Ganze gesehen, blieben aber (im Osten wie im Westen) Akoimetentum und laus perennis die weitaus weniger verbreitete Art des täglichen Gebets.

Benedikt von Nursia fand in den Kirchen Roms bereits eine feste Stundengebetsordnung vor, die sicher bereits vom Mönchtum beeinflußt war. Bezeichnend für die römische Übung war das Überwiegen der Psalmen gegenüber den relativ kurzen Lesungen. Benedikt übernahm diese Ordnung im wesentlichen, gestaltete sie (Regula 8—18) aber entsprechend seinen Bedürfnissen um, jedoch nur zu einer Art Rahmenordnung, sodaß sich (besonders für die Feste) verschiedene benediktinische Bräuche entwickeln konnten. Da die Benediktiner im 6. Jh. zahlreiche römische Basiliken übernahmen, wurde ihr Gebetsbrauch schnell in Rom und darüber hinaus vorbildlich, so besonders in der starken Bevorzugung des antiphonal (im Wechsel zweier Chöre) gesungenen Psalters und in der fixen Anordnung der Gebetsstunden. Angelpunkte waren Morgen- und Abendlob (Matutin oder Laudes und Vesper) je bei Sonnenauf- und -untergang. Für das nächtliche Gebet ergaben sich (wenigstens nominell) 3 Nokturnen, für das Gebet am Tage 3 stationes um die 3., 6. und 9. Stunde. Dazu traten (ebenfalls entsprechend dem spezifisch mönchischen Tagesablauf) am Morgen (nach der Messe und vor Beginn des 1. Arbeitspensums) die Prim (also etwa, wie der Name sagt, um die 1. Tagesstunde, ca. 7 Uhr unserer heutigen Berechnung) und am Abend, vor dem Schlafengehen, die Komplet. Diese beiden Horen trugen deutlich die Spuren ihres spezifischen Zeitansatzes: In der Prim waren das Martyrologium (als Vorbild christlicher Lebensgestaltung) mit anschließendem Gebet um die Fürsprache dieser Heiligen, der Versus „Respice" mit der Bitte um das „Gelingen unserer Hände Werk" und schließlich eine Segnung der Arbeit deutlich ausgerichtet auf den Arbeitsbeginn; die Komplet gipfelte (und gipfelt) im biblischen Canticum des Zacharias

---

A. G. Martimort u. a. (Hg.), HB der Liturgiewissenschaft II, Freiburg 1965, 324—412; *P. Parsch*, Brevierklärung, Klosterneuburg 1940; *J. Pascher*, Das Stundengebet der römischen Kirche, München 1954; *ders.*, Sinngerechtes Brevierbeten, München 1962; *ders.*, Brevier, in: LThK II, 679—684.

[10] *Hieronymus*, Ep. ad Eustochium, De custodia virginitatis, PL 22, 421.

[11] *H. Bacht* in: LThK I, 244 f, mit Literatur.

[12] *B. Fischer* in LThK VI, 836, mit Literatur.

[13] *E. Bishop*, Liturgica Historica, Oxford 1918, 314—332.

(Lk 2, 29–32), gleichsam dem Abendgebet seines erfüllten Lebens. Prim und Komplet sind dadurch deutlich Doppelungen von Laudes und Vesper. So ergab sich die klassische Horen-Ordnung des Römischen Stg bis in die Gegenwart hinein: Für die Nacht 3 Nokturnen, am Tag insgesamt 7 Gebetszeiten (entsprechend dem „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob . . ." Ps 119 (118), 164), und zwar: Laudes – Prim – Terz – Sext – Non – Vesper – Komplet. Für Cassiodor († um 815) war diese Siebenzahl – noch ganz im jüdischen (scheba = 7 oder Fülle) und frühchristlichen Verständnis – „Symbol der Vollendung und Zeichen der gegenwärtigen und zukünftigen Kontinuität, zu der das Gebet hinstrebt"[14].

Zu dieser Ordnung traten dann zeitweilig weitere frömmigkeitsbedingte Zufügungen: die Bußpsalmen (um 800), die Gradualpsalmen (durch Benedikt von Aniane, † 821), auch ganze Offizien wie das Totenoffizium (schon um 800) und das sog. marianische Offizium (10./11. Jh.). Das leidige Auswuchern des Heiligenkultes, der ja in jeder Liturgiereform (so unter Gregor VII. in der 2. Hälfte des 11. Jh., nach dem Tridentinum und neuerlich wieder in der gegenwärtigen Reform) zurückgestutzt werden mußte, ließ das geschlossene Wochenpsalterium zurücktreten bzw. unterbrach es immerzu ungut mit seinem eigenen Festoffizium, oft genug mit einer ganzen Oktav. Unerfreulich war zudem, daß die Schriftlesungen zu einem Teil verdrängt wurden durch legendäre Heiligenviten. Weitere (lit unsachgemäße) Kürzungen erfolgten besonders dadurch, daß der päpstliche Hof im Mittelalter viel auf Reisen war und dabei die Mitnahme eines Psalteriums, der Vollbibel (und weiterer Lesetexte), des Hymnariums, des Responsoriale und eines Collectariums als äußerst lästig erscheinen mußte. So schrieb man – anfangs nur die Initia, dann alle, freilich sehr zusammengedrängten – Texte in ein einziges praktisches „Breviarium" („Kurzbuch"), das besonders von den Franziskanern, die solche praktischen Bücher wie Missale und Breviarium von der Curia Romana übernahmen, außerordentlich propagiert und verbreitet wurde. Dieses oftmals mehr schlecht als recht kompilierte Gebetbuch forderte im Spätmittelalter nicht nur die Kritik der Humanisten heraus, sondern bereitete auch sonst oft erhebliches Unbehagen.

Von Interesse ist die Brevierbearbeitung (1535) des spanischen Kardinals von Sta. Croce, Quiñones. Von Clemens VII. angeregt, stellte er ein Breviergebet für den privaten Gebrauch des Presbyters her, worin er alle vom (oft nur fiktiven) Gemeinschaftsgebet herrührenden Elemente konsequent tilgte: so besonders Antiphonen, Versikel und Kapitel; jede Gebetsstunde hatte nur 3 Psalmen; die Schriftlesungen waren dagegen ungemein vermehrt, sodaß im Laufe eines Jahres das NT ganz, das AT zu einem sehr großen Teil gelesen wurde; die Rubriken waren infolgedessen ganz einfach. Zunächst von vielen begeistert aufgenommen, wurde das Buch unter Paul IV. 1558 verboten, als sich die konservative Richtung durchsetzte und man durchaus zur alten römischen Form zurückkehren wollte. Dieser Versuch von Quiñones ist dadurch bemerkenswert, daß er die Privatheit des Betens zwar betonte, dabei aber den lit und ekklesialen Charakter dieses Tagesgebets nahezu ganz verlorengehen ließ. 1568 erschien dann unter Pius V. das neue „Breviarium Romanum", das bis zur Gegenwart mit (aufs Ganze gesehen) nur relativ geringfügigen Änderungen in Gültigkeit blieb. Erwähnenswert sind die Übernahme des verbesserten Vulgata-Textes unter Clemens VIII. († 1605), Überarbeitung der Metrik der Hymnen unter Urban VIII. († 1644), die Umverteilung der Psalmen unter Pius X. und deren Neuübersetzung unter Pius XII. (Juni 1945). Die beiden letzten Maßnahmen waren aber schon erste Schritte zu einer viel weiter reichenden Reform, die erst in unserer Zeit ins Werk gesetzt wurde.

Der kurze Überblick zeigt, daß die Kirche sich zu allen Zeiten notwendig als betend

[14] *Cassiodorus*, Expositio in Psalterium, Ps. 118, 164, PL 70, 995 f.

begriffen hat und daß das Gebet in gemeindlicher Form bald dahin tendierte, festere Regeln in bezug auf Zeit und Abfolge wie auf seine Form anzunehmen. Wenn auch die Kirche und die Ortsgemeinde als ganze zu diesem Gebet aufgerufen waren und diese es auch in vielfacher Form so hielten, herrschte doch meist in der Praxis das Prinzip der Stellvertretung vor, d. h. einzelne traten ein für das Ganze, Charismatiker und Mönche für die ganze Kirche, schließlich auch die Amtsträger für ihre Ortskirche. Von Anfang an hatte man deutlich erkannt, daß das kirchliche Beten nicht unterbleiben konnte oder durfte. Einem solchen allgemeinen Bewußtsein folgte notwendig die Institutionalisierung oder gar Kodifikation. Das war auch das Schicksal des Breviers als eines offiziellen und damit als lit begriffenen Gebetbuches der Kirche (und dann besonders ihrer Amtsträger oder Ordensleute). Ein solches Buch konnte und kann dann leicht als Last empfunden werden, wenn seine theol. Plausibilität, besonders unter dem gesteigerten Andrang der Arbeit der in der Seelsorge tätigen Priester, nicht mehr deutlich einsichtig ist, zumal dann nicht, wenn die geprägte Form die Einzelinitiative und das persönliche Gebet eher beeinträchtigt. Die anstehende Reform hatte damit von Anfang an eine doppelte Aufgabe: 1. die ekklesiale Relevanz des offiziellen Betens neu zu deuten und theol. einsichtig zu machen und 2. eine Form dieses Tagzeitengebets zu finden, die das sinnvolle, über den Tag verbreitete Beten wieder zu einem geistlichen Atemholen im Ablauf der Arbeit machte und besser den spirituellen Bedürfnissen der Beter entsprach.

2. Hauptmerkmale der Reform des Stundengebets

Die Hauptdesiderate der gegenwärtigen Reform sind genannt. Nun ist aufzuzeigen, wie diese Reform angegangen wurde. Zunächst wie die Kirche das Stg neu begreift: als einen Brauch und ein Buch ihrer Lit, die zu ihrem Wesen gehört und damit unaufgebbar ist. Deswegen hat sie die Kruste einer (oft als zu stark formaljuridisch empfundenen) Verpflichtung zu einem komplexen, im Tagesablauf aber mehr oder weniger isoliert dastehenden und dann leicht hinderlichen und belastenden Gebetspensum aufgebrochen und dieses „Tagesgebet" wieder zu einem eigentlichen „Stg" gemacht: Ein zeitgerechter Ansatz der Gebetszeiten soll nun den Tag und die Tätigkeit der mit dem Stg Beauftragten nicht unnötig belasten, sondern vielmehr geistlich durchformen helfen. Wenn auch die alten Grundstrukturen des Römischen Breviers (insgesamt wie im Aufbau der einzelnen Horen) nach Möglichkeit beibehalten wurden, so sind dennoch die Bauelemente (Psalmen, Lesungen, Hymnen und Gebete) so neu aufbereitet worden, daß sie dem Beter einsichtiger, leichter vollziehbar und für seine Spiritualität hilfreicher sind. Dazu einige Hinweise.

a. Die theologische und spirituelle Bedeutung des Stundengebets der Kirche

Das Stg der Kirche ist ein Teil ihrer Lit, d. h. Teil einer ihrer 3 Wesensäußerungen neben Verkündigung und Weltdienst in der Liebe Christi. Diese 3 Selbstdarstellungen der Kirche (als des Ursakraments in der Welt) hängen aufs engste miteinander zusammen, so sehr, daß bei Ausfall einer dieser 3 das Wesen der Kirche verkürzt dargestellt wäre. Heilsbereitung in der Diakonie, Heilsansage in der Verkündigung und Heilszusage in der Lit sind miteinander ein organisches Ganzes, das Heilswirken des in der Kirche in sakramentaler Weise fortlebenden Christus.
Mit dieser eigentlich selbstverständlichen Feststellung, daß das Stg integrierender Teil der kirchlichen Lit ist, bekommt es eine ganz besondere, bisher zu wenig beachtete theol. Dimension. Es nimmt damit teil an der seit dem II. Vat. Konzil neu gewonnenen Sicht der Lit, die nicht länger mehr allein als „Kult" oder „Gottesdienst" in der „aufsteigenden" (latreutischen oder doxologischen) Linie zu Gott hin zu betrachten ist, sondern schon vorher und besonders in der „absteigenden" (soteriologischen) Linie von Gott her hin zur Welt, zur Kirche und zum einzelnen.

Noch in den dreißiger Jahren definierte man die Lit als den von der Kirche zeremoniell geordneten Kult; lit war, was von der Ritenkongregation verordnet war[15]. Die Verordnetheit war Kennzeichen wahrer Lit, alles andere waren nur löbliche pia exercitia. Der große Durchbruch geschah mit der Enzyklika Pius' XII. „Mediator Dei" vom 20. 11. 1947. Dort wurde in Art. 25 diese rein zeremoniöse Definition zurückgewiesen und im Art. 22 Lit als „nichts anderes als die Ausübung des Priestertums Christi" bestimmt, freilich noch vorwiegend in der doxologischen Richtung: Im lit Gebet der Kirche betet Christus, das Haupt, gemeinsam mit den Gliedern seines Leibes[16]. In dieser Richtung schritt dann das II. Vat. Konzil fort, wenn es (eigentlich in logischer Konsequenz der dogmatischen Gnadenlehre) die Lit „dialogisch" (also sowohl absteigend-soteriologisch wie dann aufsteigend-doxologisch) begriff: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt *und* vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen"[17]. Die Lit hat es also in ihrem eigentlichen Wesen mit Gottes umfassenden Heilswirken zu tun: Er macht das Heilsangebot und er läßt den zum Glauben gekommenen Menschen (durch Christus im Hl. Geist) dann mitwirken am Heilsgeschehen und seiner Anbetung „in der himmlischen Liturgie". Noch bündiger heißt es in SC: „In der Liturgie ... vollzieht sich das Werk unserer Erlösung"[18]. Das Stg ist, wie die ganze Lit, konkretes Heilsgeschehen: Christus ist in ihr als „Priester" und „Vorbeter" wirksam und gegenwärtig[19].

Diese neue Sicht und Wertung der Lit ist nun auch wesentliche Voraussetzung der theol. Bedeutung des Stg. Das Gebet der Kirche gehört damit einerseits nicht in ihre Beliebigkeit, sodaß sie es auch unterlassen könnte, ohne ihr Wesen zu mindern oder zu verunstalten; darum stellt die AEStg gleich im 1. Punkt lapidar fest: Das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes gilt mit Recht als eine der Hauptaufgaben der Kirche[20]. Andererseits stammt das Stg auch nicht aus einer gewissen Eigenmächtigkeit des Gottesvolkes, sondern Christus selbst ist es, der in seinem Volk betet. Christus ist in diesem Gebet zugegen, nicht nur, weil er seine Gegenwart generell allen in seinem Namen Versammelten zugesichert hat (Mt 18, 20), sondern weil er das Beten der Kirche selbst mit seinem heilsmittlerischen Wesen durchdringt. Durch ihn als den Hohenpriester steigt alle Anbetung zum Vater empor, er nimmt den sichtbaren Dienst der Kirche in seine priesterliche Vollmacht hinein: Als Haupt der neuen Menschheit bringt er als Mittler zwischen Gott und den Menschen diese Anbetung im Namen und zum Wohle aller dem Vater dar[21]. Die AEStg sagt damit nichts unerhört Neues, sondern bringt nur das Augustinus-Wort wieder zum Bewußtsein: „Jesus betet in uns als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott ... Wir wollen also in ihm unsere eigenen Stimmen erkennen und seine Stimme in uns"[22]. Das gilt „nicht

[15] Vgl. *J. J. Navatel*, L' apostolat liturgique et la piété personelle, in: Etudes 131 (1913) 452; *Ph. Oppenheim*, Notiones liturgiae fundamentales, Turin 1941, 17; *C. Callewaert*, De sacra liturgia universum, Brügge ⁴1944, 6: cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus. Dagegen allerdings schon etwa gleichzeitig: *J. M. Hanssens*, La définition de la liturgie, in: Gr 7 (1927) 204—228 und *J. A. Jungmann*, Was ist Liturgie? ZKTh 53 (1931) 83—102; *ders.*, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 1—27.

[16] Vgl. ebd., Art. 20: „Die Liturgie als Ganzes bildet deshalb den öffentlichen Kult, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater erweist und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem ewigen Vater darbringt: um es zusammenfassend kurz auszudrücken: Sie stellt den gesamten öffentlichen Kult des mystischen Leibes Jesu Christi dar, seines Hauptes nämlich und seiner Glieder."

[17] SC 7. [18] ebd. 2.

[19] *O. Nußbaum*, Die Bedeutung von „Anamnese — Memoria — Gedächtnis" in der Liturgie = Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 31 (1979) 66—72, bes 71.

[20] AEStg 1; vgl. ebd. 9. [21] AEStg 3 und 6; vgl. SC 83.

[22] *Augustinus*, Enarrationes in Pss. 85, 1 (CChr 39, 1176).

nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebets"[23].

Das aktuelle Gebet der Kirche ist zugleich auch die Fortsetzung des Betens des historischen Jesus in sichtbaren Zeichen: Gebetsintention und Weise des Betens haben an ihm ihr normierendes Vorbild (AEStg 3 f, 6 f). Er selbst hat dieses Gebet seiner Kirche aufgetragen (AEStg 5). Der Hl. Geist selbst ist es, der die Einheit der betenden Kirche bewirkt; er nimmt sich unserer Schwachheit an (Röm 8, 26) und schenkt uns den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen dürfen: Abba, lieber Vater (Röm 8, 15) (AEStg 8). Eine besondere Zeichenhaftigkeit erhält jegliches Beten durch die Gemeinsamkeit (AEStg 9), was freilich das private Gebet in der Kammer (Mt 6, 6) nicht ausschließen muß oder will. Das Gemeinschaftsgebet macht nicht nur den ganzen Leib Christi aus dem Haupt und den Gliedern, sondern auch Gottes Tempelbau aus lebendigen Steinen (1 Petr 2, 5) offenbar: Nach Christi Inkarnation und seinem Sühnetod geschieht die Gott allein angemessene Anbetung nicht länger mehr in steinernen Tempeln, sondern die in Christus geeinte neue Menschheit ist selbst dieser Tempel, sowohl jeder einzelne „lebendige" Baustein wie vor allem der „geistliche Tempel" insgesamt. Dieser „Tempel aus lebendigen Steinen" ist dann zugleich auch die „hl. Priesterschaft", die „durch Jesus Christus geistige Opfer darbringt, die Gott gefallen" (1 Petr 2, 6). Aufgabe dieses „hl. Geschlechts", dieser „königlichen Priesterschaft", dieses „zu seinem Eigentum gewordenen Stammes" ist vor allem der Lobpreis, d. h. die „Verkündigung der großen Taten dessen, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat" (1 Petr 2, 9). Im gleichen Sinn fordert ja auch der Hebräerbrief auf: „Durch ihn also laßt uns Gott allzeit das Lobopfer darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen" (Hebr 13, 15)[24]. Dieses Lobopfer geschieht nun keineswegs allein in der Eucharistie, wenn sie auch Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens einer christlichen Gemeinde ist, sondern wird ähnlich im Stg entfaltet, das zu den verschiedenen Tagesstunden Lob, Dank und Bitte, das Gedächtnis der Heilsmysterien und die Vorahnung der himmlischen Herrlichkeit beinhaltet[25]. So stehen Eucharistie und Stg in einem engen Verhältnis zueinander, nicht allein theologisch, sondern möglichst auch (oder doch gelegentlich) im konkreten Vollzug[26]. Überhaupt ist das Stg keine zeitliche Behinderung des Hirtendienstes, sondern dessen „Quelle und höchste Form"[27]. Beide beinhalten und zielen ab auf das gleiche: die Heiligung des Gottesvolkes.

Aus all dem wird deutlich, daß die Kirche den gelegentlich geäußerten Vorschlägen, das Brevier zu einem Buch für das persönliche Gebet des Priesters umzugestalten und die Fiktion eines Gemeinschaftsgebetes aufzugeben, nicht entsprochen hat und es aus lit Gründen auch nicht konnte: Das Stg ist notwendige Lit, die die Kirche als ganze angeht, wenn sie auch gewissen Kreisen wie Amtsträgern (Bischöfen, Priestern, Diakonen) und Laiengemeinschaften (Ordensleuten nichtpriesterlichen Standes) dieses Buch besonders anempfiehlt und übergibt[28]. Letztlich ist immer die ganze Kirche gemeint[29], so vor allem die am Ort vereinigte christliche Gemeinde: „Wenn also die Gläubigen zur Feier des Stundengebetes gerufen werden und in ihrer Versammlung Herz und Stimme vereinen, wird in ihnen Kirche sichtbar, die das Mysterium Christi feiert"[30].

Es ist unverkennbar, daß der Anspruch des neuen Stg damit erschreckend hoch ist, ja daß vielen zu diesem Gebet Verpflichteten die Darlegungen des Konzils wie in der

---

[23] SC 83.
[24] Zur theol. Begründung des Stundengebets s. vor allem AEStg 10—18.
[25] AEStg 12. [26] AEStg 93—99. [27] AEStg 18.
[28] Über den Kreis der zum Stundengebet Verpflichteten AEStg 23—32.
[29] AEStg 20 f. [30] AEStg 22.

AEStg als „etwas zu hoch im theologischen Regal" stehend erscheinen könnte. Die allgemeine Gebetsnot in unserer Zeit und Gesellschaft ist ja offenkundig, auch unter den Priestern. Die Weisung, daß man „das Beten nur durch Beten lernen" könne, ist zwar richtig, aber oftmals doch nicht barmherzig genug. Daher ist es zu begrüßen, daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes mit dem I. Bd. des Stg ihren Priestern auch eine sehr redliche und praktische Handreichung[31] übergeben haben. Alle die Anregungen und Zeugnisse von Bischöfen, Theologen und „Praktikern" hier anzuführen, verbietet der Umfang des Artikels. Man sollte sich aber unbedingt zur aufmerksamen Lektüre dieses Bänddhens entschließen. Ob überhaupt, in welchem Umfang und wie ein Priester sein Stg verrichtet, wird wahrscheinlich letzten Endes der Prüfstand seines Selbstverständnisses (und seiner Gewissenserforschung) sein: Begreift er sich als kirchlicher Sozialarbeiter, als Volksbildner oder auch nur als maître de plaisir seiner Gemeinde — oder als Priester in der apostolischen und letztlich christologischen Sukzession des Priestertums der Kirche.
Ich möchte nun auf jene Hilfen hinweisen, die das neue Stundenbuch selbst bietet und wie es selbst den „Einstieg" erleichtert. Es ist nämlich — um den Gebetsumfang für den apostolisch Tätigen nicht zu einer Last werden zu lassen — nicht nur gekürzt und das Psalterium auf 4 Wochen verteilt worden, sondern Zeitabfolge der Gebetsstunden und Strukturierung der Einzelelemente wollen dem Beter eine Hilfe sein, in der Arbeit des Tages spirituell Atem zu holen.

b. Der zeitgerechte Ansatz des Stundengebets

Es wurde schon gesagt, daß für das Brevier die antike Einteilung des Tages maßgeblich war: Zwischen dem Morgenlob beim Sonnenaufgang, den Laudes, und dem Abendlob der Vesper, dem „duplex cardo officii", den beiden Angelpunkten des täglichen Stg[32], lagen (wenigstens virtuell) am Tag 3 Horen, in der Nacht 3 Nokturnen; Prim und Komplet je als Beginn der Tagesarbeit und Nachtruhe waren private Doppelungen des Morgen- und Abendlobes. Außerhalb des Chorgebets der Mönche und Kanoniker war das Gebet schon längst nicht mehr an die vorgesehene Tagesstunde gebunden: Das „Stg" bedeutete den Komplex eines „Tagesgebetes", eines Pensums, das man irgendwann innerhalb von 24 Stunden zu verrichten hatte. Um nicht bei der Tagesarbeit in Verlegenheit zu kommen, konnten darüber hinaus die Matutin und sogar die Laudes, also das Morgengebet des folgenden Tages, schon auf den frühen Nachmittag des Vortages vorgezogen werden. Von Pius XI. und Richelieu wird erzählt, sie hätten ihr Brevier so verrichtet, daß sie in jeder 2. Nacht von 23 bis 24 Uhr das Pensum des vorigen Tages und von Mitternacht bis 1 Uhr das des folgenden Tages gebetet haben. Ich kann mich für die Wahrheit des Berichts keineswegs verbürgen; aber es ist sicher, daß niemand daran etwas Unangemessenes gesehen hätte, eher eine äußerste Gewissenhaftigkeit gegenüber der kirchlichen Gebetsverpflichtung. Die veritas horarum, die Verrichtung des Gebets zur entsprechenden Stunde oder wenigstens Tageszeit, war weitgehend vergessen, obwohl die Hymnen etwa der Prim oder der Komplet ausdrücklich darauf Bezug nahmen.
Die Neuordnung des Stg stellt die Zuordnung der einzelnen Gebetszeiten zu ihrer entsprechenden Tageszeit wieder her. Wer die Hymnen, Psalmen und Gebete der einzelnen Horen einmal genauer ansieht, bemerkt sofort, daß sie nun von der betreffenden zeitlichen Situation und dem Tagesrhythmus geprägt sind: man kann sie sinnvoll nur zu ihrer Zeit beten. Die Eröffnung des Stg, früher obligat mit der Matutin verbunden, aber meist zur unrechten Zeit verrichtet, ist wieder wirklicher Beginn des

[31] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Beten mit der Kirche. Hilfen zum neuen Stundengebet. Regensburg 1978.
[32] SC 89 a, AEStg 37.

Stg eines Tages (AEStg 34 f). Das gilt besonders von den Laudes (AEStg 38) und der Vesper (AEStg 39), vom Tagesbeginn als der Zeit der Auferstehung des Herrn und dem Tagesschluß als der Zuwendung zum „Licht, das keinen Untergang kennt". Von den sog. kleinen Tagzeiten Terz — Sext — Non kann man die auswählen, die der betreffenden Tageszeit am besten entspricht (AEStg 76 ff). Die Komplet ist das „letzte Gebet des Tages" vor der Nachtruhe, ggf. auch noch nach Mitternacht (AEStg 84). Die alte Matutin (im Chor als Nachtgebet verrichtet und heute Lesehore genannt) hat allerdings, wenigstens beim privaten Beten, keinen Tagesbezug mehr: sie kann jetzt „zu jeder beliebigen Tagesstunde gehalten werden, auch am Abend des vorangegangenen Tages nach der Vesper" (AEStg 59). Auf diese Weise ist das Gebet wirklich in den Tagesablauf integriert, keine Verpflichtung mehr neben ihm her.

c. Struktur und Inhalt der einzelnen Gebetsstunden

An dem gewohnten Aufbau der einzelnen Gebetszeiten hat sich im Grunde wenig geändert. Nach wie vor beginnt jede Hore mit der gewohnten Einleitung, der ein Hymnus und das Gebetskorpus aus Psalmen, Lesung, Gebet und Abschluß folgen. Nur die Lesehore ist stärker umgeformt; das Schema der 3 Nokturnen ist aufgegeben und auch der Umfang insgesamt stark verkürzt. Jedoch wurde für die Sonn- und Festtage eine Erweiterung zur Vigil entwickelt, die etwa der 3. Nokturn des alten monastischen Stg entspricht. Die einzelnen Tagzeitgebete sind von unterschiedlichem Anteil der Bauelemente (Psalmen, Lesung, Hymnus, Gebet) bestimmt und in ihrer Besonderheit formal strukturiert. Diese materialen Elemente seien nun nach ihrer Eigenart vorgeführt.

Die Psalmen[33]

Das Konzil hat eine Verteilung des gesamten Psalters auf eine längere Zeit gefordert (SC 91), die Reform hat die Psalmen auf 4 Wochen verteilt. Um mit den 150 Psalmen für einen solchen Zeitraum das Auslangen zu haben, wurden die Psalmen (besonders längere) nach Sinngruppen unterteilt und für jede Gebetsstunde nur noch 3 solche Gesangsstücke vorgesehen. Der lange Psalm 118 mit seinen Wiederholungen ist sogar über 22 Tage der Mittagshore verteilt, wie er ja auch in der Tradition zu den kleinen Horen des Sonntags gebetet wurde. Besonders passende Psalmen (so am Sonntag und Freitag) werden in diesem Turnus mehrmals verwendet. Andererseits wurden die sog. Fluchpsalmen (57, 82 und 108), die manche psychologischen Schwierigkeiten beim Beter erzeugten, übergangen; ebenso wurden einzelne derartige Verse anderer Psalmen ausgelassen (AEStg 131). Die sog. geschichtlichen Psalmen (77, 104 und 105) sind der Advents-, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit vorbehalten (AEStg 130): sie sind Lobgesänge auf die Taten Gottes in der Heilsgeschichte des atl Gottesvolkes, die sich im NT vollendet. Ihnen wird eigentlich zu Unrecht der Charakter des Gebetes abgesprochen; denn was Gott den Vätern unseres Glaubens tat, tut er immer wieder: er ist der „treue Gott".

Die Psalmen bzw. Psalmteile sind, um für den Zeitraum von 4 Wochen auszureichen, notwendig noch vermehrt um biblische Cantica. Diese alte Tradition ist bis auf den biblischen Codex Alexandrinus (5. Jh.) zurückzuverfolgen. Auch im Brevier hatten sie schon lange ihren Platz an der vorletzten Stelle der Gesänge der Laudes. Da aber kaum genügend passende atl Gesänge für 4 Wochen bereitstanden, begnügte man sich mit einer einzigen Reihe für einen wiederkehrenden Wochenturnus. An ntl Cantica enthielt das alte Brevier zu den Laudes das Benedictus (Lk 1, 68—79), zur Vesper das

[33] Vgl. AEStg 100—139 mit den Kap.: I. Die Psalmen und ihr Verhältnis zum christlichen Gebet; II. Die Antiphonen und andere Hilfen für das Psalmengebet; III. Die Vortragsweisen für die Psalmen; IV. Die Psalmenverteilung im Stg; V. Die Cantica aus dem Alten und Neuen Testament.

Magnificat (Lk 1, 46–56) und zur Komplet das Nunc dimittis (Lk 2, 29–32). Sie sind an den gewohnten Stellen verblieben, aber im Psalmteil (etwa aus den Paulusbriefen) noch erheblich vermehrt. Die Komplet-Psalmen, zum Nachtgebet passend und Ausdruck des Gottvertrauens, haben auch nur einen einzigen Wochenturnus – passen aber dafür zu dieser Gebetsstunde vor dem Schlafengehen besonders gut.
Die Psalmen sind Gesangstücke des AB und ursprünglich in ihm beschlossen. Es war aber das Bestreben schon der apostolischen Gemeinde und dann weiter der Kirchenväter und alten Kirchenschriftsteller[34], eine „christliche relecture" der Psalmen zu ermöglichen: das ganze AT war ihnen notwendig auf den Messias und den NB ausgerichtet.

Was die Kommentatoren gefunden hatten, nahmen die Liturgiker wie die Beter gerne auf. Der heutige Fachexeget mit seinem historisch-kritischen Instrumentarium wird dabei gelegentlich größere Schwierigkeiten haben; die kirchliche Tradition (von der alexandrinischen Kirche ab) hatte dagegen keinerlei Bedenken, pries diese Auslegung sogar als die „pneumatische" gegenüber dem „somatischen" Wortsinn. Konnte sie sich doch auf diese Art der Zitierung des AT sogar im Munde Christi berufen. Um dem heutigen Beter diese „relecture" deutlicher zu ermöglichen, gibt das neue Stundenbuch wertvolle Hilfen. Zunächst einmal gibt sie dem Psalm eine eigene Überschrift nach dem literarischen Wortsinn (also nicht die im Bibeltext des AT); so ist die konkrete und zugleich allgemeingültige Situation des Beters gekennzeichnet und der Psalm nach seinem Literarsinn charakterisiert. Darauf erfolgt ein 2. Schritt: Das Verständnis zum NT und auf Christus hin wird eröffnet durch ein Wort der Schrift selbst oder eines Kirchenvaters. Diese Bereitungen sollte der Beter nicht einfach und schnell übergehen, wenn sie auch, besonders bei der gemeinsamen Rezitation der Psalmen, nicht gelesen werden. Dennoch sollte sie der private Beter jedesmal kurz überdenken, um sich den Psalm spirituell voll zu eigen machen zu können. Nur so findet das Wort eine Resonanz im Herzen. Ein 3. Mittel zur rechten Aneignung ist (wie bisher schon) die sog. Antiphon. Sie soll die legitime Aneignung geradezu beherrschend steuern. Sie rahmt deshalb den Psalm, ist eigentlicher lit Bestandteil des Gebetes und wird im Chor wie im Privatgebet gesungen oder rezitiert. Von der Antiphon her bekommt der Psalm sein Kolorit für den Tag, die Festzeit und die konkrete Situation. Schließlich klingt jeder Psalm aus in einen trinitarischen Lobpreis, das Gloria Patri; seinem Wesen nach ist eine solche Doxologie erst ntl möglich. Und am Ende mündet der ganze Psalm in eine Psalmenoration, die beim lateinischen Stg erst in einem 5. Zusatzband zu finden sein wird, in der deutschen Ausgabe aber schon jetzt hinzugefügt ist[35]: Der Lobpreis fließt ein in das persönliche und gemeindliche Gebet. Die AEStg bemüht sich um einen solchen rechten Vollzug des Psalmengebetes (110–120). Jeder Beter des Breviers sollte diese Passage unbedingt nachlesen und bedenken. Sie ist kein unnötiger rubrizistischer Apparat, sondern eine notwendige und willkommene Hilfe.

Die Lesungen[36]

Schon das Konzil verlangte für die Reform des Stg (SC 92) a) eine neue Ordnung und ein reicheres Angebot des Gotteswortes, b) eine bessere Auswahl der Lesungen

[34] *B. Fischer*, Das Psalmenverständnis der alten Kirche bis Origenes, Ps. 1–20; Bonn 1944; *H. J. Auf der Mauer*, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der alten Kirche. Leiden 1977 (dort S, XIV–XXI zahlreiche weiterführende Literatur, auch v. *B. Fischer*).
[35] *J. Wagner*, Kommentierende Bemerkungen zur „Feier des Stundengebets in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes". Darlegungen für die Bischofskonferenzen und Bischöfe des deutschen Sprachgebietes vom 27. Jan. 1978 = Pastoralblatt (s. Anm. 19) 30 (1978) 371–376, bes. 372.
[36] Vgl. AEStg 140–172 mit den Kapiteln: VI. Die Schriftlesung; VII. Die Lesungen aus den Vätern und Kirchenschriftstellern; VIII. Die hagiographische Lesung; IX. Die Responsorien.

aus den Werken der Väter, Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller und c) eine Überprüfung der Heiligenviten.
Dieses Verlangen erfüllt das neue Stg in gültiger Weise. Die Schriftlesung ist Bestandteil einer jeden Gebetshore, einmal besonders ausführlich in der sog. Lesehore, dann wieder knapper in den anderen Gebetszeiten. Die wichtigsten Teile des AT und NT sind dadurch zur Lektüre angeboten, dazu noch gut abgestimmt mit den Lektionarien des Wortgottesdienstes der Messe. Die Evangelien sind allerdings fast ganz ausgespart, außer bei den Vigilien: sie sollen der Höhepunkt der Verkündigung des Wortgottesdienstes bleiben.
Nun ergab sich nach der Zusammenstellung und Redaktion der Leseteile eine große Schwierigkeit: Ein Stg mit einem so reichen Angebot an Lesungen in zwei Jahresreihen war in den (vom Brevier her gewohnten) 4 Bd. nicht unterzubringen. Daher entschloß man sich römischerseits zu einer nachträglichen Reduktion auf nur einen einzigen Jahreszyklus, halbierte aber damit ungut das bereits vorgesehene und ausgewählte Pensum, das nun ziemlich unausgewogen dastand[37], wenn auch der 2. Zyklus (zusammen mit den Psalmenorationen) für einen 5. (römischen) Bd. vorgesehen ist. Es ist aber fraglich, ob eine solche Anordnung der Texte sich in Zukunft durchsetzen kann, weil sie den Beter (auf Reisen und auch sonst) dauernd mit 2 Bd. belastet. Deswegen entschlossen sich die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets (mit römicher Erlaubnis) zu einer von der römischen (4-, bzw. in Kürze 5bdg.) Ausgabe der Liturgia horarum abweichenden Edition: den 3 geb. Psalteriumsbänden (Weihnachtszeit, Osterzeit, Jahreskreis) sind $2 \times 8 = 16$ Faszikel der 2 Jahresreihen beizulegen, in dem der ganze Leseteil in seinem ursprünglich vorgesehenen Ausmaß dargeboten ist. Diese Lösung ist sicher (formaliter) praktikabel und (materialiter) sehr zu begrüßen, weil so der ganze Schatz des Gotteswortes und der kommentierenden Texte leicht und handlich zur Verfügung steht. Die Texte der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller (ebenfalls in zwei Jahresreihen) sind den Schriftlesungen gut zugeordnet, im deutschen Stg auch mit angemessener Berücksichtigung deutschsprachiger Autoren bis in die Gegenwart hinein. Diese „Väterlesung" ist an den Gedenktagen der Heiligen durch eine „Heiligenlesung" ersetzt, bietet aber nicht (wie früher die 2. Nokturn mit der oft bloß legendären und historisch unkritischen Heiligenvita) vorwiegend biographische Fakten, sondern möglichst Ausschnitte aus den Werken der Heiligen selbst.
An dem alten und bewährten lit Brauch der Anfügung von Meditationselementen an die jeweiligen Lesestücke ist angeknüpft: dem vorgesehenen Responsorium kann, besonders bei privatem Beten, leicht eine Besinnungspause angefügt werden. Die Responsorien haben die im Chorgebet schon bisher übliche längere Form; für die private Rezitation sind sie unter Umständen zu verkürzen bzw. zu vereinfachen. Der Sinn dieser Responsorien bleibt in jedem Fall gleich: sie „sollen das Wort Gottes tiefer in das Herz des Lesers oder Hörers eindringen" lassen (AEStg 172).

Hymnen und nichtbiblische Gesänge[38]

Psalmen, Cantica und Schriftlesung entstammen der inspirierten Bibel. Daneben gibt es seit alter Zeit die sog. Hymnen, Dichtungen frommer Beter, die schon das alte Brevier besonders im Einleitungsteil der Horen kannte. Sie sind vom Wesen her

---

[37] Bei dieser Halbierung entfielen nun ganze Bücher des AT und NT: vom AT z. B. Gen, vom NT Apg, Römer- und 1. Korintherbrief. Es ist allerdings zu bedenken, daß die Lektionarien der Messe eine reiche Auswahl aus den fehlenden Büchern bieten, so daß ein völliger Ausfall bei der lit Verkündigung nicht zu beklagen ist.
J. Pascher, Das neue römische Stundengebet = Intern. Kath. Zschr. 6 (1978) 528–535; bes. 532.

[38] AEStg 173–178. Dort nähere Hinweise über Sinn, Herkunft, Hymnenreihen und besonders die Muttersprachlichkeit bzw. Anpassungsnormen für Neuschöpfungen.

Menschenwerk, auch unterschiedlich im Genre wie in der literarischen Qualität. Während die strenge stadtrömische Lit sie eigentlich weniger kannte und liebte, fanden sie dennoch im lateinischen Liturgiekreis (etwa Mailands, Galliens und des Mönchtums) weite Verbreitung. Sie stellen ein lyrisches, auch volkstümliches Element der Lit dar. Überdies können sie (am Anfang der Hore) konkreter und deutlicher als die vorgeprägten Elemente der Schrift den Charakter von Fest, Festkreis oder die Situation der Tagzeiten verdeutlichen. Oft sind sie so etwas wie die „Zeitansage" am Anfang des Tagzeitengebetes. Daher hat das Konzil (SC 93) an ihnen festhalten wollen. Die Reform hat sie erheblich, auch um Neuschöpfungen, vermehrt. Das Offizium im Jahreskreis sieht mehrere Hymnenreihen vor, die Lesehore je verschiedene für das Gebet bei Tag oder bei Nacht, sodaß gerade diese Loblieder ein außerordentlich variables Element des Stg sind. Durch die gebundene Sprache und die Gliederung nach Verszeilen rufen sie, vor allem beim Gemeinschaftsgebet, nach dem Singen: Sie sind vom Ursprung her nicht Gedichte, sondern Lieder. Beim Stg der Gemeinde können sie auch leicht durch Lieder aus dem „Gotteslob" ersetzt werden. Ähnliches gilt auch von den marianischen Schlußantiphonen, bei denen man die lateinischen Versionen nicht ganz vergessen sollte: sie sind hochpoetische Stücke.

Das Gebet[39]

Psallieren und Beten, das Preisen von Gottes Heilstaten und die Hinwendung zu personaler Anbetung oder Bitte, gehören nach alten lit Strukturgesetzen stets zusammen. Und zwar so, daß allgemein das Gebet eine lit Feier oder Handlung (oder auch einen Teil davon) abschließt. Von den Psalmorationen, die jedes einzelne Gesangsstück in ein Gebet einmünden lassen, war schon die Rede. Das gilt z. B. auch von der Messe, wo jeder einzelne Teil mit einem Gebet abschließt: die Einleitungsriten mit dem Tagesgebet, der Wortgottesdienst mit den Fürbitten, die Opferbereitung mit dem Gabengebet etc. Es ist eine allgemeine spirituelle Erfahrung, daß das Gebet gleichsam eine „Anlaufzeit" braucht: der ganze Mensch soll sich konzentrieren, die Imagination soll sich füllen. So geht auch der Wortgottesdienst dem Hochgebet voraus. Alle Horen des Stg schließen daher mit Gebeten und einer Oration nach Art der Amtsgebete ab. Dieser Gebetsteil ist in den beiden Haupthoren, den morgendlichen Laudes und der abendlichen Vesper besonders umfangreich. Diese haben zwei Bittgebete (preces), die Laudes sog. Anrufungen (invocationes), die Vesper Fürbitten (intercessiones). Sie entsprechen dem Stil der Litaneien: Anrufungen mit stereotypen Antworten, die sich in dieser Form besonders für den Gemeindegottesdienst eignen und auch seit der Missale-Reform regelmäßig den Wortgottesdienst beschließen. In solchen Fürbitten nehmen Gemeinde und Einzelbeter ihre Berufung zum priesterlichen Gottesvolk wahr und beten für die allgemeinen Anliegen der Kirche und der Welt. Diesen Fürbitten schließt sich in den Laudes und in der Vesper das Gebet des Herrn an. Dieses wird also dreimal am Tag feierlich gebetet: in der Messe, in den Laudes und in der Vesper. In allen Gebetsstunden wird am Ende eine Oration verrichtet, im Lesegottesdienst immer die gleiche wie in der Messe des Tages. Das gleiche geschieht an den Sonn- und Festtagen und in den lit geprägten Zeiten des Kirchenjahres. Dadurch werden die Feier der Tagesmesse und des Stundengebetes gut miteinander verzahnt. An den anderen Wochentagen im Jahreskreis werden die Orationen des Psalteriums genommen, die vor allem die Eigenart des betreffenden Tages ausdrücken.

*

Das neue Stundenbuch ist nun seit Jahren der Kirche des lateinischen Liturgiekreises

[39] AEStg 179–200; a) Die Preces in den Laudes und in der Vesper; b) Das Gebet des Herrn; c) Die abschließende Oration.

und jüngstens in entsprechender Form der deutschsprachigen Kirche übergeben worden. Man wird der Reform bescheinigen können, daß sie sich große Mühe gegeben hat, ein Buch zu schaffen, das theologisch wohl durchdacht ist und besonders dem in der Seelsorge stehenden Priester eine Hilfe zum lit Beten bedeutet. Doch bleibt jedes Stundenbuch Menschenwerk. Nur darf es nicht „fromm bedrucktes Papier" bleiben. Textausgaben sind noch nicht die eigentliche Reform. Wenn das neue Stundenbuch dazu beiträgt, daß die Kirche intensiver betende Kirche wird, daß auch die Gemeinden stärker am lit Gebet teilnehmen, daß für den zum Stg Verpflichteten dieses ein persönliches Beten initiiert, den ganzen Tag durchformt und seinen spirituellen Bedürfnissen besser entspricht, dann können wir sagen, daß die Brevier-Reform gelungen sei[40].

[40] *H. Rennings*, Zur Einführung des Stundenbuches im deutschen Sprachgebiet = Der Anruf. Hg. vom Referat Männerseelsorge, pastorale Dienste, Paderborn. Heft 3/1978, 5—7.

GEORG BAUDLER

Geglückte Kindheit — geglücktes Leben

Zur Bedeutung des christlichen Gottesglaubens für die frühkindlichen Entwicklungs- und Lernprozesse

Es gehört zu den ganz wenigen unbestrittenen Ergebnissen der Tiefenpsychologie, daß die frühe Kindheit einen entscheidend wichtigen Einfluß auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und damit auf das ganze Leben ausübt. Diese Erkenntnis ist allen Schulen und Richtungen gemeinsam, angefangen von der Freudschen Psychoanalyse über die Archetypenlehre C. G. Jungs und die Adlersche Individualpsychologie bis hin zur Logo-Therapie Victor Frankls und zu Bernes Transaktionsanalyse. Am anschaulichsten wird diese Einsicht vielleicht vom begrifflichen Instrumentarium der Transaktionsanalyse ausgedrückt, auf das ich in diesen Erörterungen deshalb hauptsächlich zurückgreifen will, ohne mich jedoch unkritisch diesem tiefenpsychologischen Konzept einzufügen[1].

I. Mögliche negative Auswirkungen des Gottesglaubens in der frühen Kindheit

Auf die möglichen negativen Auswirkungen des Gottesglaubens für die frühkindlichen Entwicklungs- und Lernprozesse hat in den letzten Jahren gerade vom tiefenpsychologischen Standpunkt aus T. Moser in seinem vielbeachteten Buch „Gottesvergiftung"[2]

[1] Es ist zwar immer neu notwendig, den christlichen Glauben in gegenwärtigen Sprachen und Kategoriensystemen auszudrücken; originärer christlicher Glaube bezeugt dabei jedoch seine kritische Kraft darin, daß er in diesem Vorgang der Neuartikulierung das vorgegebene Kategoriensystem selbst aufsprengt und kritisiert. Dieser Gesichtspunkt ist etwas zu wenig beachtet in dem Buch *M. James / L. M. Savary*, Befreites Leben. Transaktionsanalyse und religiöse Erfahrung. München 1977, wo das System der Transaktionsanalyse ohne wesentliche kritische Infragestellung einfach auf den christlichen Glauben angewandt wird. Kritisch dagegen: *Th. C. Oden*, Wer sagt: Du bist okay? Eine theologische Anfrage an die Transaktionale Analyse. Berlin - Freiburg - Stein 1977.

[2] *Tilmann Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt/Main³ 1977.

hingewiesen. In bewegter und teilweise erschütternder Sprache hält Moser Abrechnung mit dem übermächtigen Vatergott, der, wie er sagt, als „ätzendes Gift" in seine Kinderseele eingeträufelt wurde und sein ganzes Leben vergiftet hat:

„Lieber Gott . . . Du bist in mich eingezogen wie eine schwer heilbare Krankheit, als mein Körper und meine Seele klein waren... Ich habe unter niemandem so gelitten in meinem Leben wie unter Deiner mir aufgezwungenen Existenz... Ich weiß, daß Du in den Narben, falls ich Dich je aus mir vertreiben kann, bis zu meinem Tode hausen wirst. Sie werden mich beißen und Du wirst mich noch mit Phantomschmerzen quälen, wenn Du längst weg-amputiert bist." (10 f)

Die Reaktion auf Mosers Buch zeigt, daß diese und ähnliche Worte vielen heutigen Menschen aus der Seele gesprochen sind und daß viele, die dem christlichen Glauben ablehnend oder auch nur kritisch gegenüberstehen, in einer ähnlichen Weise von der Rolle des Gottesglaubens in ihrer frühen Kindheit denken. Mit dieser Auffassung möchte ich mich in den folgenden Erörterungen unter religionspädagogischem Aspekt ein Stück weit auseinandersetzen. Zunächst möchte ich auf die wichtigsten Punkte der Moserschen Anklage eingehen.

1) Der Gottesglaube in der frühen Kindheit schafft ein übermächtiges, Aggression und Selbsthaß erzeugendes „Eltern-Ich".

Mosers Anklage konzentriert sich auf den Vorwurf, daß der Gottesglaube seiner Eltern und seiner Umwelt das System von Normen und Werten, das ein Kind von seiten seiner Bezugspersonen erlebt, in sich aufnimmt und verinnerlicht (Eltern-Ich), zu einer erdrückenden Allgewalt und Übermacht hat anwachsen lassen. Alle anderen Ich-Zustände und Persönlichkeitsschichten, deren Klarheit und harmonischer Zusammenklang ein menschliches Leben erfüllen und glücklich machen[3], sind von dem durch den Gottesglauben ins Unendliche gesteigerten Eltern-Ich krebsartig überwuchert und vergiftet worden. Er hat, sagt er, seine Eltern nie bloß als Eltern erlebt, sondern immer schon als verbunden mit einem übermächtigen göttlichen Wesen:

„Meine Gottesvergiftung ist ganz früher, fast oraler Natur. Nicht nur habe ich, solange die Erinnerung zurückreicht, kaum Nahrung zu mir genommen, ohne daß nicht darüber gebetet worden wäre. Vor allem hat das Gift die seelische Nahrung getränkt. Du warst das permanente Zusatzangebot im Lächeln der Eltern... Soweit ich das Menschliche, Zugewandte, Hoffnungsvolle der Eltern erfassen wollte, mußte ich Dich mitessen und mittrinken, weil auch sie schon abgespeist worden waren mit Dir... Jede Nähe und Intimität war gottesverseucht." (30)

In einer normalen menschlichen Entwicklung erfährt das Kind allmählich, daß seine Eltern doch nicht, wie es zuerst schien, allmächtig und allweise sind, alles können und alles wissen und den Himmel auf Erden geben können, wenn sie nur wollen. Aus dieser kritischen Erfahrung heraus wächst dann der Abstand, die Differenz, aus der heraus sich das Erwachsenen-Ich des Kindes aufbauen kann. Diese Entwicklung war bei Moser nicht möglich, weil sich in ihm nicht eigentlich ein Eltern-Ich, sondern ein Gottes-Ich aufgebaut hatte und dieses göttliche Wesen von Natur aus jeder kritischen Beobachtung entzogen war. Alles Unangenehme, alle Fehler, alles „Nicht-o.k.-Sein"[4], das er in seinem Leben erfuhr und für das ein drei- bis vierjähriges Kind normalerweise auch schon seine Eltern verantwortlich zu machen beginnt, fielen angesichts dieses göttlichen Eltern-Ichs auf ihn selbst zurück:

---

[3] Außer dem genannten Eltern-Ich unterscheidet die Transaktionsanalyse noch das gefühlsbetonte Kindheits-Ich und das rational denkende und urteilende Erwachsenen-Ich.

[4] Vgl. *Thomas A. Harris*, Ich bin o. k., Du bist o. k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Hamburg 1975, bes. 54 ff.

„Ich saß wie in einer Falle mit Dir: alle mir wichtigen Menschen zeigten keinerlei Zweifel, daß es Dich gebe und Du ansprechbar, verständnisvoll, gütig, gerecht, gar ‚lieb' und ‚barmherzig' seist, wenn auch mit dem Hintergrund düsterer Strafen... Es galt gleichzeitig als ausgemacht, daß bei dem, der Dich nicht erreicht, etwas Schlechtes vorliegen müsse. Das brachte mich in die Lage einer keuchenden Ratte, die ihre Tretmühle in wachsender Panik immer schneller tritt. Du hast aus mir eine Gottesratte gemacht, ein angstgejagtes Tier in einem Experiment ohne Ausweg." (28 f)

Mit ätzender, nicht mehr auslöschbarer Schrift schrieb dieses Gottes-Eltern-Ich in Mosers „Lebens-Drehbuch" das frühkindliche Bewußtsein, daß er so, wie er war und sich fühlte, nicht gut, „nicht o.k." war. Angesichts des übergroßen und überheiligen Gottes mußte er sich als klein, schlecht, minderwertig, ja geradezu als „aussätzig" empfinden:

„Dir ist es doch tatsächlich gelungen, daß ich mich wegen meiner kleinen Durchschnittssünden jahrelang aussätzig fühlte (18) . . . Noch jetzt, während ich schreibe, kommt nur Haß in mir hoch. Heute früh, während einer Schreibpause, habe ich plötzlich gewürgt und gekotzt (31) . . . Ich denke dann: Keiner kann mich je lieben, und mein Leben ist im tiefsten Grunde vergeblich." (44)

2) Der frühkindliche Gottesglaube stört die zwischenmenschlichen Beziehungen.

Jede sich anbahnende zwischenmenschliche Beziehung ist durch dieses göttliche Eltern-Ich schon im Ansatz vergiftet:

„Fiel jemand ein, mich zu lieben, lieferte er mir nichts anderes als den Beweis seiner eigenen Wertlosigkeit" (36 f) . . . Dein unbewußt in mir gebliebenes Bild hat alle verkleinert, verächtlich gemacht. Weil Du ein ewiger Nörgler an mir warst, wurde ich zum Nörgler an den anderen... Kein noch so freundliches Lachen einer Frau oder eines Freundes ist an Deine Macht über mich herangekommen. Ich glaubte den leuchtenden Augen nicht,... Ich habe das Leuchten in ihren Augen zum Erlöschen gebracht, weil es aus Deinen Augen nie geleuchtet hat." (35 f)

In dieser Weise hat sich der Gottesglaube der Eltern und der Umgebung zerstörerisch und dämonisch auf die Entwicklung der kindlichen Seele ausgewirkt. Natürlich sieht auch Moser selbst, daß das von ihm verinnerlichte Gottesbild einer Herrenhuter Pietistengemeinde eine religiöse Übersteigerung war und daß der christliche Gott anderen Kindern seiner Umgebung, besonders den kath. Schulkameraden, auf eine freundlichere und eher bewältigbare Weise begegnet war (vgl. 19, 31). Am Ende seiner Niederschrift vermag er der Wirksamkeit sogar des Gottesglaubens in seiner Kindheit auch noch einige positive Seiten abzugewinnen:

„Manches in mir ist durch Dich erst innerlich zusammengesetzt worden, sagen wir einmal: das Gefühl der Identität, der Wirklichkeit vieler Gefühle und Gedanken, oder überhaupt: die innere Dimension, die Seele, der innere Raum, das Bewußtsein, daß innen genau so viel Welt ist wie außen." (99 f)

Insgesamt aber zieht er das religionspädagogisch vernichtende Fazit, daß es „ungeheuerlich" ist, „wenn Eltern zum Zwecke der Erziehung mit Dir paktieren, Dich zu Hilfe nehmen bei der Einschüchterung wie bei der Vermittlung fiktiver Geborgenheit. Das ist genau so ungeheuerlich, wie wenn Dich Herrschende zu Hilfe nehmen bei der Knechtung ihrer Völker. (46)

In den folgenden Überlegungen möchte ich diesem vernichtenden Urteil über die Funktion des Gottesglaubens in der frühkindlichen Entwicklung die positiven Auswirkungen dieses Glaubens gegenüberstellen. Dabei fasse ich das Wort „Gottesglauben" in seiner allgemeinsten Bedeutung: „Gottesglaube" ist sowohl die Anbetung des von Moser gezeichneten pietistischen Über-Vater-Gottes, als auch das in der säkularisierten Welt weithin sprachlos und blind gewordene Bewußtsein, daß Leben und Welt von einem sinngebenden transzendenten Daseinsgrund umfangen sind, sofern dieses Bewußtsein so stark und ausgeprägt ist, daß es sich mit dem Kind schon

von den ersten Lebensjahren an mitteilt. Ich frage im folgenden nach der positiven Funktion eines solchen an das Kind weiter vermittelten, wie immer im einzelnen gearteten Gottesglaubens. Ich frage nach den Schäden, die sich umgekehrt dort einstellen, wo, wie heute in sehr vielen Familien, kein wie immer gearteter Gottesglaube mehr an das Kind weitervermittelt wird. Vielleicht — das ist meine These — sind diese möglichen Schäden eines gänzlich fehlenden Transzendenzbezugs in den frühkindlichen Entwicklungs- und Lernprozessen noch wesentlich größer als selbst die eines pietistisch übersteigerten Gottesglaubens.

II. Die notwendige positive Funktion des Gottesglaubens in der frühen Kindheit

1) Der Gottesglaube ist unerläßlich beim Aufbau des kindlichen Urvertrauens.

Wenn das Kind in der Geburt aus der Geborgenheit des Mutterleibes, aus jener „vollkommensten Umwelt, die das menschliche Individuum jemals bekommen kann"[5], ausgestoßen wird, ist es hilflos der neuen Umwelt ausgeliefert, die ihm zunächst fremd, kalt und bedrohlich entgegentritt. Wenn das Kind dann erstmals von der Mutter in den Arm genommen, von ihrer Körperwärme umfangen und liebevoll gestreichelt wird, beginnt es auch seelisch zu atmen, es erfolgt seine, wie Th. A. Harris sagt, „psychische Geburt"[6]. Während früher, vielleicht schon während der Existenz im Mutterleib und während des Geburtsvorganges allein die Gefühle des Kindes auf das Gedächtnis einwirken und im Gehirn gespeichert werden, werden von jetzt an auch die Verhaltensweisen der Bezugspersonen aufgenommen und eingeprägt. Aus den verinnerlichten eigenen Gefühlen bildet sich das Kindheits-Ich, das zeitlebens die Grundlage unseres Gefühlslebens bildet, und aus den Aufzeichnungen der elterlichen Verhaltensweisen wird jenes Eltern-Ich aufgebaut, das durch die Verstärkung des pietistischen Gottesglaubens bei T. Moser so übermächtig geworden ist.
Im ganz frühen Zusammenspiel der frühkindlichen Bedürfnisse mit ihrer Befriedigung durch die Zuwendung der Eltern wächst das kindliche Urvertrauen zu Leben und Wirklichkeit, das von seinem Ursprung her den verschiedenen Ich-Zuständen noch vorausliegt und deshalb noch grundlegender als diese die Entwicklung des menschlichen Wesens bestimmt. Wo dieses Urvertrauen fehlt oder zu schwach ausgeprägt ist, finden wir jene erschütternden Krankheitsbilder, die als „anaklitische Depression" oder als „Hospitalismus" beschrieben wurden[7] und die ein Kind überhaupt lebensunfähig machen. Ohne dieses Urvertrauen wagt es ein Kind nicht, Laute auf ihre Wirksamkeit gegenüber den Bezugspersonen auszuprobieren und seine Beine auf die Erde zu stellen: Es lernt nicht sprechen und laufen.

Der bekannte amerikanische Psychologe E. H. Erikson beschreibt dieses Urvertrauen, auf das alles ankommt, als eine „tiefe, fast körperliche Überzeugung, daß das, was die Eltern mit dem Kind tun, sinnvoll ist"[8]. Wie aber sollen die Eltern diese Überzeugung genügend stark vermitteln, wenn ihnen selbst ein solcher todübergreifender Lebenssinn ungewiß ist? Manche Konzepte der Tiefenpsychologie (besonders auch die Transaktionsanalyse) übersehen weitgehend, daß der Mensch ein sterbliches Wesen ist. Sie fragen nicht danach, ob sich die elterliche Sorge und der elterliche Zweifel von der möglichen Sinnlosigkeit des Lebens und der Welt vielleicht noch verheerender auf das Kind auswirken als die Drohung eines übermächtigen Gottesbildes. Während letzteres Unlust und Aggressionen erzeugt, schleicht sich das erstere als ein tödlich-lähmendes Gift in die Kinderseele und droht die seelische und körperliche Entwicklung im ganzen

---

[5] Ebd., 57. [6] Ebd., 58.
[7] Vgl. R. *Spitz*, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart[2] 1969, bes. 279 ff und 289 f.
[8] *Erik H. Erikson*, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart[8] 1965, 244 f.

zu lähmen und zu hemmen. So schlimm es ist, wenn, wie Moser das beschreibt, ein Kind mit der dargereichten Nahrung und dem zuwendenden Lächeln der Mutter als „permanentes Zusatzangebot" (30) einen drohend-übermächtigen Gott mit in sich aufnehmen muß, schlimmer noch ist es, wenn diese Nahrung und dieses Lächeln durch den vielleicht gar nicht bewußt realisierten Zweifel und die geheime Sorge bezüglich der Frage nach einem letzten, todüberwindenden Daseinssinn vergiftet sind. Wie sollen Eltern ihrem Kind mit der notwendigen Überzeugungstiefe den Mut zum Leben und zum Dasein vermitteln, wenn sie selber von einem Zweifel und einer Unsicherheit erfüllt sind, von der sie kein Therapeut und keine Therapiegruppe befreien kann, weil sie im inneren Widerspruch eines Wesens angesiedelt sind, das leben will und doch unausweichlich dem Tode entgegengeht. Welche „Erlaubnisgruppe" (wie sich transaktionsanalytische Gruppen oft nennen) will diese Urhypothek menschlichen Lebens, deren sich das Kind schon im Alter von 4 bis 5 Jahren bewußt wird, auf wirklich begründete Weise vom Menschen wegnehmen? Besteht nicht ohne den tiefen Glauben der Eltern an eine todübergreifende Sinnhaftigkeit des Lebens und der Welt, d. h. ohne den Gottesglauben (ob er so genannt wird oder nicht) die große Gefahr, daß dem kleinen Kind, wenn auch vielleicht in schwacher und verhaltener Schrift, jene zerstörendste aller „Regieanweisungen" für das künftige Leben in sein „Lebens-Drehbuch" geschrieben wird, die lautet: „Sei nicht?"[9]

Sicher kann dieses tödliche Lebensskript überdeckt werden durch eine Fülle von „Streichel-Einheiten", die vordergründig in leuchtender Schrift die Erlaubnis zu sein und zu leben in die Kinderseele schreiben; wenn aber dieses Streicheln und diese Zuwendung auch nur mit einem Hauch von Unsicherheit, einem noch so geringfügigen Zögern, einer noch so kleinen und scheinbar von niemandem bemerkten Resignation und Lähmung angesichts des Verdachts einer globalen Sinnlosigkeit menschlichen Lebens gegeben werden, dann wird neben diese leuchtenden Schriftzüge, wenn auch in „farbloser Tinte", doch das zerstörende „Sei nicht" in das Lebensdrehbuch geschrieben; und es geschieht nicht selten, daß, vielleicht erst in späten Jahren, in schweren seelischen Belastungssituationen, dann diese zuerst unsichtbaren Schriftzüge in großen und schwarzen Lettern hervortreten: als ein dunkles „Menetekel", das alle anderen „Lebensskripte" zum Erlöschen bringt.
Ein durch den Gottesglauben übermächtig gewordenes Eltern-Ich kann zwar jenes quälende „Sei nicht Du" in die kindliche Seele schreiben, über das T. Moser in bewegten Worten klagt, niemals aber das allein und in Wahrheit ver-nichtende „Sei nicht", weil es sich mit einer solchen Einschärfung ja selbst aufgeben müßte. Denn ein noch so übermächtiger Gott braucht ja immer noch den, der ihn anbetet. In den zitierten positiven Schlußbemerkungen seines Buches gibt das T. Moser auch selber zu.

2) *Der Gottesglaube ist notwendig zum Aufbau eines moralischen Verantwortungsbewußtseins und eines tragfähigen Erwachsenen-Ichs.*

In den meisten tiefenpsychologischen Konzepten wird ein erfüllteres und glücklicheres Leben dadurch angestrebt, daß sich der Mensch mit Hilfe des Therapeuten oder der Therapiegruppe und auf der Basis eines gestärkten Erwachsenen-Ichs von den als störend und unsinnig empfundenen Forderungen des Eltern-Ichs befreit. Welches aber ist der Maßstab, der über Sinn oder Unsinn einer Forderung des verinnerlichten Normensystems entscheidet? Wonach wird geklärt, ob eine Forderung als „störend" eliminiert werden soll oder ob sie zu Recht besteht und der Mensch sich, wenn auch unter Verzicht, der Forderung unterwerfen muß? Hat nicht Th. C. Oden recht, wenn er

[9] Vgl. *R. Rogoll*, Nimm dich, wie du bist. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse. Freiburg 1977, 74 f.

besonders der Transaktionsanalyse, aber auch anderen psychotherapeutischen Theorien (mit Ausnahme der Logo-Therapie V. E. Frankls), einen mehr oder minder offenkundigen Hedonismus bescheinigt[10], d. h. eine Welt- und Lebensanschauung, deren oberstes Prinzip das Lustprinzip ist? Das aber bedeutet, in den Termini der Transaktionsanalyse ausgedrückt: Wenn die Forderungen des Eltern-Ichs nach dem (wenn auch vernünftig gesteuerten) Lust-Prinzip eliminiert werden, wird damit grundsätzlich das Eltern-Ich überhaupt eliminiert. Moralische Ansprüche, die nur auf Abruf bestehen, eben soweit und solange das Erwachsenen-Ich und die Therapiegruppe sie bestehen lassen wollen, haben aufgehört, moralische Ansprüche zu sein. Der Ausfall des Eltern-Ichs aber (das wird von den Transaktionsanalytikern selbst gesehen) führt zu einem „gefühlskalten Menschen ohne Gewissen, der rücksichtslos seine Umwelt ausnützt, um seine Vorteile notfalls mit grober Gewalt zu erreichen ... zu Menschen, die durch Gedankenlosigkeit, Rücksichtslosigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Umwelt auffallen"[11].

Wenn die Eltern dagegen in ihrem Wertbewußtsein und Werturteil durch einen Bezug zum Transzendenten gehalten und getragen sind, können sie das Kind vor jener tiefen Lebensunsicherheit bewahren, die überall dort auftaucht und zu oft schweren Verhaltensstörungen führt, wo ein Kind schon im Alter von 4 bis 5 Jahren Wertentscheidungen aufgebürdet bekommt, die es maßlos überfordern. Ein Kind in diesem Alter will nicht wissen, wie Vater oder Mutter sein Tun „empfinden", ob gut oder weniger gut (ein Empfinden, das dem Kinde gegenüber ausgedrückt wird mit der stummen Aufforderung: „nun entscheide dich selbst"), sondern es will von den Eltern hören und gesagt bekommen, was gut und was böse, was erlaubt und was verboten *ist*. Dies aber können die Eltern nur dann ohne diktatorische Willkür sagen, wenn sie einen letzten Bezugspunkt haben, dem sie sich selbst unterstellen. Allein auf diese Weise bekommt das Kind ein genügend starkes Eltern-Ich, das den notwendigen Anreiz zur Auseinandersetzung bietet und vom Kind vor dem Hintergrund eines letzten Wertes überprüft werden kann. Und nur so kann es ein Erwachsenen-Ich aufbauen, das wirklich ein solches ist, während jede auf andere Weise gegebene „Erlaubnis" zur „Abschaltung" von Forderungen des Eltern-Ichs in Wahrheit die Eliminierung dieses Eltern-Ichs durch ein übermächtig gewordenes Kindheits-Ich bedeutet.
Nimmt ein Kind (indem es die Verhaltensnormen der Eltern verinnerlicht) gleichzeitig das Bewußtsein in sich auf, daß die Eltern, so sehr sie anfänglich notwendig für es als göttliche Wesen erscheinen, sich selbst noch einmal auf ein letztes Sein bezogen wissen, das sie prägt und dem sie verantwortlich sind, dann kann es auch ohne Schaden die Erfahrung verarbeiten, daß diese zuerst als göttlich und allmächtig erlebten Eltern selber schwache und sterbliche Wesen sind.

In diesem Zusammenhang werde ich nie vergessen, was mir eine befreundete, ungläubig gewordene Frau einmal erzählte: Als sie eines Abends in das Zimmer ihrer Tochter trat, war der Raum dunkel und das elfjährige, in der Vorpubertät befindliche Mädchen saß hilflos weinend auf seinem Bett. Befragt, warum sie weine, antwortete das vollkommen gesunde und in der Schule leistungsstarke Kind wohlhabender Eltern, es habe Angst vor dem Sterben. Womit soll eine Frau ohne einen irgendwie gearteten Gottesglauben auf diese reale Sorge ihres Kindes antworten? Wie soll sie, selbst hilflos, helfen? Nicht die durch den Gottesglauben verbürgte und getragene Geborgenheit ist in Wahrheit „fiktiv", wie T. Moser schreibt (46), sondern umgekehrt, jede menschliche Geborgenheit, der dieser Glaube fehlt.

III. Der spezifisch christliche Gottesglaube und sein Einfluß auf die frühkindlichen Entwicklungs- und Lernprozesse

Nach den bisherigen Ausführungen ist der Gottesglaube, in welcher Form auch immer

[10] *Thomas C. Oden*, a. a. O., 109.

[11] *R. Rogoll*, a. a. O., 15 ff.

bestehend, eine zwar notwendige Bedingung für die frühkindliche Entwicklung der Persönlichkeit, die sich aber mindestens teilweise auch sehr negativ auswirken kann; sie ist sozusagen das „kleinere Übel" gegenüber dem Fehlen eines solchen Glaubens. In einer letzten Überlegung gilt es noch zu fragen: kann der Gottesglaube notwendig immer nur ein solches „kleineres Übel" sein? Wäre nicht eine Form dieses Glaubens denkbar, die ein starkes, Leben tragendes Urvertrauen in die kindliche Seele senkt und die Ablösung von den Eltern zu einer eigenständigen, moralisch denkenden und verantwortungsbewußten Persönlichkeit ermöglicht, *ohne* durch seine Übermacht das Kindheits-Ich und Erwachsenen-Ich zu knechten und dadurch den Menschen seiner selbst zu entfremden? Liegt nicht in der notwendigen Transzendenz Gottes immer schon diese letztlich doch (ob „mit Zuckerbrot" oder „Peitsche") knechtende Übermacht begründet? Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem genuin jüdisch-christlichen, d. h. biblischen Gottesglauben?

1) Der Gott des Alten Testaments ruft den Menschen von sich her zu Freiheit und Selbstbestimmung.

Das Gottesverständnis des ATs ist nicht einheitlich. Einmal ist Jahwe der mächtige und ferne, auf den Wolken des Himmels thronende, von himmlischen Heerscharen und Feuerflammen umgebene Herrscher-Gott, dann wieder ist er den Menschen nahe, schließt einen Bund mit ihnen und kämpft in der Nacht bis zum Morgengrauen mit Jakob am Flußübergang. Einmal ist er eine fürsorgende Mutter, die ihr Kind auf den Knien wiegt und ein Hirte, der seine Herde auf saftiger Wiese weidet und Regen und Fruchtbarkeit auf die Erde sendet, die er als Paradies für den Menschen geschaffen hat; dann wieder ist er der zürnende Rächer-Gott, der in zügelloser Wildheit „aufraucht", „mit dem Schermesser schert", verfolgt, packt, würgt, zerreißt, die Erde spaltet, Sonne und Mond verfinstert, den Bann und die Pfählung fordert: der „Keltertreter", dessen Gewand rot gespritzt ist vom Blute der Völker, die er zertritt. In dieser Vielfältigkeit ist Jahwe der Gott einer unretuschierten Lebenserfahrung, der auf keinen Begriff, auf kein eindeutiges Bild, auf keinen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann. Wird diese vielgesichtige Gotteserfahrung unreflektiert und statisch dem Kind vermittelt, besteht tatsächlich die große Gefahr, daß sich vor allem die grausamen Züge dieses Gottes in der Seele des Kindes festsetzen und sein Eltern-Ich prägen.

Der atl Gott hat jedoch eine Geschichte. Die Vielfalt seiner Erscheinungsformen hat er gleichsam erst nachträglich gewonnen, als er sich gegen die Götter der fremden Völker behaupten mußte und dies dadurch tat, daß er deren Züge in sich aufnahm. Von seinem Ursprung her jedoch ist Jahwe (das durchzieht wie ein roter Faden jede Seite des Alten Testamentes) der Gott, der eine in Ägypten versklavte Nomadensippe zum Aufbruch geführt und befreit hat. Die Befreiung aus dem „Sklavenhaus Ägypten" ist die *Urtat* Jahwes, durch die er sich als der, der er in seinem tiefsten Wesen ist, zu erkennen gibt. Im genuinen atl Gottesglauben ist dies das tragende Motiv jeder Gotteserfahrung. Jahwe ist von seinem Ursprung her ein Gott, der den Menschen abruft, sich von seinen Fesseln zu befreien und selbständig zu leben. Er lehnt es ab, als „nährendes Eltern-Ich"[11] sein Volk in unmündiger Abhängigkeit zu halten, sondern ruft es weg von den „Fleischtöpfen Ägyptens", die es versklavten. Als sie dann auf ihrem Weg in die Freiheit in Angst und Not geraten, dabei sehnsüchtig an die nahrungsreiche Zeit in Ägypten zurückdenken und Mose, vom Volk angeschuldigt als der Verführer, der sie zum Sterben in die Wüste hinausgeführt hat, sich an diesen Gott wendet, antwortet dieser nur: „Was schreist du zu mir, schreitet vorwärts" (2 Mose 14, 15). Jahwe ist ein Gott, der den Menschen nicht als folgsamen Untertanen will; er will ihn vielmehr als seinen freien und mündigen Bundespartner, der mit ihm streitet und kämpft; der ihn auch, wie Hiob, vor die Schranken seines urteilenden Erwachsenen-Ichs ruft und dort gegen ihn klagt und mit ihm rechtet: T. Moser steht

mit seiner bewegten Anklage Gottes durchaus selbst *innerhalb* dieser jüdisch-christlichen Tradition des Gottesglaubens.

Wenn dieser Grundzug Jahwes, als des Gottes, der den Menschen zu sich selbst befreit, ihn vorwärts drängt auf größere Freiheit und Mündigkeit hin, im kindlichen Erleben vermittelt und über die Eltern verinnerlicht wird, dann wird ein solcher Gottesglaube niemals den Menschen knechten und in Unmündigkeit halten. Ein Kind, das *dieses* Gottesverständnis in sein Eltern-Ich integriert, braucht weder den Therapeuten noch die Therapiegruppe, um die „Erlaubnis" zur Korrektur des Eltern-Ichs und damit zum Aufbau des Erwachsenen-Ichs zu bekommen, sondern das Eltern-Ich trägt *in sich selbst* den Impuls zu dieser Befreiung. Die Befreiung und Loslösung muß dann nicht in einer tendenziell globalen und zerstörerischen Erhebung gegen das Eltern-Ich erfolgen, sondern sie geschieht in Gehorsam gegen *jene* Züge des Eltern-Ichs, die als deren religiöse Tiefe, als das Tragende und Transzendente, in ihm angelegt sind und vom Kinde verinnerlicht wurden. Der junge Mensch kann dann frei und erwachsen werden, indem er sich gegen vielleicht vorhandene vordergründige Herrschaftstendenzen seitens der Eltern, auf deren *eigene* und tiefste, religiös verwurzelte Intentionen und Verhaltensmuster beruft. Ein *solcher* Gottesglaube (und nur er) kann in unauslöschlichen Buchstaben als lebenslang tragendes „Skript" das befreiende „sei du selbst" ohne hedonistische Zerstörung des Eltern-Ichs und ohne tendenzielle Auflösung des moralischen Bewußtseins in das Lebens-Drehbuch des Kindes schreiben.

2) Der neutestamentliche Gott ist kein übermächtig-erhabener, sondern ein „gekreuzigter Gott".

Das NT baut in seinem Gottesverständnis auf diesem Grundzug des Jahweglaubens auf. Ganz deutlich ist es der befreiende Gott gerade des „kleinen Mannes", der Gott der Frauen und Kinder, der Gott der wegen ihres Berufes verachteten Menschen, der Jesus aus Nazareth mit seinem Geist erfüllt und ihn zu seinem Propheten macht. Er stellt den religiösen Eliten, die (wie z. B. die Pharisäer) ein übermächtiges und erdrückendes Eltern-Ich aufbauen und sich und andere damit gleichzeitig erheben und knechten, den fürsorgend-befreienden Jahwe-Gott gegenüber und gibt ihn als aufrichtende und befreiende Kraft den Armen und Verachteten seines Volkes zurück: „Selig ihr Armen, euer ist das Reich Gottes" (Lk 6, 20). Als dann sein Wirken an der Übermacht eines erstarrten Väterglaubens scheitert, an jenem übermächtigen Eltern-Ich des Volkes Israel, das den wahren Propheten Jahwes an die Fremdherrschaft der Römer ausliefert und ihn am Kreuzesgalgen verbluten läßt, erscheint dieser ausgelieferte Jesus seinen Anhängern nach einer kurzen Zeit der Verwirrung als der wahre Messias und Gottessohn: Der grausam Getötete, der Gekreuzigte, dieser Ärmste der Armen Israels, ist — das ist ihre Ostererfahrung — in Wahrheit die unüberbietbare Offenbarung Jahwes, die sich unwiderruflich allen Menschen, gerade denen, die wie Jesus in äußerster Not sind, als rettende und befreiende Kraft zusagt.

Der Vorhang des Tempels reißt mit dieser Erfahrung „von oben bis unten" entzwei (Mk 15, 38): Dieser Gott wohnt nicht mehr im sorgsam gehüteten Allerheiligsten des großartigen Tempels, er sitzt nicht mehr auf einem hohen und erhabenen Thron, er verkündet nicht mehr ein ehern geltendes, in Stein gemeißeltes Gesetz; vielmehr begegnet er lebendig und konkret in der Einsamkeit und Hilfsbedürftigkeit des Mitmenschen und läßt je neu in dieser Begegnung die letzten Normen für das Handeln des Menschen erstehen. Diese Offenheit für die Not des begegnenden Nächsten ist der einzige Maßstab des letzten Gerichts: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40).

Wenn ein *solcher* Gott der Sinn ist, der das Leben hält, umgreift und über den Tod hinaus trägt, und wenn *dieser* Gott mit dem Lächeln der Mutter und der Zuwendung

des Vaters in die kindliche Seele gesenkt wird, kann daraus kein sadistischer Tyrann werden, der die menschliche Kommunikation vergiftet und sich an jenen Minderwertigkeitskomplexen der Menschen weidet, die angesichts seiner Allmacht und Über-Größe entstehen. Er wird im Gegenteil mit dem Eltern-Ich im Kinde wachsen als Kraft, die dazu befähigt, auch die allmählich unübersehbare Schwäche und Sterblichkeit der eigenen Eltern anzunehmen, weil solche Schwäche ja nicht der notwendige Gegensatz zum göttlich tragenden Lebensgrund ist; und er wird den jungen Menschen offenmachen für jede tiefe und echte menschliche Begegnung, in der jeder der Gesprächspartner es wagt, dem anderen zu gestehen, daß er einsam ist und die Zuwendung des anderen braucht.

Nicht vom Therapeuten oder von der Therapiegruppe, sondern von der tiefsten religiösen Mitte seines Eltern-Ichs her bekommt er so die Erlaubnis und den Impuls, Bedürfnisse und Gefühle zu äußern, auch solche, die ihn in den Augen einer Leistungsgesellschaft vielleicht als schwach und unvollkommen erscheinen lassen. Denn er glaubt an einen Gott, dessen Symbol (in der Sprache der Transaktionsanalyse ausgedrückt) ein „Verlierer" ist[12]: ein am römischen Kreuzesgalgen hingerichteter jüdischer Bauhandwerker; und er weiß, daß dieser „Verlierer-Gott" ihn auch noch in jenen Lebensphasen und Lebensbezügen trägt und annimmt, wo er selbst sich nicht mehr von seinem „Verlierer-Skript" befreien kann. Sein Trachten geht nicht zuerst und zuletzt darauf, ein „Prinz", ein „Gewinner" zu sein, sondern in allen seinen Ich-Zuständen mit jenem Punkt in Übereinstimmung zu stehen, der Eltern-Ich, Erwachsenen-Ich und Kindheits-Ich vom Transzendenten her umgreift und zusammenhält. Dann kann er, ob als „Verlierer" oder als „Gewinner" den Menschen, die ihm begegnen, eine Zuwendung entgegenbringen, die vom tiefen Bewußtsein eines letzten Sinnes getragen ist und deshalb in Wahrheit aufrichtet und tröstet; an Kinder gegeben, erzeugt diese Zuwendung kein übermächtiges und knechtendes Eltern-Ich, sondern eines, das den jungen Menschen von sich selbst her zum Aufbau eines freien und mündigen Erwachsenen-Ich aufruft und zu einer offen-zugewandten Kommunikation mit den Mitmenschen befähigt.

*

In diesem Sinne ist der in seiner Eigenart ernstgenommene jüdisch-christliche Gottesglaube eine notwendige und starke Hilfe zu einem geglückten Kindsein und dadurch zu einem sinnvollen und erlösten Menschsein.

---

[12] Vgl. *R. Rogoll*, a. a. O., 81 ff.

HELMUT KRÄTZL

Der verheiratete Diakon

Probleme um Weihe, Ehe und Familie.

„Der verheiratete Diakon" ist Thema der heutigen Tagung[1]. Es geht also um den Diakon und seine besondere Aufgabe in der Kirche; es geht aber auch um seine Ehe und seine Familie. Es ist eigenartig, daß ich heute das erste Wort dazu habe und nicht einer von Ihnen, ein Diakon oder eine der hier anwesenden Ehegattinnen. Aber vielleicht tut sich einer, der gleichsam von außen kommt, leichter, manches nüchterner zu sehen und objektiver zu beurteilen. Sie selber werden dann aus Ihrer eigenen Erfahrung all das, was hier gesagt wird, ergänzen müssen.

1. Das Problem

Durch die Wiedereinführung des Ständigen Diakonates in der lateinischen Kirche gibt es nun auch hier, wie in anderen Kirchen schon seit langem, einen geweihten Amtsträger, der verheiratet ist und eine Familie hat. Nicht selten hat man bei der Argumentation für die Ehelosigkeit des Priesters in der lateinischen Kirche auf eine gewisse Unvereinbarkeit einer Totalhingabe an Christus und einer Ganzhingabe an einen Menschen, wie sie die Ehe fordert, hingewiesen. Und im Brautunterricht hat man gerne das Sakrament der Ehe mit „Elternweihe" umschrieben, gleichsam als Gegenüberstellung zur Priesterweihe. Rufen die Sakramente der Weihe und der Ehe wirklich zu fast unvereinbarer menschlicher Hingabe?
Sie leben nun in dieser zweifach geforderten Hingabe: wird Ihnen dies bewußt? Gibt Ihnen für Ihren kirchlichen Dienst die Ehe und Familie eine besondere Hilfe oder fürchten Sie, daß der jeweils andere Einsatz, einmal in der Familie, ein anderes Mal als Diakon zu starken Überschneidungen führt, oder versuchen Sie zu trennen: hier ist die Familie, sozusagen mein privater Kreis, und dort mein Dienst in der Gemeinde, mit dem ich meine Familie in keiner Weise behelligen will?
Das Problem ist in der lateinischen Kirche neu. Um etwas grundsätzlich dazu sagen zu können, muß man weiter ausholen.

2. Wie sich Gottes- und Nächstenliebe zueinander verhalten

Jesus faßt Gottes- und Nächstenliebe in eins zusammen, als ihn ein Schriftgelehrter nach dem ersten von allen Geboten fragt. „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, mit deinem ganzen Denken und all deiner Kraft! Das zweite ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"[2].
Die erste Aufgabe jedes Menschen ist doch, Gott zu suchen, ihn anzuerkennen, ihn zu ehren und ihn zu lieben. Aber in dieser Suche nach Gott, in diesem Versuch, ihn zu lieben, wird er keineswegs von den anderen Menschen getrennt. Ja, der Mensch sucht Gott gar nicht allein, sondern mit anderen. Und auch, daß Gott ihn liebt, erfährt er durch andere, und ob er selbst Gott liebt, muß er am Nächsten erweisen. Liebe umfaßt den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, mit Hand und Herz, mit Geist und Gemüt. Liebe ist etwas Unteilbares in der menschlichen Persönlichkeit. Sie ist eine Fähigkeit,

---

[1] Es wird hier ein geringfügig erweitertes Referat wiedergegeben, das Weihbischof Dr. H. Krätzl am 22. Oktober 1978 beim jährlichen Diözesantreffen der Ständigen Diakone der Erzdiözese Wien im Bildungshaus St. Gabriel gehalten hat. Zur Tagung waren die Diakone mit ihren Gattinnen eingeladen.
[2] Mk 12, 29—31, vgl. dazu Dt 6, 4; Lev 19, 18; Mt 22, 37; Lk 10, 25.

die entfaltet wurde oder verkümmert. Wer richtig liebt, der geht immer weiter auf in dieser Liebe zu anderen und schränkt sie nicht ein. Wer richtig liebt, kann nicht Gott lieben und die Menschen um sich herum vergessen. Ja, die Gottesliebe muß sich *konkretisieren*. Sie muß sich nachweisen lassen an der Liebe zu den Menschen. „Wenn jemand sagt, ich liebe Gott, dabei aber seinen Bruder haßt, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er vor Augen hat, der kann auch den unsichtbaren Gott nicht lieben"[3].
Basilius d. G., dem das Mönchtum der Ostkirche entscheidende Impulse verdankt, hat aus diesen Überlegungen heraus das Einsiedlerleben zugunsten des gemeinsamen monastischen Lebens abgelehnt, weil der Anachoret zu wenig Gelegenheit habe, sich am Nächsten zu üben[4].

Auch jede Art von Frömmigkeit (als Form der Hingabe an Gott gesehen) darf nie von der Liebe getrennt gesehen werden oder ihr gar konkurrieren. Vinzenz v. Paul sagt, daß der Dienst an den Armen allem anderen vorzuziehen sei. In einem Brief schreibt er: „Braucht ein Armer während der Gebetszeit eine Arznei oder eine Hilfeleistung, so geht ruhig zu ihm und bietet Gott dar, was zu tun ist, als wäret ihr beim Beten geblieben... Denn es ist keine Vernachlässigung Gottes, wenn ihr wegen Gott von Gott weggeht. Ihr habt eine religiöse Handlung unterlassen, um eine andere zu leisten"[5]. Und im Lk-Ev beschämt Jesus in der Person des Priesters und des Leviten (Diakone hat es damals noch nicht gegeben!), die den Halbtoten zwischen Jerusalem und Jericho liegen lassen, alle jene, die fromm sein wollen und doch die Liebe nicht üben. Ein Samariter, also einer, der als nicht rechtgläubig gilt, neigt sich schließlich herab und nimmt den Wundgeschlagenen auf und dient ihm[6].
Die Gottesliebe also erweist sich an der Liebe zum Nächsten. Wer Gott wirklich liebt, der wird ihm ähnlich, wird mehr und mehr sein Ebenbild. Wer Gott wirklich liebt, muß daher immer mehr die Liebe Gottes in dieser Welt darstellen und erlebbar machen. Und sicher ist die Liebe Gottes für viele Menschen nur dann glaubhaft, wenn sie von Mitmenschen erleben, daß es wirklich Liebe gibt.
In einer einmaligen Weise wird die Liebe Gottes dargestellt und erlebbar durch Jesus Christus. Er ist die fleischgewordene Liebe, in ihm ist die Gnade Gottes, die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes wahrhaftig erschienen[7]. So wird Jesus auch zum Vorbild der Verwirklichung von Gottes- und Nächstenliebe in seiner totalen Hingabe an den Vater, die aber nie getrennt ist und getrennt werden kann von seiner völligen Hingabe an die Menschen.
Gott zu lieben schließt also ein, den Mitmenschen zu lieben. Je mehr einer Gott liebt, umso mehr müßte er angespornt sein, auch andere etwas von dieser Liebe spüren zu lassen. So müßte eigentlich jeder Mensch suchen, in welcher Art er in seinem Leben diese Liebe zu Gott konkretisieren kann. Er müßte erforschen, in welch ganz persönlicher Form gerade er dieses erste und umfassendste Gebot der Gottes- und Menschenliebe in seinem Leben darzustellen hat.
Bei Ihnen, die Sie zu Diakonen geweiht worden sind, scheint mir nun diese Konkretisierung in einer zweifachen Weise zu geschehen: in der Ehe und in Ihrem Diakonatsdienst.

3. Vom Wesen der Ehe

Die Schrift sagt: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an

[3] 1 Jo 4, 20.
[4] Vgl. *Basilius der Große*, Regulae fusius tractatae n. 7, zit. nach *Hans Urs von Balthasar* (Hg.), Die großen Ordensregeln, Einsiedeln ²1961, 78 — 81.
[5] *Vinzenz v. Paul*, Epistola 2546 in: Neues Stundenbuch, Ergänzungshefte Nr. 8, Heiligenlesungen 27. September, S. 150.
[6] Lk 10, 25 — 37.
[7] Vgl. Tit 2, 11.

seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins"[8]. Das ist der Schöpferwille Gottes. Er hat sie beide verbunden und daher können sie sich gar nicht mehr trennen, auch wenn sie es versuchten. Aber auch in diesem Einssein, das so einmalig und existentiell tief ist wie in keinem anderen zwischenmenschlichen Zusammensein, in diesem Einssein geht es dennoch nicht bloß darum, sich total einem anderen Menschen hinzugeben, als würde man alles andere vergessen, sondern es wird (die Ehe christlich gesehen) auch hier die Gottesliebe in einer ganz bestimmten Form konkretisiert, an der Gattin, am Gatten, später an den Kindern. Ehe ist also eine ganz besondere Form, wie Gottesliebe vergegenwärtigt werden kann. Aber es wäre zu wenig, wenn diese Liebe gleichsam auf Ehe und Familie beschränkt bliebe. Liebe, die in der Ehe zusammengeführt hat und hier gemeinsam geübt wird, muß darüber hinaus auch fruchtbar werden für andere. So wird Liebe, die man sich in der Ehe gegenseitig schenkt, in die man sich gegenseitig einübt, immer mehr dazu befähigen, auch anderen Liebe weiterzugeben.

Ehe, das ist „Epiphanie der in Jesus Christus ein für allemal geschenkten und durch die Kirche gegenwärtigen Liebe und Treue Gottes"[9]. D. h., Ehe muß etwas durchscheinen lassen von der Liebe Gottes. Einer selbstlosen Liebe, die niemanden ausschließt und immer wieder verzeiht, einer Liebe, die immer wieder anfängt, barmherzig ist und kein Ende kennt. So gesehen, wird Ehe zu einem Christus-Zeichen, weil ja in Christus die Liebe und die Treue Gottes zum Menschen unwiederholbar deutlich geworden ist. Ehe als Sakrament zeigt dies an. Im Sakrament der Ehe werden die Ehepartner hineingenommen in das Leben Christi, in seinen Tod und seine Auferstehung. Hineingenommen in den Tod Jesu, indem sie geläutert werden von der Sünde, sich selbst entäußern, um selbstlos da sein zu können für den anderen. Weil auch der Tod Jesu tiefster Ausdruck seiner Selbstentäußerung und seines Da-Seins für andere ist. Christliche Eheleute werden aber auch hineingenommen in die Auferstehung Christi, weil sie füreinander da sind, um das Schwere und das Kreuz gemeinsam zu überwinden und sich mehr und mehr das Heil zu bringen.

„Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche in ihrer ganzen Herrlichkeit vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos"[10], so lesen wir im Epheserbrief. Und im Korintherbrief heißt es: „Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau wird durch den Bruder geheiligt"[11]. Die Ehegatten haben also nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Aufgabe, sich gegenseitig zu heiligen, zur Vollkommenheit zu führen. Das ist ein Prozeß, der ein ganzes Leben umfaßt und nie zu Ende ist. Eine Aufgabe, die immer wieder als Ziel angepeilt werden muß. So verstehen wir auch, wie Ehe und Familie zur Kirche im kleinen werden kann, zur Hauskirche, wie das Konzil sie nennt[12]. Sie wird wahrhaftig zum Abbild des Bundes Gottes mit den Menschen. Christlich gelebte Ehe und Familie leisten einen unersetzbaren Beitrag zum Aufbau christlicher Gemeinden überhaupt. Gerade heute erlebt man, wie das Leben vieler Pfarren gerade von den Familien ausgeht und getragen wird. So wird Ehe und Familie offen für andere, offen für die Welt, wird zum Sauerteig und zum Licht für die Umgebung, zum Salz für eine vielfach schal gewordene Welt.

Auf diese Weise wird Ehe zur Konkretisierung der Liebe Gottes. Mann und Frau werden im Sakrament geweiht zu einer Liebe, die den ganzen Menschen zutiefst erfaßt. Zu einer Liebe, die auf andere ausströmt, weil sie unteilbar ist: auf Kinder und Verwandte,

---

[8] Mt 19, 4 f.

[9] *W. Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe, Grünewald, Mainz 1977, 40.

[10] Eph 5, 25. [11] 1 Kor 7, 14. [12] LG n. 11.

auf den Nächsten nebenan und auf die Ärmsten in der Welt. So werden beide wahrhaftig ein Fleisch, aber gleichsam als Inkarnation der Liebe Gottes.

4. Vom Wesen des Diakonats

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche, wie sie vom II. Vat. Konzil verabschiedet wurde, heißt es, daß „in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt" werden könne[13]. Es läge daher nahe, bei dieser Wiederherstellung zu den Anfängen zurückzukehren oder zumindest dort anzuschließen, wo die lateinische Kirche den ständigen Stand des Diakonates aufgegeben hat. Tatsächlich aber läßt sich der Diakonat aus der Geschichte heraus nicht eindeutig umschreiben. Im NT sind die Funktionen des Diakons nicht immer klar, man kann sein Amt nicht genau von anderen Ämtern abgrenzen, man kann nur allgemein sagen, daß Diakone Träger eines bestimmten Gemeindeamtes waren, den Bischöfen zu- und untergeordnet, vor allem in Aufgaben der Gemeindeverwaltung und der Ordnung der Liebestätigkeit, wahrscheinlich aber nicht in der Lehrtätigkeit. Auch aus der westlichen alten Praxis und nicht einmal aus der ostkirchlichen Diakonatskonzeption läßt sich allzu viel für die Wiedererneuerung des Diakonates in der lateinischen Kirche ableiten[14]. Dies wollten auch die Konzilsväter sichtlich nicht, wie schon die Motive zeigen, die zur Wiedereinführung des Ständigen Diakonates führten. Aus der Vorbereitungsphase des Konzils kann man ersehen, daß vor allem der drückende Priestermangel und andererseits die Idee, den Laien stärker auch in das hierarchische Apostolat hineinzunehmen, für die Erneuerung des Diakonates entscheidend gewesen sind[15]. Dies zeigt sich schließlich auch in der sehr unterschiedlichen Motivierung hinsichtlich der Wiedereinführung des Diakonates in den einzelnen Konzilsdekreten. Wurde in der Kirchenkonstitution[16] als Grund für die Wiedereinführung mehr auf die Wichtigkeit bestimmter Funktionen hingewiesen, so berief sich das Dekret für die Ostkirchen[17] mehr auf die alte Ordnung des Weihesakramentes, das Missionsdekret hingegen[18] ganz einfach auf die Tatsache, daß in vielen Gebieten diakonische Dienste bereits ausgeübt werden[19]. „Es handelt sich also heute nicht eigentlich um eine Wiederherstellung des alten Diakonats, sondern um eine schöpferische Konzeption des Diakonats der Zukunft"[20].

Aber in diesem „schöpferischen Konzept" ist man eigentlich heute in der Gesamtkirche noch nicht sehr weit gekommen. Theologisch ist die Frage des Ständigen Diakonates bisher viel zu wenig abgeklärt worden[21]. In der Praxis gibt es sehr unterschiedliche Verwirklichungen. Zur Zeit kann man daher nur abgrenzen, was der Diakonat eigentlich nicht sein soll und grobe Konturen zu geben versuchen, wie er später einmal aussehen wird.

1) Negative Abgrenzung[22]

Das Wesen des Diakonates kann nicht letztlich in einer Leitungsfunktion gesehen werden, da diese dem bischöflichen und priesterlichen Amt eigen ist. Wenn daher auch

---

[13] LG n. 29.
[14] Vgl. *K. Rahner*, Theologie des Diakonates, in: Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum. Seelsorge-Verlag, Freiburg 1970, 30.
[15] Sehr ausführlich berichtet über diese Motive in der Vorbereitungsphase Luciano Bertelli in einer Dissertation an der Gregoriana 1974: Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II, Vicenza 1974 (vor allem 16 — 44).
[16] LG n. 29. [17] OE n. 17. [18] AG n. 16.
[19] Vgl. dazu *K. Rahner*, a. a. O. 30, bes. Anm. 7. [20] *K. Rahner*, a. a. O. 30.
[21] *P. Hünermann*, Diakonie als Wesensdimension der Kirche und das Spezifikum des Diakonates, in: Diaconia (Dokumentation des Internationalen Diakonatszentrums) 13 (1978), Heft 4, 16.
[22] Vgl. z. Ganzen *K. Rahner*, a. a. O. 32.

das Missionsdekret davon spricht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben z. B. „in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs", eben dann auch zu Diakonen geweiht werden sollen, so kann dies nur subsidiär verstanden werden und ist keinesfalls etwas Spezifisches für das Amt des Diakons. Wie die Praxis zeigt, werden Diakone in solchen Funktionen auch allzu leicht mit dem Priester verglichen, und ihr spezifisch neues Amt (über eine bloße Ersatzfunktion hinaus) wird kaum begriffen. Das Spezifische des Diakonates liegt sicherlich auch nicht im Kultischen, obwohl in der Kirchenkonstitution die Liturgie bei den Aufgaben des Diakons an erster Stelle genannt wird. „Sache des Diakons ist es, je nach Weisung der zuständigen Autorität, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, ... dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten"[23]. Dazu kommt, daß heute eine Reihe dieser liturgischen Funktionen ja auch schon von Laien durch Übertragung der Dienstämter des Lektors und des Akolythen oder durch einfache Beauftragung ausgeübt werden können.

Auch im Hinblick auf die karitative Tätigkeit des Diakons muß nochmals eine Abgrenzung gesehen werden: weder dürfte der Priester nun alles, was mit karitativer Tätigkeit zu tun hat, auf den Diakon abschieben, noch soll der Diakon Ersatz sein für jene „allgemeine Diakonie", die der christlichen Gemeinde an sich auferlegt ist. All das wird der Diakon natürlich auch tun können: aber damit ist das Spezifische des Diakonats noch nicht zum Ausdruck gekommen.

2) Versuch einer positiven Wesensbestimmung

Die Wiedereinführung (oder „schöpferische Konzeption") des ständigen Standes des Diakonates ist nur dann gerechtfertigt, wenn es gelingt, dieses Amt auch positiv, also in seiner Notwendigkeit abzugrenzen vom Priesteramt einerseits und von der allgemeinen Verpflichtung zur Diakonie der Gemeinde und des einzelnen andererseits. Die bisher noch ausstehende theol. Klärung hat zu einer sehr uneinheitlichen Praxis geführt, die etwas verallgemeinert in zwei Richtungen läuft: nach der einen Richtung werden noch gar keine Ständigen Diakone geweiht, meist aus der Angst, sie könnten vor einer endgültigen theol. Klärung ihres Standes entweder als „Minipriester" oder als „Superlaien" angesehen werden[24]. In einer anderen Richtung ist man wiederum sehr großzügig mit der Weihe, wobei man eher pragmatisch vorgeht und sich fragt, was kann dieser Diakon bei dem immer größer werdenden Priestermangel an Aushilfsfunktionen übernehmen, ohne dabei tatsächlich an die Ausformung eines wiederbelebten (oder gar neuen) Amtes in der Kirche zu denken[25].

Was die theol. Deutung anlangt, muß man auf die Entwicklung der letzten Jahre achten. M. E. zu Recht hat Bertelli, in der schon erwähnten, sehr zu beachtenden Dissertation[26] 4 Perioden unterschieden: die 1. Vorbereitungsphase für das Konzil, die eigentliche Vorbereitungsphase, dann die Arbeit auf dem Konzil selbst mit den Ausführungsbestimmungen im Motu Proprio Pauls VI. „Sacrum diaconatus ordinem"[27], und schließlich eine nachkonziliare Periode mit einer vielfältigen Arbeit

---

[23] LG n. 29. Auch das Motu Proprio Pauls VI. „Sacrum diaconatus ordinem" über die Erneuerung des Diakonates führt unter 11 Aufgaben für den Diakon 8 an, die sich auf liturgische Handlungen beziehen. AAS 59 (1967), 701.

[24] Vgl. dazu *L. Bertelli*, a. a. O. 231, der sich dabei beruft auf *J. Huard*, Des diacres pour notre temps, in MD 102 (1970), 87.

[25] Diese verschiedenen Tendenzen sind oft in ein und demselben Land, in benachbarten Diözesen zu beobachten.

[26] Vgl. w. o. Anm. 15.

[27] Genaue Interpretation dieses Motu Proprio und Beschreibung seiner kirchenrechtlichen

der Theologen über dieses Gebiet. Diese Dissertation erweist, daß man eigentlich in den ersten 3 Perioden fast ausschließlich von praktischen Überlegungen ausging und erst in der 4. Periode versuchte, das wiedereingeführte neue Amt theologisch zu beschreiben und damit auch erst zu begründen.

Was nun die Arbeit der Theologen in dieser 4. Periode anlangt, scheint sich im wesentlichen ein Konsens abzuzeichnen, wenn auch die Argumentation von verschiedenen Ausgangspunkten her versucht wird. Bertelli zitiert sehr viele Theologen, besonders aus dem französischen Sprachraum[28] (denen sich inhaltlich auch Hünermann anzuschließen scheint[29]), die davon ausgehen, daß kirchliches Amt immer Jesus Christus in seiner Sendung in dieser Zeit zu repräsentieren hat. Sie unterscheiden dabei Christus in seinem Wirken als „Haupt" und in seinem Wirken in demütigem Dienst[30]. Das gesamte Wirken Christi wird nun durch den dreistufigen Ordo repräsentiert. Der Episkopat, in dem die Fülle des Ordo weitergegeben wird, stelle beide Aspekte des Wirkens Christi dar. Die dem Episkopat zugeordneten Weihestufen des Presbyterates aber und des Diakonates je einen: nämlich der Presbyterat das Wirken „Christi Domini", der Diakonat das Wirken „Christi Servitoris"[31]. Schon Bertelli selbst meldet den Zweifel an, ob diese Trennung des Wirkens Christi richtig sei, ob nicht Christus vielmehr gerade in seiner Hingabe die Sendung als „Haupt" ausübe[32].
Hünermann versucht das Problem so zu lösen, daß er die Sendung Christi in der Zeit nochmals dem *Inhalt* nach und dem *Wege* nach unterscheidet. Episkopat und Presbyterat hätten „durch ihr Amt die durch die Auferstehung Ereignis gewordene Fülle des Heiles Jesu Christi zu repräsentieren und zu vermitteln"[33]. „Der Diakon würde dann gerade jenen Aspekt des *Weges*, des Ansatzes bei den konkreten Menschen, bei den Völkern in ihrer Eigenständigkeit, ihrer Annahme, ihrer langsamen Hinführung zum Evangelium repräsentieren, er würde insbesondere die Hinwendung zu den Armen, Schwachen, den am Rande der Gesellschaft Stehenden zu übernehmen haben, denen in dieser Hinwendung, in dieser Wertschätzung bezeugt wird, daß sie die Geliebten Gottes sind, die ihre ganze Würde, ihr ganzes Licht in der Heilszusage des Evangeliums finden"[34].
Vielleicht macht diesen Gedanken Alois Winter noch klarer, obwohl er mehr von der soziologischen Betrachtungsweise herkommt[35]. Er sieht den Priester, wenn er allein Christus zu repräsentieren hat, in der heutigen Seelsorge in einem Dilemma: einerseits in seiner „amtlichen Eigenschaft als Priester" und andererseits in „seinem persönlichen Charisma"[36]. „In seinen spezifischen Amtsfunktionen der Spendung der Sakramente und der Verkündigung repräsentiert er die Kirche", demgegenüber tritt sein persönliches „Charisma" stark in den Vordergrund, „wenn er etwa ein Gespräch mit abständigen Katholiken, mit Nichtchristen oder gar Atheisten führt, denen sein amtlicher Charakter wenig oder nichts bedeutet und die ihn nur nach seinen menschlichen Qualitäten einschätzen"[37]. Winter sieht nun eine Lösung des Dilemmas darin, daß

Bedeutung *J. Weier*, Das Motu Proprio Papst Pauls VI. vom 18. Juni 1967 über den eigenständigen Diakonat in rechtlicher Sicht, in: Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann. Schöningh, Paderborn 1968, 167 — 207.

[28] *L. Bertelli*, a. a. O., bes. 230 — 248.
[29] *P. Hünermann*, a. a. O., bes. 16.
[30] *L. Bertelli* spricht von Cristo Capo und Cristo Servo, a. a. O. 248.
[31] *P. Hünermann*, a. a. O. 16.
[32] *L. Bertelli*, a. a. O. 248: „La sua funzione di Capo non si esercita proprio nel suo essere divenuto per noi colui che serve, che va alla morte, che si offre in olocausto?"
[33] *P. Hünermann*, a. a. O. 18.
[34] P. Hünermann, a. a. O. 17.
[35] *A. Winter*, Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons, in: IKZ 7 (1978), 269 — 281.
[36] *A. Winter*, a. a. O. 273.
[37] *A. Winter*, a. a. O. 274. Er beruft sich dabei auch auf *J. Caminada*, Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen „Dienstamtes" in der Kirche. Dissertation, Münster 1970.

der Diakon jenes bisher fast „unausführbare" Amt des Priesters durch ein neues, eben „komplementäres" ergänzt. In beiden Ämtern geht es dann sozusagen um die jeweils umgekehrte Richtung des Handelns: handelt der Priester gleichsam stärker vom Zentrum hinaus in die Peripherie, so ist das Handeln des Diakons mehr auf die Kirche hin, also von der Peripherie zum Zentrum, ausgerichtet[38].
Inhaltlich das Gleiche hat schon viel früher K. Rahner gemeint, nur mit anderen Worten ausgedrückt, wenn er sagt: „Das Amt in der Kirche hat die Aufgabe, Kirche zu erbauen, Gemeinde zu bilden. Diese Aufgabe der Gemeindebildung bedeutet nun nicht nur eine Aufgabe, die im Gegensatz stünde zur individuellen Heilsvermittlung an den einzelnen als solchen. Diese Gemeindebildung bedeutet vielmehr gerade auch, daß dem einzelnen als solchem ein menschlicher und christlicher Ort in der Gemeinde vermittelt wird, an dem er so eine kirchlich-gesellschaftliche Position findet, daß er da sein individuelles menschliches und christliches Leben zu seinem Heil leben kann"[39]. Der Konsens der Theologen ginge also dahin, daß nach der Neukonzeption des Ständigen Diakonates der Diakon in besonderer Weise „an der Peripherie", also draußen in der Welt zu stehen habe, um dort die auf vielerlei Art Außenstehenden, Abseitsstehenden anzusprechen und so die „Desintegrierten" in die Gemeinde zu integrieren. Es bleibt aber noch die Frage offen, warum es für solche Aufgaben in der Kirche einer eigenen Weihe bedarf, und wieso nicht schon die Christen insgesamt durch Taufe und Firmung zu diesem Dienst berufen und befähigt sind.

Kirche als Ganzes wird und soll auch *geprägt* werden durch das Amt. Wurde in der bisherigen Amtstheologie vornehmlich die Repräsentation Christi in der Feier der Eucharistie (und von daher gesehen, auch der Aufbau der Gemeinde von innen her) und in der Sündenvergebungsgewalt (Wiedereingliederung in die Gemeinde) gesehen und nicht so sehr in der dem Herrn zutiefst eigenen Haltung des allumfassenden Dienstes, so könnte die Weihestufe des Diakonates in der eben geschilderten Sinngebung eine neue Befruchtung kirchlichen Lebens und eine Verdeutlichung kirchlichen Zeugnisses ergeben. „Das Amt in der Gemeinde ist nicht nur verantwortlich für die Einheit der Gemeinde durch die Verkündigung des Wortes Gottes und durch die Feier der Eucharistie, sondern auch für die Voraussetzungen und Konsequenzen solcher Gemeinschaft: für den Bruderdienst christlicher Liebe", so sieht die Synode der BRD die Neueinführung des Diakonates begründet[40]. Durch die jeweilige Ausprägung des Amtes wird aber auch die Kirche als Ganzes in ihrem Wirken zeichenhaft. So könnte gerade die Ausfaltung eines solchen Amtes den diakonischen Dienst der Kirche *selbst* an ihren Gliedern und an der Welt deutlicher machen[41]. Auch Bertelli weist mit Nachdruck auf die Hilfe hin, die aus dem sakramentalen Zeichen des Diakonates zur Erneuerung der Dienstgesinnung in der Kirche und in den einzelnen Gemeinden kommt. Der Diakonat könnte so aber auch den Glauben stärken, daß Gott selbst in einer so säkularisierten Welt zugegen ist und sich für diese Welt ganz einsetzt[42].
Für den einzelnen würde die sakramentale Weihe für den diakonischen Dienst über die allgemeine Verpflichtung zur Liebe hinaus folgendes bedeuten: Amtsgnade „heiligt" den Träger, daß er im Dienst am Nächsten sich selbst vergißt und selbstloser sich einzusetzen vermag. Der einzelne zeigt aber auch durch die Übernahme der Weihe, daß er sich mit seiner ganzen Existenz und unwiderruflich diesem Dienst stellt. Die Erteilung der Weihe durch die Kirche wiederum macht seinen Einsatz und seinen Dienst erst „wirklich im vollen Sinne kirchlich"[43]. Persönlich weiß sich der geweihte Diakon durch das Sakrament in besonderer Weise mit Christus verbunden und hineingenom-

[38] *A. Winter*, a. a. O. 274. [39] *K. Rahner*, a. a. O. 34.
[40] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD. Heftreihe: Synodenbeschlüsse 10, 17 f.
[41] Vgl. Diacres aujourd'hui 8 (1968), 9. [42] *L. Bertelli*, a. a. O. 250 — 257.
[43] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. 37.

men in sein Leben und seine Hingabe. Er wird sich mehr und mehr mit der Gesinnung Jesu zu vereinigen haben, wie sie etwa in der Szene der Fußwaschung zum Ausdruck kommt, da sich der Herr rüstet für die anderen, im sichtbaren Tun der dienenden Geste, zum Zeichen für die Hingabe seines Lebens[44]. Wie also das Sakrament der Ehe in einem gewissen Sinn Epiphanie der Liebe und Treue Gottes ist, so könnte im Diakonat die Hingabe Christi an die Armen im Sinne des Evangeliums gesellschaftlich-leibhaftige Sichtbarkeit und Zeichenhaftigkeit erlangen.

3) Mögliche Konsequenzen für die Praxis

Gehört also die „Integrierung des religiös und sozial heute weithin desintegrierten Menschen in die bürgerliche und kirchliche Gemeinschaft zu den Aufgaben des Amtes", nämlich des Amtes des Diakons[45], so könnte dies für die Praxis etwa folgende Konsequenzen haben:

Die am Rande Stehenden, also die Desintegrierten, das sind die armen Menschen, wobei diese Armut vielfach sein kann: eine materielle, aber viel häufiger noch eine geistige Armut. Das sind vereinsamte Menschen, unterdrückte Menschen, die irgendwie in Konflikt geraten sind mit der Gesellschaft oder sogar mit kirchlicher Gemeinschaft. Das sind jene Menschen, die allein sind, junge und alte. Einsamkeit ist ja etwas, was heute keineswegs nur auf ein bestimmtes Alter bezogen werden kann. Einsam sind auch die jungen Menschen, wenn sie sich unverstanden fühlen, einsam sind schon die Unmündigen, die keine Geborgenheit mehr in der Familie erfahren. All jene Menschen also, die noch nicht im Kern der Gemeinde stehen, die verlegen, schamhaft, ängstlich am Rande stehen, brauchen einen eigenen Führer, der sich mit ihnen auf den Weg macht. Und hier wäre vielleicht gerade das spezifische Einsatzgebiet des Diakons. Einzeln gesehen könnte dies nun bedeuten, daß der Diakon sich um Kinder- und Jugendseelsorge in besonderem Maß der eben genannten Art annimmt.

In sehr weitem Maß wird dem Diakon der Einsatz in der sozialen Arbeit zukommen, bei Kranken, Alten und auch bei Menschen, die in die Gesellschaft wieder resozialisiert werden sollen, wie Strafentlassene. Er wird das alles nicht allein bewältigen können. Es sollen auch nicht alle Aktivitäten auf ihn abgeschoben werden. Aber es braucht gerade in jeder christlichen Gemeinde für dieses große Feld sozialer Arbeit Menschen, die sich mit ihrer ganzen Person ja mit ihrer ganzen Existenz diesem Dienst tatsächlich „weihen", um so andere zu sozialen Diensten anzuleiten, zu inspirieren und ihnen Vorbild zu sein.

Ein Spezialgebiet könnte auch die Krankenseelsorge sein, vom Gespräch am Krankenlager angefangen bis zur Spendung der Eucharistie an jene Menschen. Erste Versuche haben gezeigt, daß Diakone selbst in Krankenhäusern in sehr weitem Maß Krankenseelsorge übernehmen können. Geht es doch meist nicht nur um sakramentale Absolution oder Krankensalbung, sondern zu allererst um menschliche Begegnung und Trost aus eigener christlicher Erfahrung. Diakone können es sein, die selbst beim Sterben noch dabeibleiben, Sterbehilfe leisten, und so tatsächlich den Beistand christlicher Gemeinde leibhaftig zum Ausdruck bringen. Aber auch die Pastoral an den Angehörigen der Kranken und vor allem an den Trauernden nach einem Todesfall scheint mir wesentlich ein diakonaler Dienst zu sein, mit allen noch längst nicht genützten Möglichkeiten eines guten Begräbnisdienstes. Darüber hinaus könnten Diakone auch sonst in verschiedenen Krisenfällen menschlicher Existenz ihren Einsatz leisten, eben immer wieder dann, wenn Menschen abseits stehen: in der Eheberatung, Erziehungsberatung, in der Telefonseelsorge, in der Beratung von Lebensmüden, um nur einiges zu nennen.

Selbstverständlich wird der Diakon auch das noch tun, was die Kirchenkonstitution

---

[44] Vgl. Jo 13, 1 – 15.

[45] *K. Rahner*, a. a. O. 35.

und das Motu Proprio an Aufgaben aufzählt. Er wird aber dann in der Wortverkündigung und auch in der Feier der Liturgie nicht Ersatz sein, sondern seinen spezifischen Platz finden. Es wird, so gesehen, der Kult nicht seine erste Aufgabe sein, sondern er würde gerade in die liturgische Feier der Gemeinde die Not all dieser Außenstehenden, zuletzt sie selbst hineinführen oder repräsentieren. „Zugleich aber wäre für all diese Vollzüge entscheidend die Richtung, von der her der Diakon all dies tut, was er in diesen Vollzügen in seiner Weise zum Ausdruck bringt. Er wäre gerade jener, der in seiner Verkündigung, in den liturgischen Funktionen der von den einzelnen Menschen, ihren Nöten, von den Außenstehenden, den Leiden Herkommende, jener, der alle diese Realitäten, diese Aspekte des Lebens in die Mitte der Gemeinde einbringt und im Lichte des Evangeliums sehen lehrt, so daß er zugleich auch jener ist, der die Gemeinde auf ihrem Weg des Dienens, der Demut durch die Zeit geleiten kann"[46].

5. Ehe und Diakonat: grundsätzlich vereinbar

Grundsätzlich stehen Ehe und Diakonat also keinesfalls im Widerspruch. Das zeigt schon die Schrift, die uns in 1 Tim 3, 8–13 sehr konkrete Anweisungen über den Diakon, seine Ehe und seine Familie gibt. Sie stehen aber auch deshalb nicht in Widerspruch, weil sowohl in der Ehe als im Diakonat die Liebe Gottes konkretisiert werden muß. Und wenn Liebe tatsächlich unteilbar ist, dann kann sie ihrem Wesen nach hier nicht in Konkurrenz stehen. Es muß schließlich auch nicht sein, daß die Hingabe an *einen* Menschen die Hingabe an Gott und die anderen stört. Im Gegenteil könnte gerade eheliche Liebe die Liebesfähigkeit des einzelnen noch stärker herausfordern und zur Entfaltung bringen. (Gerade der zölibatäre Priester müßte sich sehr oft fragen, ob er tatsächlich durch die Ehelosigkeit zu noch mehr Liebe freigeworden ist!) Ja, zu diesem Einsatz für den Nächsten können sogar die Ehegattin und die heranwachsenden Kinder in verschiedener Hinsicht starke Hilfen bedeuten. Die eigene Lebenserfahrung in der Familie wird die Augen für so manche Not anderer weit besser öffnen. Gerade in Fragen der Jugenderziehung, der Eheberatung oder des Beistehens in so manchen Krisen, kann diese Lebenserfahrung unersetzlich sein. Nehmen wir mit Paulus an, daß der Mann die Frau oder die Frau den Mann in der Ehe heiligen kann und zu heiligen hat, dann hätte der geweihte Diakon in besonderer Weise wohl die Möglichkeit dazu[47].
Grundsätzlich also sind Ehe und Diakonat vereinbar. Die Probleme scheinen sich viel eher in der Praxis, in der konkreten Durchführung zu ergeben.

6. Ehe und Diakonat: mögliche Probleme

Wer sich für den Diakonat berufen fühlt und geweiht wird, entscheidet sich für eine besondere Art der Nachfolge Christi. Je ernster einer diese Art der Nachfolge nimmt, umso mehr wird sie sein ganzes Leben beeinflussen. Er wird versuchen, anspruchsloser zu leben, also eine einfachere Lebensform zu wählen. Er wird sich einüben in einen möglichst selbstlosen Einsatz für die anderen, ohne allzuviel Rücksicht auf Anerkennung und Dank. Er wird in der Öffentlichkeit gerade jetzt zu Beginn der Wiedereinführung des Diakonates viel Unverständnis, ja sogar Kritik erfahren, er wird gerade das nicht erreichen, was heute von den meisten angestrebt wird, nämlich Geltung und Karriere. Die radikale Verwirklichung des Glaubens in seinem Leben wird tief hineinreichen in viele persönliche Entscheidungen, Lebenshaltungen, die natürlich direkt oder indirekt auch seine Ehe und Familie berühren. Und hier scheint sich das Problem in seiner ganzen Bedeutung zu stellen. Ein zölibatärer Priester steht vor ähnlichen Ent-

[46] *P. Hünermann*, a. a. O. 17.
[47] 1 Kor 7, 14, obwohl vielleicht schon 1 Kor 7, 32 andeutet, daß sich in der praktischen Verwirklichung durchaus Schwierigkeiten ergeben können.

scheidungen. Aber für die Konsequenzen, die daraus erfließen, bleibt er nahezu allein verantwortlich (wenn man etwa von Rückwirkungen auf die Großfamilie absieht). Er hat sich einmal für eine bestimmte Form der Nachfolge Christi entschieden, und ihre Verwirklichung berührt nur seine eigene Existenz.

Der verheiratete Diakon steht in einer ganz anderen Situation. Sie alle, die sich weihen haben lassen, haben die Entscheidung in einem gewissen Sinn auch für andere gefällt. Dabei war das Einverständnis der Ehegattin verhältnismäßig klar einzuholen, obwohl auch hier die Erfahrung zeigt, daß eine einmal gegebene Zustimmung im Laufe der Konkretisierung des diakonalen Dienstes durchaus wieder in Frage gestellt werden kann. Aber viel weniger noch konnten Sie miteinkalkulieren, wie Ihre Kinder, wenn sie heranwachsen, diese Ihre Lebensform beurteilen, oder mitzuvollziehen bereit sein werden. Das Problem lautet also: wie weit kann ich eine so große Lebensentscheidung auch für andere fällen, zum Teil für solche, die die Tragweite dieser Entscheidung für sich überhaupt noch nicht abschätzen können?

In der Praxis wird diesem Problem bisweilen auf folgende Weise aus dem Weg gegangen: man hat (natürlich mit Einverständnis der Gattin[48]) die Weihe angenommen und jetzt versuchen Sie, sich möglichst perfekt diesem Amt zur Verfügung zu stellen. Aber gerade der übergroße Einsatz für andere läßt Ihnen immer weniger Zeit für die eigene Familie. Dadurch, aber vielleicht auch durch die so intensive Art „christlichen Tuns" kommen Sie zu Ihren Kindern auf Distanz. Das Engagement in Pfarre und christlicher Gemeinde freut Sie, Sie sind ja sogar in feierlicher Weise dazu verpflichtet. So merken Sie vielleicht zunächst kaum, daß dieser Dienst in Ehe und Familie eine Spaltung gebracht hat und Sie sich mehr und mehr Frau und Kindern entfremden[49].

Auch die umgekehrte Entwicklung kann da und dort bemerkt werden: Sie wissen sehr genau, daß Sie sich zuerst für Ehe und Familie entschieden haben und daher dort ihre erste Pflicht liegt. Die Familie darf nicht gestört werden. Sie tun nur das, was darüber hinaus leicht möglich ist. Aber, wer kennt sich selbst tatsächlich so gut, daß er sich dabei nicht täuscht? Kann es nicht auch die Flucht in die Familie sein, um sich ein Alibi zu schaffen für eine Tätigkeit, die nun doch viel schwieriger ist, als man zuerst vermutete? Ein solcher Diakon begnügt sich dann vielleicht mit wenig und entfernt sich, scheinbar um der Liebe zu den Seinen willen von der Liebe zu den anderen.

Eine dritte Möglichkeit möchte ich fast nicht nennen: sie wäre dergestalt, daß der Diakon sein Amt in der Kirche völlig getrennt von der Familie ausübt, so wie ein anderer sein Hobby hat. Das wird auf die Dauer nicht lebbar sein, und vor allem verliert ein solcher Diakon sehr bald seine Glaubwürdigkeit und seine Zeichenhaftigkeit.

Man muß also dieses eigentliche Problem des verheirateten Diakons sehr ernst nehmen, vor allem vor der Weihe, aber auch späterhin und sich ständig prüfen, oder besser noch prüfen lassen, wie man persönlich dieses Problem gemeistert hat. Einige allgemeine Regeln möchte ich dafür noch angeben.

7. „Lebensregeln" für den verheirateten Diakon

Lang vor der eigentlichen Zulassung zur Weihe müßten viele Voraussetzungen für den Diakonat sehr sorgsam geprüft werden. Im 1 Tim 3, 8–13 wird diese sorgfältige

---

[48] Diese werden offiziell vor der Weihe gefragt, und machen meist gemeinsam mit ihren Männern eigene Exerzitien mit.

[49] Schon vor der Diakonatsweihe müßte genau geprüft werden, ob nicht die Bereitschaft zum größeren Engagement in der Kirche bisweilen aus einer nicht eingestandenen Flucht aus der Familie kommt.

Prüfung sehr nachdrücklich gefordert. Die dort angeführten Einzelvoraussetzungen könnte man vielleicht für die heutige Zeit so zusammenfassen:
— Der künftige Diakon müßte zunächst als Mensch „untadelig" sein. Ernst, ehrlich, nicht gar so angekränkelt vom Materialismus der Zeit, wie die meisten seiner Mitbürger.
— Er müßte „mit reinem Gewissen das Geheimnis des Glaubens bewahren", d. h. ein zutiefst gläubiger Mensch sein, der auch schon längst versucht hat, aus diesem Glauben heraus sein Leben zu gestalten.
— Auch an die Frau stellt der Timotheusbrief eine Reihe von Anforderungen: „ehrbar, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig" zu sein. Sie muß also eine gute Frau sein, in allem zuverlässig, in den Fragen der Menschlichkeit, aber sehr wohl auch der Gläubigkeit.
— Der Diakon soll gezeigt haben, daß er seinen Kindern und der Familie „gut vorstehen" kann. D. h., er muß sich in Ehe und Familie bewährt haben. Wie könnte er sonst anderen ein Zeugnis geben!
Wenn alle diese Voraussetzungen zutreffen, wenn der Kandidat auch subjektiv völlig überzeugt ist von seiner Berufung, muß es doch zunächst zu einer gemeinsamen Entscheidung mit der Gattin[50] und eventuell mit den Kindern kommen. Mir scheint das ein ganz wesentliches Kriterium zu sein für die Echtheit des Berufes, daß hier Gemeinsamkeit erreicht wird. Es muß ein volles, gemeinsames Ja sein, kein erzwungenes. Es darf auch nicht bloß bei einer Duldung bleiben. Die künftige Aufgabe, der künftige Beruf muß gemeinsam gesehen werden. Das wird nur möglich sein, wenn doch ein sehr weitgehender Gleichklang im Glauben und in der Liebe zu Christus und in der Einsatzbereitschaft für die Kirche da ist.

Sind alle Voraussetzungen gegeben und erfolgt die Weihe, dann muß andererseits die Familie keineswegs zu einer sogenannten „Musterfamilie" werden. Es gibt kein absolutes Modell einer „Diakonsfamilie". Ihre Kinder sollen ganz natürlich und normal bleiben und niemals unter dem Streß stehen, jetzt Besonderes in Schule oder Pfarre leisten zu müssen. Und die Gattin soll sehr natürlich bleiben, ganz wie bisher. Sie wird durch die Weihe ihres Mannes nicht „Frau Diakon". Die Ehe soll sehr vorbildlich, aber im guten Sinn des Wortes, menschlich gelebt werden. Sie sollen nun ja auch, gerade durch Ihre Ehe, Vorbild für andere sein, aber so, daß Ihr Beispiel nachvollziehbar ist und nicht nur bestaunt werden kann.
Die Weihe wird Sie aber schließlich auch nicht vor Schwierigkeiten in der Familie bewahren. Auch die Familie eines Diakons hat mit Enttäuschungen und Mißerfolgen, etwa in der Erziehung der Kinder, zu rechnen und wird dies vielleicht noch viel stärker spüren und erleben, weil sie doch ein wenig mehr als andere im Blickpunkt steht. Auch das sollen Sie beispielhaft tragen und nicht schamhaft zu vertuschen suchen. Gerade in diesen Situationen werden andere auf Sie schauen und sehen wollen, wie Sie, die in einer besonderen Weise Christus nachfolgen wollen, mit diesen Problemen fertigwerden.

Der Diakon gehört keinem eigenen Stand an, mitten unter anderen, quasi herausgehoben aus den übrigen Hausbewohnern. Das wäre doch gerade der unschätzbare Vorteil des verheirateten Diakons, ganz unter anderen zu sein, in unscheinbarer, unauffälliger Weise, um so ganz einer derer zu werden, die man zur christlichen Gemeinde hin abholen will.
Der Diakon soll nicht einmal zu Hause allzusehr als „Hauspriester" in Erscheinung treten. Sicher wird er viel mehr an religiöser Erfahrung, aber auch an religiösem Tun in

---

[50] Über die Zustimmung der Ehefrau als rechtliches Erfordernis vor der Diakonatsweihe handelt ausführlich *J. Weier*, a. a. O. 180 ff.

die Familie einbringen können als sonst ein Vater. Aber dadurch dürfte die Selbständigkeit im Religiösen bei der Gattin und den Kindern nicht leiden. Religiöses Tun in der Familie müßte auf einer gemeinsamen Basis aufruhen und auch in der Diakonsfamilie nicht diktiert oder gar aufoktroyiert werden.
Die Familie sollte für Ihre Arbeit und Ihr Sein als Diakon eine ständige Kontrolle bedeuten. An der Reaktion der Familie können Sie erkennen, wie weit Sie sich verändert haben und wenn ja, in welcher Richtung. Sind Sie, seit Sie zum Diakon geweiht wurden, aus der Familie eher herausgewachsen, fühlen Sie sich mehr getrennt von ihr, sind Sie seither dem übrigen Bekanntenkreis Ihrer Familie eher entfremdet worden? Steht die Familie in Konkurrenz zu Ihrem Diakonatsdienst? Fliehen Sie aus der Familie in die Arbeit oder halten Sie sich von manchen Einsätzen für entschuldigt mit Rücksicht auf die Familie?

Andererseits muß aber auch stets das Problem überdacht werden, wie sehr der Diakon die eigene Familie in seine besondere Aufgabe in der Kirche einbringen kann oder sogar muß. Wo sind die Grenzen, über die hinaus man die Familie überfordern würde? Wie weit muß man sie aber miteinbeziehen, um vor der Gemeinde überhaupt erst glaubwürdig erscheinen zu können? Der verheiratete Diakon muß ganz einfach der Gemeinde, in der er arbeitet, auch als Ehegatte und Familienvater glaubwürdig gegenüberstehen.
Treten gerade wegen des Diakonatsdienstes besondere Krisen in Ehe und Familie auf, dann darf man sie nicht als unabwendbares Kreuz gleich „allzu geduldig" hinnehmen, sondern muß sie zu lösen versuchen, wahrscheinlich mit Hilfe eines Dritten, der einen selbst und das Problem der Familie viel objektiver beurteilen kann. Der Grund für solche Krisen darf nie nur auf einer Seite gesucht werden. Die Art, wie solche Krisen bewältigt werden, ist neuerdings ein Hinweis, wie sehr der Diakon der Dienstgesinnung Christi nahegekommen und von ihr beseelt ist.

Ob Leben in der Ehe und Diakonatsdienst vereint werden können, wird nicht zuletzt auch von der Gattin abhängen. Sie bleibt meist zu sehr in all den Überlegungen im Hintergrund, ihr wird meist viel zu wenig gedankt, obwohl gerade durch ihre direkte oder indirekte Mithilfe die Voraussetzungen für die Entscheidung zur Diakonatsweihe und noch mehr zum Gelingen des Dienstes geschaffen werden. Nicht selten haben diese Gattinnen nun Angst, ihr Mann habe sich jetzt so Gott geweiht, daß sie selber nur noch an zweiter Stelle zu stehen haben. Ihr Gatte hat sich nicht Gott so geweiht, als wäre er dadurch herausgenommen aus der Gemeinschaft der Ehe, die doch ebenfalls eine Gemeinschaft vor Gott ist, die ja sogar den Bund Gottes mit den Menschen zeichenhaft darstellen soll. Ihr Gatte ist durch die Diakonatsweihe in besonderer Weise zum Dienst am Nächsten geweiht. Wer ist nun dieser Nächste? Sicher auch die Ehefrau und bestimmt auch die Kinder. So müßte diese Angst, den Gatten zu verlieren, eigentlich im Lauf des Einsatzes immer mehr schwinden. Schwindet sie nicht, dann ist eher zu fragen, ob der Geist der Hingabe, der Geist der wirklichen Diakonie erreicht oder noch lebendig ist. Sie haben Ihren Mann, der nun Diakon geworden ist, keineswegs verloren, Sie müßten ihn eigentlich, wenn alles richtig geht, noch tiefer und neu gefunden haben. Und die Liebe ist jetzt nicht geteilt, sondern durch eine gemeinsame neue Berufung (wie man hoffen darf) zueinander noch stärker geworden. Nur so ergänzte, nur so gestützte Liebe befähigt auch den verheirateten Diakon zu jenem vollen, zeichenhaften diakonischen Einsatz der Kirche für die Welt, wie diese ihn heute braucht und wie er von der Kirche, von immer mehr Menschen erwartet wird.

KARL WILD

Altenpastoral

Integrierung und Aktivierung des alten Menschen innerhalb unserer christlichen Gemeinde

„Die Zeit scheint reif zu sein für eine ‚praktische Theologie'. Sie wird zu jener schlichten, alles umfassenden Frage gelangen: Was muß die Kirche heute tun?"[1] Konkretisieren wir diese Frage auf die Altenpastoral: Was muß die Kirche heute mit den alten und für die alten Menschen tun? Warum eine eigene Altenpastoral? Ist nicht Gemeindepastoral auch zugleich Altenpastoral? Ja, ohne Zweifel! Aber wie es legitim eine Kinder-, eine Jugendpastoral gibt, muß es legitim auch eine Altenpastoral geben, weil Kinder, Jugendliche, ältere Menschen ihrer Situation entsprechend besondere Anliegen, besondere Sorgen, besondere Möglichkeiten haben. Altenpastoral darf nie isoliert von der Gemeinde gesehen werden, darf natürlich auch nicht zur Isolation führen, sondern soll diese gerade lindern oder vermeiden. Altsein ist eine Phase des menschlichen Lebens, die ebenso wie die vorhergehenden einen eigenen Sinn hat.

„Unbefriedigend bleibt im Licht der Psychologie selbst jene Sinngebung, die sich eschatologisch nennt. Das Leben scheint doch auch in sich Sinn und Wert zu haben und nicht nur wegen seiner Ausrichtung auf ein Ziel, das nach dem Lebensabschluß erreicht werden soll und auf das es wesentlich ausgerichtet bleibt . . . Wir müssen betonen, daß jedes Lebensstadium seinen eigenen Sinn hat und entsprechend seiner Thematik und seiner Struktur gelebt werden muß. Selbst die Kindheit und das Jugendalter sind nicht nur als Vorbereitung auf das ‚eigentliche' Leben aufzufassen, sondern als das Leben selbst"[2].

Soll das Gesamt des Lebens glücken, muß auch das Alter glücken. Altenpastoral könnte so der Beitrag der Kirche zu einem geglückten Alter sein. Einen besonderen Akzent, eine besondere Dringlichkeit erhält die Frage nach einer Altenpastoral durch die Tatsache, daß es sich um eine große Gruppe unseres Volkes handelt. In Österreich gibt es etwa 1,700.000 Menschen über 60 Jahre.

I. Zur Situation des alten Menschen

1. *Gefahr der Isolation*

Isolation ist die große Gefahr des alten Menschen, und zwar die des einzelnen und die der gesamten Gruppe der älteren Menschen.

a) *Isolation des einzelnen*

Eine Reihe von unabwendbaren Ereignissen fördert diese Isolation:

● Der Tod nimmt dem älteren Menschen einen befreundeten Mitmenschen nach dem andern (den Gatten, den Freund, Kollegen, Jugendfreunde . . .).

● Der Ruhestand, die Pensionierung bewirkt, daß der Betroffene herausgelöst wird aus allen Sozialkontakten, die mit dem Beruf zusammenhängen (bei Sitzungen, Beratungen, Aussprachen, Betriebsausflügen, Essen in der Kantine usw.).

● Funktionslosigkeit

Die Tatsache der Funktionslosigkeit des Pensionisten, das Gefühl, nicht mehr gebraucht zu werden, umsonst zu leben, trennt den älteren Menschen von den aktiven Menschen. Nicht wenige ältere Menschen, die früher wichtige Aufgaben erfüllt haben, ergreift vor allem in den ersten Jahren nach der Pensionierung so etwas wie das Gefühl „ich schäme mich, daß ich nichts mehr tun darf". Der Betroffene wagt sich nicht mehr in die Gesellschaft der aktiven Menschen, trifft sich nur noch mit einem ganz engen Kreis.

● Es ist kein Platz für sie

Die Gesellschaft läßt den älteren Menschen spüren, daß er wenig oder nichts mehr

[1] Handbuch der Pastoraltheologie, hg. v. *Arnold / Rahner / Schurr / Weber*, Herder, Freiburg 1964 ff, Bd. I, 5.

[2] *Satura Vladimir*, Struktur und Genese der Person, Innsbruck 1970, 83 f.

bedeutet, daß er zur Last geworden ist, daß seine Rente, seine Pension die Finanzen des Staates belasten, daß er im Arbeitsprozeß nicht mehr brauchbar ist: Er wird ausgestoßen, er muß in Pension gehen.
In der jungen Familie ist besonders bei der heutigen Enge der Wohnungen kein Platz für die alte Mutter, den betagten Vater.
Aus dem Krankenhaus wird er möglichst rasch wieder entlassen mit der Begründung: Wir sind kein Altersheim, wir brauchen den Platz für jüngere Menschen, die für die Wirtschaft wichtig sind.
Altersheime baut man vielfach auf Plätze, die wohl landschaftlich schön sind, aber doch eine Verbannung aus der Gesellschaft bedeuten.

● Betulichkeit

Die Behandlung von Senioren in Heimen, in Büros und Ämtern, auf der Bahn, im Hotel, gelegentlich auch in der Erwachsenenbildung, ist darnach angetan und tut ein übriges.
Eine Zeitschrift veröffentlichte[3] die Klage eines „alten Herrn" über die Art und Weise, wie sich die öffentlichen Medien der Senioren annehmen.

„Was uns Alten an Unterhaltung, Belehrung, Information geboten wird, ist oft traurig und lächerlich. Eine solche Moderatorin gäbe sicher eine gute Märchentante für den Kindergarten ab . . . Die betulichen und kindischen Ansprachen könnte man sich bei Erwachsenen schenken. Da wird bilderreich ein Ausflug nach Trippsdrill geschildert, wo eine Altweibermühle steht, die aus alten Weibern junge macht. Ein andermal wird Verkehrsunterricht geboten, verbunden mit einem Preisausschreiben. Zu erraten ist, ob man bei Rot oder bei Grün über die Straße darf (die Sendung geht an Erwachsene, die in ihrem Leben vielleicht mehrere 100.000 Autokilometer zurückgelegt haben). Der alte Mensch studiert dann Zeitungen, die von Seniorentreffs berichten. Immer gibt es Kaffee und Kuchen, besinnlich-heitere Ansprachen, frohes Singen. Und Kultur wird nicht vergessen: Da präsentiert der pensionierte Studienrat seine Dias vom Korallenriff. Die meisten Senioren harren geduldig aus bis zum Ende, bis es wieder Kaffee und Kuchen gibt."

Solch „geistige Mißhandlungen" treiben ältere Menschen noch einmal tiefer hinein in die Isolation.

● Erlernte Hilflosigkeit

Es gibt so etwas wie eine erlernte Hilflosigkeit. Seligmann hat in einer Reihe von Versuchen und Beobachtungen solche Zusammenhänge festgestellt. Die häufige Erfahrung, daß man durch eigenes Verhalten nicht auf die Einflüsse der Umgebung einwirken kann, führt nach Seligmann zu einer kognitiven Repräsentation, einer Überzeugung, daß eigenes Verhalten und Umgebungsereignisse voneinander unabhängig sind, daß eigenes Verhalten das Verhalten der Umgebung nicht ändern kann. Daraus folgt in einer 2. Stufe eine verminderte Motivation zum aktiven Verhalten, weil man nicht erwartet, daß die Handlungen zum Erfolg führen[4]. Diese Erfahrungen führen für ältere Leute zu einer Verminderung der Aktivität, welche wiederum ein vorzeitiges Eintreten von „Alterserscheinungen" (körperliche und geistige Unbeweglichkeit, Leistungsabfall, Vergeßlichkeit, Starrheit im Denken und im Benehmen usw.) nach sich zieht. Und das verstärkt wiederum die Isolation. Der ältere Mensch gerät in einen wahren Teufelskreis.

Seligmann schreibt von älteren Menschen in den USA: „Die älteren Menschen nehmen den Verlust an Umweltbeherrschung sehr wahr; keine Gruppen, weder die Neger, Indianer noch die mexikanischen Amerikaner, sind in einem so hilflosen Zustand wie unsere Alten. Wir zwingen sie, mit 65 Jahren in den Ruhestand zu treten, wir verstecken sie in Altersheimen wir ignorieren unsere Großeltern, wir stoßen sie zur Seite. Wir sind eine Nation, die alte Menschen ihrer Herrschaft über die meisten sinnvollen Ereignisse ihres Lebens beraubt."[5]

---

[3] Publik-Forum vom 9. Februar 1979.
[4] *Schneider H. D.*, Rehabilitation im Altersheim. Sonderdruck aus Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, 1979, 26.
[5] Ebd.

Ist die Lage vieler älterer Menschen bei uns nicht ebenso? Ein Zeichen für das Gefühl des Ausgestoßenseins, der Diskriminierung alter Menschen ist die Tatsache, daß Alte nicht alt genannt werden wollen. Man wählt das Wort ältere Menschen oder Senioren. Der Name Altenklub wird abgelehnt, er muß Seniorenklub genannt werden. Das Bildungsprogramm des Kath. Bildungswerkes der Diözese Linz wird nicht Altenprogramm genannt, sondern Nachmittagsprogramm, um die Zielgruppe vom Besuch nicht abzuschrecken. In einer Zeit, in der Leistung als höchster Wert betrachtet wird, der alte Mensch aber Leistung nicht mehr erbringen darf oder nicht erbringen kann, muß er sich diskriminiert fühlen. Auch das alte, längst widerlegte Defizit-Modell, die Theorie, daß Alter unter allen Umständen verbunden sei mit Rückgang geistiger Fähigkeiten, ist bei vielen Leuten entgegen aller Erkenntnisse der Wissenschaft immer noch in Geltung.

b) *Isolation der gesamten Gruppe*

Auch die gesamte Gruppe der älteren Menschen gerät immer mehr in Isolation. Die eben beschriebenen Umstände, die den einzelnen in die Isolation drängen, führen dazu, daß sich ältere Menschen zu Gruppen zusammenschließen und sich damit von den Jüngeren trennen. Auch der allgemeine Trend zur Sozialisation großer Gruppen der Staatsbürger – immer mehr Bürger schließen sich zusammen zu Großgruppen (Gewerkschaft, Versicherungen, Parteien, Genossenschaften) – begünstigt den Zusammenschluß älterer Menschen zu Gruppen. So sehr das Vorteile bringt, weil sich ältere Menschen dann gegenüber Behörden, Ärzten, mächtigen Gruppen stärker fühlen und ihre Interessen vertreten werden, so besteht doch die Gefahr, daß sich eine gewisse Subkultur der älteren Menschen herausbildet, was ihre Situation noch einmal verschlimmert.

● Die Aufgabe der Pastoral

Was ist eigentlich geschehen, daß sich viele alte Menschen schämen, alt geworden zu sein? Einst war es nicht so: Das Wort „alt" war einmal verbunden mit weise. Die Geronten (die Alten) waren bei den Griechen angesehen und geachtet. Heute schämen sich alte Leute, alt geworden zu sein. An ihnen, die jahrzehntelang gearbeitet, geplant, Betriebe geführt, Gremien geleitet, wertvolle Dinge erfunden haben, ist ein Unrecht geschehen. Ein Stück des alten Glanzes müßte dem alten Menschen zurückgegeben werden. Aber wie?

In der christlichen Gemeinde könnte dieses Werk beginnen, ja hat es schon begonnen. Es gilt vor allem, der Isolation entgegenzuarbeiten durch bewußte Integration des alten Menschen in die Gemeinde. Er muß dort wieder angenommen werden, sich angenommen fühlen, muß sich wohl fühlen als wertvolles Glied der Gemeinde, genauso wie vor seiner Pensionierung. Die Lebensphase „Alter" im menschlichen Leben muß wiederum gleichgesetzt werden mit den übrigen Phasen des Lebens. Was gilt, was zählt, ist nicht Leistung, sondern Menschenwürde.

2. *Veränderungen der geistigen Leistungsfähigkeit älterer Menschen*

a) *Theorie vom allgemeinen Abbau geistiger Leistungsfähigkeit*

Es ist heute noch fast allgemeine Überzeugung, daß das Modell des Lebenslaufes, wie es Charlotte Bühler vorgelegt hat[6], der Wirklichkeit entspricht. Sie sah das Leben in drei Hauptphasen gegliedert: Eine Periode des Wachstums, der Entwicklung, der zunehmenden Ausdifferenzierung von Fähigkeiten. Es folgt eine stabilisierende Phase, die gekennzeichnet ist durch den Vollbesitz der geistigen und körperlichen Kräfte, durch die erfolgreiche Nutzung dieser Kräfte. Die 3. Periode ist gekennzeichnet durch

[6] *Bühler Charlotte*, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. Hogrefe, Göttingen ¹1933.

einen Abbau. Ein allmählich sich beschleunigender Verlust der körperlichen und geistigen Kräfte geht vor sich, der zum Tod führt.

b) Gegenteiliger Standpunkt

„Differenzierte Untersuchungen, die eine Vielzahl möglicher zusätzlicher Einflußvariablen berücksichtigen, führen jedoch zu Befunden, die einen anderen Verlauf im höheren Alter nahelegen"[7]. Diese Untersuchungen zeigen, daß eine Reihe geistiger Leistungen „altersstabil" sind, andere wiederum nicht. Wo es um Verständnis von Zusammenhängen, um Synthesen von Einzelinformationen, um Wissen, um sprachlich gebundene Fertigkeiten geht, leisten Senioren ebensoviel wie jüngere. Jugendliche und junge Erwachsene sind überlegen, wenn ungeübte Aufgaben gefordert werden, die ein rasches Umstellen, Neulernen und Koordinieren von Denken und Handeln verlangen. Überall, wo Senioren Lebenserfahrung einsetzen können, sind sie Jüngeren ebenbürtig. Bei neuen, ungeübten Anforderungen ergibt sich ein Defizit der Älteren. Personen mit höherer Schulbildung weisen einen geringeren Abfall auf als Menschen mit geringerer Schulbildung. Forscher machen die Erfahrung, daß höhere Intelligenzwerte im Alter auftreten bei Berufen, in denen die geistige Funktion dauernd geübt wird. Denken Sie an Klemens Holzmeister und andere. Eintönige oder anregende Umstände beeinflussen die Entwicklung der Intelligenz im Alter. Ein abwechslungsreiches, tätiges Leben hilft das intellektuelle Niveau halten. „Die alte Volksweisheit ‚Wer rastet, der rostet' wäre also wissenschaftlich untermauert"[8].
Wir können also zusammenfassen: Ein Abbau der Intelligenzleistung im Alter kann nicht allgemein festgestellt werden. Ein Intelligenzabbau kann gebremst oder verhindert werden durch bessere Schulbildung, intensives berufliches Training, stimulierende Umgebung, einen guten Gesundheitszustand, großen Berufserfolg, allgemeine Zufriedenheit mit dem Lebensschicksal[9], durch Reisen, Hobbys, positive Zukunftseinstellung. Rudinger geht sogar noch weiter: Er „wendet sich dagegen, Verhalten und Leistung als eine Funktion des Lebensalters aufzufassen. Die Altersangabe ist bestenfalls eine Abkürzung für eine Menge von Ereignissen, die stattgefunden haben und ihrerseits verantwortlich sind für die Verhaltensänderungen"[10].

c) *Die Fähigkeit, zu lernen*

Wo es sich um die Fähigkeit zu lernen handelt, gibt es ganz ähnliche Untersuchungsergebnisse. Die guten Voraussetzungen für intellektuelle Leistungsfähigkeit im Alter sind auch die Voraussetzungen für die Fähigkeit, im Alter zu lernen. Das Wort: „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr" ist jedenfalls unrichtig.
Ein entscheidender Zeitpunkt ist jener, da ein Mensch von der Berufstätigkeit in die Rente oder Pension überwechselt. Ein großer Teil körperlicher und geistiger Tätigkeit, der mit dem Beruf zusammenhängt, muß aufgegeben werden. Wenn in diesem Zeitpunkt nicht neue körperliche und geistige Tätigkeiten (Bewegung, Wandern, soziale Kontakte, geistige Tätigkeiten, Training, Hobbys) einsetzen, kann sehr rasch ein Abbau beginnen. Sehr vorteilhaft ist es, wenn diese Tätigkeiten schon vor der Pensionierung begonnen und geplant werden.
Das Endresultat: Es gibt im Alter Veränderungen in Bereichen der Intelligenz und des Gedächtnisses. Einzelne Funktionen lassen auf alle Fälle im Alter nach: das Tempo bei Umstellungen, bei Reaktionen, bei Koordination. Änderungen ergeben sich vor allem bei jenen älteren Menschen, bei denen die angeführten günstigen Umstände nicht vorhanden sind. Bei Vorhandensein dieser Umstände läßt sich das Defizit-Modell nicht halten.

---

[7] *Schneider H. D.*, Bildung für das 3. Lebensalter, Benziger, Zürich, 1975, 14.
[8] *Lehr Ursula*, Psychologie des Alterns, Quelle & Meyer, Heidelberg 1972, 75.
[9] Ebd. 80. [10] Ebd.

Die Aufgabe der Pastoral

Was kann die Pastoral tun, um ältere Menschen vor dem drohenden Verfall zu bewahren oder einen schon geschehenen Abbau wenigstens zum Teil rückgängig zu machen? Die jetzige Form der „Seniorenbetreuung" ist zu überprüfen. In der Seniorenpastoral dürfen (so sehr sie eschatologisch ausgerichtet ist) die beiden Probleme Isolierung und eventueller Leistungsabbau nicht übersehen werden.

II. Aufgabe der Pfarrgemeinde am älteren Menschen

1. *Integration in die Pfarre*

Senioren sind Glieder der Gemeinde. Es muß ihnen die Möglichkeit gegeben werden, an allen Aktivitäten, Veranstaltungen und Gottesdiensten teilzunehmen, wenn sie es wollen. Sie gehören zur Gemeinde wie die Jugendlichen, die Kinder und die Vierzigjährigen. Die Teilnahme am Leben der Pfarre verhindert oder vermindert die Gefahr der Isolation. Es geht hier besonders um die Gemeindegottesdienste an Sonntagen, an Werktagen, um Andachten, Feste, Wallfahrten, Bildungsveranstaltungen usw.

Die Gemeinde soll die Teilnahme den Senioren angenehm und leicht machen, sie immer wieder einladen, weil sie leicht in Versuchung geraten, sich zu isolieren. In der Kirche, bei Feiern, bei Gottesdiensten können sie erleben, daß sie angenommen und gern gesehen sind. Angezeigt ist es, ihnen leicht erreichbare Sitze, Schwerhörigen eventuell Plätze in der Nähe eines Lautsprechers, des Altars oder des Ambos zu reservieren. Doch soll man kein Reservat, keine Ecke der Alten, der Schwerhörigen installieren und alle Alten dorthin dirigieren, sondern nur denen, die davon Gebrauch machen wollen, diese Möglichkeit anbieten. Es tut ihnen nicht wohl, wenn sie zu oft auf ihre Gebrechen aufmerksam gemacht werden. Jeder Gottesdienst, jede kirchliche Veranstaltung soll das Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinde, des Gern-gesehen-Seins hinterlassen.

Ein großer Vorteil ist es auch, ältere Menschen zur Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten heranzuziehen. Man sollte einige Mühe aufwenden, sie für diese Aufgabe zu gewinnen. Zunächst bietet dann die Gemeinde das Bild der Vollständigkeit. Die Senioren sind in das Leben der Gemeinde integriert. Außerdem ist diese Mitarbeit für die Senioren eine große Hilfe, weil solches „Aktiv-Sein" den Rückgang geistiger Leistungsfähigkeit verhindert oder verzögert. Je mehr ältere Menschen gefordert werden, umso länger werden sie aktiv bleiben. Dennoch muß man vorsichtig sein. Es gibt auch alte Menschen, denen wir den Gottesdienst verleiden, wenn sie immer „was tun" müssen.

Ein sehr kostbares Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde wäre es, wenn am Sonntag die Angehörigen jenen älteren Menschen, die den Gottesdienst nicht besuchen können, die hl. Kommunion mitbrächten. Es ist einzusehen, daß Priester und Kommunionspender nicht die Möglichkeit haben, das jeden Sonntag zu tun. Aber es gibt keinen wirklichen Grund dagegen, daß Angehörige älterer Menschen diese Aufgabe übernehmen. Auch das würde sehr spürbar den Gedanken ausdrücken: Ihr gehört zu unserer Gemeinde.

2. *Eigene Gottesdienste und Veranstaltungen für Senioren*

Niemand wundert sich heute mehr, daß es eigene Gottesdienste für Kinder, für Jugendliche, gelegentlich auch für Männer, Frauen, Eheleute, für Arbeiter, für Akademiker, für Bauern gibt. Alle diese Gruppen sollen durch eigene Gottesdienste (und Bildungsangebote), die für sie und mit ihnen vorbereitet wurden, die ihren Anliegen angepaßt sind, nicht von der Gemeinde isoliert, sondern gerade im Gegenteil intensiver an die Pfarre angeschlossen werden. Denn durch eigene Gottesdienste (und Bildungsveranstaltungen) erleben sie, daß die Pfarre ihre besonderen Anliegen sieht und berücksichtigt.

Eben dieses Ziel haben auch Gottesdienste und Veranstaltungen, die eigens für Senioren vorbereitet und durchgeführt werden.

a) *Seniorengottesdienste* können in kleineren Räumen gefeiert werden, die behaglicher sind als die große, im Winter vielleicht zu wenig geheizte Kirche. Hier darf die hl. Messe etwas länger dauern. Man kann kurze Meditationen einbauen. Auch das Mitgestalten der Feier durch Senioren erreichen wir leichter in einem kleineren Raum.
Welche Gottesdienste werden besonders dankbar angenommen?

● *Eucharistiefeiern an Werktagen.* In diesem Fall kann man das Thema, die Art der Gestaltung, die Gottesdienstzeit, die Fürbitten, die Lieder den Wünschen der Senioren anpassen. Hier ergibt sich auch die Gelegenheit für ein Predigtgespräch, für ein Dia zum Thema der Predigt.
Bei der Auswahl des Themas soll man die besonderen Anliegen der Senioren berücksichtigen. Z. B. Schwierigkeiten mit der neuen Verkündigung, mit der neueren Theologie. Das Ausscheiden aus dem Beruf, eine gewisse Funktionslosigkeit, gibt der Frage nach dem Sinn des Lebens eine ganz neue Intensität. Der Tod eines Gatten, der Tod von Freunden, Schulkollegen, wirft die Frage neu auf: Was ist nach dem Tod? Geht das Leben wirklich weiter? Für die Auswahl der Meßthemen könnten auch Probleme berücksichtigt werden, die im Zusammenhang mit der theologischen Weiterbildung der Senioren angegeben sind.
Noch einige Einzelthemen, die bei Seniorengottesdiensten gut angekommen sind:
Geborgenheit in Gott: L Jak 1, 2–4, Ev Lk 12, 22–27.
Ich bin ein Sünder: L Röm 7, 22–25, Ev Lk 15, 1–7.
Besiege das Böse durch das Gute: L Röm 12, 9–21, Ev Mt 5, 38–42.
Gesprächsbereitschaft: L 2 Kor 5, 20–6, 11, Ev Lk 1, 17 f.
Tut etwas: L Thess 5, 14–18, Ev Lk 13, 6–9.
Zuversicht: L Röm 8, 18–30, Ev Mk 4, 30–34.
Ich habe das Heil gesehen: L 2 Tim 1, 8 b–10, Ev Lk 2, 22–32.
Himmelfahrt: L Eph 1, 17–23, Ev Jo 6, 51, 53–57.
Freude: L Phil 4, 4 ff, Ev Jo 15, 9–12.
In manchen Pfarren wird an die hl. Messe eine Agape, ein gemütliches Beisammensein, im Pfarrheim oder im Gasthaus angeschlossen. Der Gasthausbesuch in der Gruppe bei solchen Gelegenheiten hat den Vorteil, daß auch ältere Frauen mit in das Gasthaus gehen, die sonst nie oder selten ein Gasthaus besuchen. Das bringt eine sehr willkommene und sehr wichtige Abwechslung in ihr Leben. In vielen Fällen wird im Anschluß an die Eucharistiefeier ein Vortrag gehalten, eine Information, ein Stück Erwachsenenbildung geboten.

● *Hausmessen in Wohnungen von Senioren,* die Eucharistiefeier im kleinen Kreis. Diese sind ein ganz besonderes Erlebnis und schaffen eine intensive Verbindung mit der Kirche. Es ist wie eine neue Heiligung der Wohnung, des Hauses, der ganzen Umgebung. Die erste Eucharistiefeier war ja eine Hausmesse. Jesus hat sie mit seinen Aposteln um einen Tisch herum gefeiert. Und die ersten Christengemeinden? Von ihnen steht geschrieben: „In ihren Häusern feierten sie in unbekümmerter Freude das gemeinsame Mahl" (Apg 2, 46). Wenn einmal, dann kann bei der Hausmesse spürbar gemacht werden, was Jesus sagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20).
Einige Bemerkungen zur Hausmesse:
Der Tisch, um den herum sich die Familie trifft, um den viele schwierige Fragen besprochen, Entschlüsse gefaßt, das Mahl eingenommen wird, wird zum Eucharistietisch. Hier ist Hauskirche. Das nahe Dabeisein fördert ohne Zweifel die aktive innere Teilnahme. Der Mensch erlebt das Einbezogensein in die Gemeinde Jesu. Gemeinde Jesu kommt zu ihm. Eingeladen wird die Familie, wenn Platz ist, Nachbarn, Senioren der

Umgebung. Der Anlaß könnte ein Gedenktag sein (80., 85. Tauftag, Hochzeitsjubiläum usw.).
Wie feiern wir die Hausmesse?
In solch kleinen Gruppen soll man sich nicht dazu verführen lassen, die Feier „zu frei" zu gestalten, doch kann alles etwas lockerer, menschlicher geschehen als in der Großkirche (die Begrüßung, der Bußakt, die Predigt). Hier gelingt sehr leicht auch ein Predigtgespräch. Die Fürbitten, das Singen, alles kann, bei allem Respekt vor den Rubriken, dem Klima des Hauses, der Familie, der Stube angepaßt sein. Die Hausmesse kann unter ein einheitliches Thema gestellt werden (z. B. Taufe, Hochzeit, Krankheit, Alter). Sehr eindringlich wirkt es, wenn ein wirkliches Brotbrechen geschieht, wenn man große Hostien nimmt, sie bricht und austeilt.

● *Gebetsgottesdienst in verschiedenen Formen*

Einfache Form:
Die einfachste Form könnte darin bestehen, daß sich Senioren in Wohnungen, in einer Kapelle, in der Kirche zu einer ihnen genehmen Zeit treffen und einfach miteinander (den Rosenkranz, eine Litanei, Andachten aus dem Gotteslob) beten. Hier ist der Priester nicht notwendig. Aber die Erfahrung zeigt, daß Senioren in diesem Gebet sehr bestärkt werden, daß sie sich freuen, wenn der Pfarrer sein Interesse an solchen Gebetsstunden zeigt und vielleicht hie und da auch einmal teilnimmt. Wenn eine Gruppe sich öfters trifft, dann sind auch Fürbitten, kurze Gebete einzelner Teilnehmer möglich. In manchen Kirchen haben Senioren damit begonnen, sich am Sonntag, etwa eine halbe Stunde vor dem Pfarrgottesdienst, zu treffen und den Rosenkranz gemeinsam laut zu beten. Die Erfahrung hat gezeigt, daß sich sehr bald andere Menschen anschließen, daß sie früher zur Kirche kommen, um am Rosenkranz teilnehmen zu können. Die Teilnehmer werden immer mehr.

Andachten mit einem größeren Aufwand:
Sehr freudig sind von Senioren folgende Andachten, die für sie gestaltet wurden, aufgenommen worden:
— *Rosenkranz mit Dias und Meditation: Zu* jedem Geheimnis wird ein entsprechendes Dia gezeigt, es folgt eine kurze Stille, evtl. Musik, einige meditative Worte, noch einmal Stille, und dann wird das entsprechende Gesätzchen des Rosenkranzes gebetet. Die Andacht, die Freude am Gebet wird durch ein gutes Dia, durch Musik und Stille gesteigert.
— *Litaneien:*
Die Jesuslitanei: Ein Stück Musik, ein Dia, evtl. eine Szene aus dem Leben Jesu, Stille, einige Worte, ein Schrifttext, ruhige Musik, und dann kann man die Litanei ganz langsam, behutsam beten.
Die Lauretanische Litanei: Ein Dia aus dem Leben der Gottesmutter, Stille, evtl. mit Musik, ein Schrifttext, einige Worte, noch einmal Stille, und dann betet man die Litanei andächtig, langsam. So kann man eine Reihe anderer Litaneien gestalten.
— *Meditationen:*
Bild-, Musik-, Wortmeditationen usw. Meditationen können einen großen Nutzen bringen. Vorbedingung für ein regelmäßiges Meditieren ist eine ausführliche Einführung. Wenn sich Senioren Zeit nehmen für eine Einführung und für Meditationsübungen, kann Meditation auch daheim geübt werden.

b) *Bildungsaktivitäten für Senioren*

Der alte Spruch „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr" stimmt nicht. Viele Versuche haben gezeigt, daß ältere Menschen sehr wohl noch lernen, sich neues Wissen aneignen können. Wir erleben in der Erwachsenenbildung mit Senioren, daß sie sehr intensiv auf neue Gedanken einsteigen, daß sie sich Wissen aneignen

wollen und können. Neues Wissen sich anzueignen, ist im Alter dringend notwendig, wenn ein Mensch die Phase Alter menschenwürdig leben will. Es taucht für ältere Menschen eine Reihe Probleme auf, die ihre Lebenssituation mit sich bringt (Pensionierung, Alleinsein, Tod geliebter Menschen, öffentliche Abwertung des Alters, Änderungen in der Kirche, in ethischen Anschauungen, im öffentlichen Leben, in der Politik, in der Wirtschaft, Gesellschaft, in der Ökologie, in der Kultur). Neue Fragen für Senioren bringt auch die Entwicklung der Welt mit sich. Will ein älterer Mensch diese Probleme bewältigen, braucht er Wissen. Wenn einer Pfarre etwas daran liegt, daß ältere Menschen aktiv, geistig wendig bleiben und in der Gemeinde integriert sind, dann muß eine solche Pfarre sich um die Bildungsaktivitäten für Senioren bemühen. Auch in der Erwachsenenbildung soll möglichst viel für Senioren gemeinsam mit den übrigen Gemeindemitgliedern getan werden. Einzelne Fragen werden besser mit Senioren allein behandelt.
Ich möchte auf drei Wissensgebiete besonders hinweisen:

● *Theologisches Wissen*
Unsere Senioren haben sich ihr Grundwissen in theologischen Fragen vor 60 Jahren in ihrem Religionsunterricht angeeignet. Damals wurden viele Glaubensthesen anders formuliert als heute, auf viele Glaubensfragen gab es damals eine andere Antwort. Viele heutige Fragen sind überhaupt nicht gestellt worden. Das Alter selbst bringt neue theologische Fragen oder stellt alte Fragen intensiver. Eine Untersuchung der Universität Innsbruck an Senioren[11] hat folgende Antworten erhalten:
Der Glaube soll ganz unveränderlich sein (70 %), durch Änderungen wird man verunsichert (28 %), schwierige Situationen lassen sich ohne Religion nicht bewältigen (64 %), um zu beten, muß man in Stimmung sein (63 %). Nur 49 Prozent der Befragten sind der Meinung, daß der Mensch mit Leib und Seele auferstehen wird. Ich erwarte von der Kirche Autorität und Gewißheit (84 %), die Kirche soll klare Gebote und Verbote für das Leben der Christen aufstellen (91 %).
Senioren erwarten Hilfe von der Kirche in religiösen Fragen. Sie geben an: Wenn es die Kirche nicht gäbe, würde sich niemand kümmern um alte Menschen (49 %), um kranke Menschen (49 %), um die Gedanken über Gott (76 %), um arme Menschen (53 %), um traurige und verzweifelte Menschen (69 %). Um einen Rat würden sich an die Kirche wenden: In Ehefragen (66 %), in Fragen der Erziehung (61 %), in Fragen der Religion (89 %), in Gewissensnot (88 %), in persönlicher Verzweiflung (82 %). Diese Antworten sind ein Hinweis darauf, welche Fragen wir in der Erwachsenenbildung behandeln sollen.
Besonders wichtig aber scheint mir ein Hinweis auf die Notwendigkeit der Vermittlung von Wissen in der Frage der Eucharistie, Sakramente und Gebet. Unsere Erfahrungen zeigen, und viele Gespräche mit alten Menschen beweisen es, daß Menschen im Alter nicht mehr religiös sind als in früheren Jahren. Aus sich heraus werden sie Sakramente, Eucharistie und Gebet nicht mehr „nützen" als in jüngeren Jahren. Gerade aber im Alter hätten diese Menschen mehr Zeit für die Teilnahme an der Eucharistie, an Sakramenten und für persönliches Gebet und Gebet in Gruppen als in früheren Jahren. Information älterer Menschen über den Wert der Eucharistie, Sakramente, des Gebetes, würde ohne Zweifel in manchen Fällen einen größeren Eifer zur Folge haben, besonders dann, wenn für Senioren auch eigene Eucharistiefeiern und eigene Gebetsrunden angeboten werden. Bibelrunden, Bibelgespräche werden gerne angenommen, besonders wenn aktivierende Methoden angewendet werden.

● *Spezielle Altenbildung*
Ich verstehe hier unter spezieller Altenbildung eine Information über spezielle Anliegen

[11] Glaubenssituation von Senioren, Untersuchung der Universität Innsbruck. Innsbruck 1978.

und Fragen der Senioren. Einige Themen: Spezielle Gefahren für die Gesundheit im Alter. Wie bleibe ich geistig und körperlich beweglich? Erlernte Hilflosigkeit und ihr Abbau. Meine Umwelt. Zufriedenheit im Alter. Soziale Kontakte im Alter. Meine sozialen Rechte. Leistung im Alter. Du und deine Enkelkinder. Körperpflege. Kosmetik für Frauen über 60. Meine Wohnung. Das Altenheim. Mir geht es gut. Positives Denken. Rührt euch. Seniorentänze usw.
Bildung heißt nun natürlich nicht bloß Vermittlung von Information, sondern heißt, dem Wissen entsprechend handeln. Wir dürfen es nicht unterlassen, bei der Altenbildung die Menschen zu ermuntern, jene Handlungen zu setzen, die körperliche und geistige Beweglichkeit fördern und entsprechende Übungen sogleich durchzuführen. Sie werden erleben, daß ganze Gruppen mit Heiterkeit, Freude mitmachen bei einfachen gymnastischen Übungen, bei Seniorentänzen, bei Spielen, bei Bewegungsübungen, bei Reisen usw.

● *Allgemeines Wissen*
Senioren leben in der gleichen Welt, in der die anderen Menschen leben. Sie sollen deshalb informiert werden in Fragen der augenblicklichen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Situation des eigenen Landes und der Welt. Senioren sind Staatsbürger und Wähler und müssen wichtige Entscheidungen treffen. Wenn sie Referenten finden, die solche Fragen verständlich beantworten, sind sie dankbare Hörer. Eine Frau mit etwa 70 Jahren hat in unserem Haus einem Referenten, der über die Weltlage gesprochen hat, gesagt: „Herr Direktor, ich danke Ihnen, daß Sie uns das zugetraut haben." Hören Sie den Ton heraus, der darauf hinweist, daß Senioren sehr oft nicht ernst genommen werden? Für die gesamte Bildungsarbeit möchte ich hier eine Warnung anbringen: Behandeln Sie Senioren nicht wie Kinder. Wir haben uns leider diesen Ruf eingehandelt. Geistige Mißhandlungen sind für viele Senioren auch der Grund, daß sie zu unseren Veranstaltungen nicht kommen. Denkende, wache, reife, noch aktive, lebendige Frauen und Männer, Damen und Herren vertragen solche Betulichkeit, solche Betreuung, solch mitleidige Herablassung nicht.

c) Dienste der Gemeinde

● *Altenbesuche*
Handelt es sich um ältere Menschen, die infolge Erkrankung, sehr hohen Alters oder falscher Behandlung nicht mehr gehfähig und inaktiv geworden sind, ihre Wohnungen nicht mehr verlassen können, muß die christliche Gemeinde mit besonderer Sorgfalt für deren Integration sorgen. Solche Menschen sollen das Gefühl bekommen, daß die Gemeinde sich um sie sorgt, daß sie nicht verlassen sind. Das könnte die Gemeinde dadurch erreichen, daß sie einen Besuchsdienst organisiert, so daß nicht bloß „alle heiligen Zeiten", sondern ganz regelmäßig irgend jemand im Namen der Pfarre die älteren Leute besucht. Diese Besuche sind für den hilflosen Menschen eine sehr wertvolle Hilfe und ein Zeichen, daß die Pfarrgemeinde hinausreicht bis in einsame Wohnungen. Der alte Mensch braucht wie jeder andere Mensch Kontakte, Gedankenaustausch, Zuneigung, Information. Ein solcher Besucher kann Hilfe leisten und im Notfall den Arzt oder den Priester informieren.
Die Besucher sollen eine gewisse Schulung erhalten, damit sie alte Menschen richtig behandeln. Noch viel wichtiger aber als Schulung sind Liebe zu dem Besuchten, menschliche Wärme, Zuhörenkönnen, echte Hilfsbereitschaft. Der Besucher soll darauf bedacht sein, die Aktivität des besuchten älteren Menschen zu erhalten oder sogar zu fördern. Darum soll er ihm nur jene Arbeit abnehmen, die jener selbst nicht mehr verrichten kann, er soll ihn motivieren, das, was möglich ist (in der Wohnung, am Herd usw.), selbst zu besorgen.
In der Pfarre soll der Grundsatz herrschen: Niemand wird allein gelassen, wir kümmern uns um jeden alten Menschen. Die Liebe Jesu wird durch solche Besuche in das

letzte Eck der Pfarre getragen. Auch die Bewohner von Altenheimen sollen in den Besuchsdienst eingeschlossen werden. Vor allem jene, die von ihren Verwandten nicht oder nur selten besucht werden.
Diese Besuche durch Laien ersetzen natürlich nicht ganz den Besuch des Priesters. Jeder Seelsorger einer Pfarre wird sich möglichst mühen, sich von Arbeiten, die nicht unbedingt die Priesterweihe verlangen, freizumachen, damit er sich, neben den anderen priesterlichen Funktionen, den Kranken und Alten widmen kann, vor allem jenen, die dem Sterben nahe sind. Je eher ein Priester mit Kranken, mit Alten in Kontakt kommt, um so besser kann er einem Sterbenden im Sterben beistehen.

● *Seniorenklub*

Zwei wichtige Wohltaten kann älteren Menschen ein Klub bieten: Begegnung mit Menschen und ein Stück Weiterbildung. In vielen Gemeinden haben sich in den letzten Jahren Seniorenklubs gebildet. Senioren treffen sich wöchentlich, vierzehntägig, monatlich in größeren oder kleineren Gruppen. Die Pfarre interessiert sich dafür und sucht einen Verantwortlichen für diesen Klub zu finden. In vielen Fällen sind die Verantwortlichen selbst Senioren, die noch agil und rührig sind. Diese Verantwortlichen — oft ist es ein Team — kümmern sich um den Raum, lenken in gewissem Sinn das Zusammensein, sorgen für eventuelle Referenten. Wiederum, je mehr Eigentätigkeit der einzelnen Teilnehmer, um so wertvoller und fruchtbarer ist der Klub. Wichtig ist, daß der Raum behaglich, warm, gemütlich eingerichtet ist, eventuell eine kleine Küche dazu hat. Im Ablauf des Klubs sollte man im allgemeinen mehrere Aspekte beachten: Freude, Gemütlichkeit, Heiterkeit; ein Stück Wissensvermittlung; Gespräch der Teilnehmer; eventuell auch eine kleine Jause, es muß nicht immer Kaffee und Kuchen sein. Diese soll Senioren für gewöhnlich nicht geschenkt werden. Ältere Menschen würden so zu Bettlern gestempelt. Ebenso wie man Senioren nicht wie Kinder behandeln soll, so auch nicht wie Bettler. Vielleicht sollten wir darangehen, Klubs zu gründen für gutsituierte Pensionisten, ehemalige höhere Beamte, Manager usw.

Beratung

Ein Referent, der bei Seniorentagungen mit vielen Fragen bestürmt wird, ist der Sozialreferent. Das ist der Mann, der sich in Fragen der Renten, der Pensionen, der Versicherungen, der Kassen usw. auskennt. Es ist kein Wunder, daß sich ältere Leute im Dschungel der Sozialgesetze nicht zurechtfinden. Ein Sozialreferent in der Pfarre könnte älteren Leuten eine große Sorge abnehmen und eine ganz intensive Verbindung mit der Pfarre herstellen.

Altentage

Altentage werden vielfach von der politischen Gemeinde zusammen mit der Kirchengemeinde veranstaltet. Sie sollen die jüngeren Menschen intensiv daran erinnern, daß ältere Menschen vorhanden sind, daß sie sich Verdienst erworben haben, daß sie im Alter berechtigte Wünsche und Rechte haben. Wenn Altentage bloß ein Alibi sind, dann nützen sie wenig. Sie dürfen nicht bewirken, daß sich Jüngere sagen: Nun ist die Sorge für die Alten wieder für ein Jahr vorüber. Eine Gefahr von Altentagen sehe ich darin, daß sie nichts als Betreuung, Betulichkeit, Bemitleidung sind.

Telefonkette

Der Besitz eines Telefons gibt besonders gebrechlichen älteren Leuten das Gefühl von Sicherheit. Im Notfall kann jemand zu Hilfe gerufen werden. Das Telefon gibt Möglichkeit, sich mit anderen Menschen in Verbindung zu setzen für ein Gespräch und eine kurze Unterhaltung.
Telefonketten gab es zuerst in Schweden, dann in Kanada und in der Schweiz usw. Etwa 6 Personen schließen sich zusammen zu einer Kette und verpflichten sich, nach

einem festgelegten Zeitplan in bestimmter Reihenfolge anzurufen: A ruft B, B ruft C, C ruft D, D ruft F usw. Meldet sich ein Teilnehmer nicht, dann kann bei ihm nachgesehen werden. Jede Kette braucht einen Kapitän. In Österreich funktionieren einige Ketten recht gut.

Das Altenheim

Für ältere Menschen, die sich nicht mehr selbst versorgen können und keine Angehörigen haben, die dies tun, ist das Altenheim eine sehr notwendige Hilfe. Über das Altenheim müßte eine eigene Abhandlung geschrieben werden. Eines aber soll gesagt werden: Die Gemeinde soll sich hüten, älteren Leuten eine gewisse Angst vor einem Altenheim einzuimpfen. In vielen Altenheimen fühlen sich die Bewohner der Heime sehr wohl. Eine Angst vor dem Altenheim könnte vor allem dann schaden, wenn für einen älteren Menschen der Aufenthalt im Altenheim notwendig wird.

Kirche – Anwalt der Senioren

Es gibt in Österreich etwa 1,700.000 Menschen über 60 Jahre. Das sind alles Bürger mit Stimmrecht. Dennoch muß man sagen, daß die Senioren politisch entmachtet sind. In den gesetzgebenden Körperschaften befinden sich keine Senioren. Nur einigen Auserwählten wird die Mitgliedschaft in einem Landtag oder im Parlament genehmigt. Dieser Zustand scheint ungerecht zu sein. Jede Gruppe der österreichischen Bürger – Arbeiter, Bauern, Beamte, die 30- bis 60jährigen – haben im Parlament ihre Vertreter. Warum gerade die Senioren nicht? Es ist scheinbar doch noch immer die Meinung vertreten, daß Menschen über 65 nicht mehr klug genug sind, im Parlament ihre Gruppe zu vertreten. Die Seniorenbünde und -verbände, die Rentnerklubs sind politisch bedeutungslos. Ihre Mitglieder werden betreut: Parteileute kommen zu Weihnachten, zahlen eventuell ein Kipferl und einen Kaffee, wiederholen solche Besuche vor der Wahl und degradieren damit alle Senioren zum Stimmvieh.

Die Kirche müßte in der Gesellschaft, in der Politik Anwalt der Senioren sein. Wir brauchen eine neue Einstellung der Gesellschaft zu den Senioren, eine neue Seniorenpolitik. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Senioren im Parlament Senioren vertreten könnten. Wenn ein Adenauer im hohen Alter deutscher Bundeskanzler sein konnte, dann muß eine Vertretung von Senioren durch Senioren im Parlament möglich sein.

Wenn Altern unter dem Aspekt der Persönlichkeitsverwirklichung, der Integration, der Sinnfindung gesehen wird, so kann es als der wichtigste Prozeß im menschlichen Dasein angesehen werden und das Alter als der wichtigste Abschnitt im menschlichen Leben. Das Alter bietet in der Tat die Möglichkeit, aus dem Vertrauen in die eigene Existenz, dem Vertrauen des Menschen, der Welt, Weisheit, Güte, Gelassenheit, Heiterkeit, Integrität zu gewinnen und zu einem geschlossenen In-sich-Ruhen zu gelangen. Das Alter vermag damit die Würde zu gewinnen, die alle Dinge kennzeichnet, die in sich geschlossen sind[12].

---

[12] *H. Petzold / E. Bubolz*, Bildungsarbeit mit alten Menschen, Klett, Stuttgart 1976, 15.

Literatur

Hungs Franz-Josef, Altenbildung – Altenpastoral. (96.) Kösel, München 1978.
Schmauch Jochen (Hg.) Handbuch kirchlicher Altenarbeit. (256.) Grünewald, Mainz 1978.
Tournier Paul, Die Chance des Alters. Herder, Freiburg 1978.

RUDOLF WEILER

Die gleitende Arbeitswoche

Vom Standpunkt der Sozialethik und der Moraltheologie heute

Die Arbeitszeit in der Industriegesellschaft

Im Vordergrund aller Humanisierungsbestrebungen der Arbeitswelt heute steht die Frage nach der Art der Arbeitsleistung und ihrer Organisation in der gegebenen Arbeitszeit. Dies gilt ebenso in der Phase der derzeitigen gesellschaftlichen Entwicklung, wo die Zahl der Arbeitnehmer in den Dienstleistungsbereichen ständig zunimmt gegenüber dem Rückgang an Beschäftigten in der primären und sekundären Produktion. Die Einführung des Fließbandes in der industriellen Fertigung ist zu einem Muster- und Standardproblem geworden; auch die Frage, ob man dieses nicht wieder abschaffen könne. (Eine gewisse Monotonie als Arbeitsleid scheint wohl nie abschaffbar.) Dazu kommen die organisatorischen Zwänge der weitverzweigten Arbeitsteilung der Industriegesellschaft, die ein bestimmtes festes Quantum Zeit (auch für die Leistungsbemessung) in starrer Festlegung verlangen und den Menschen in ein vorher fixiertes Gerüst der Zeitverteilung einbinden, ohne unmittelbare Rücksicht auf die anfallende Arbeit. Auch die Dauer der Arbeitszeit im Tag, in der Woche und im Lebensablauf wird in unmittelbarer Verbindung mit dem Humanisierungsproblem der Arbeit gesehen. Der Kampf von einst um die Arbeitsruhe am Sonntag ist kaum mehr im Bewußtsein, obwohl es keine 100 Jahre her ist, daß die Sonn- und Feiertagsarbeit für die Arbeitnehmer noch üblich war[1]! Überhaupt hat unsere säkularisierte Industriegesellschaft die Probleme der religiösen Entheiligung des Sonntags durch Berufsarbeit und die entsprechende Abwägung der Nötigung hierzu in geringerem Maße gegenwärtig als noch stärker traditionell christlich geprägte Gesellschaften vor wenigen Jahrzehnten.

Doch dürfte letztere Erscheinung nicht so entscheidend sein dafür, daß die Diskussion über die gl. Aw. (= gleitende Arbeitswoche) in der sozialwirtschaftlichen Literatur

[1] Vgl. *Die Arbeitszeit*, Arbeitszeitregelungen für Arbeitnehmer unter Einfluß der gleitenden Arbeitszeit, Berlin 1973, 126. In Österreich gilt zur Zeit das Gesetz vom 16. Jänner 1895, RGBl. Nr. 21, betreffend die Regelung der Sonn- und Feiertagsruhe im Gewerbebetriebe, in der Fassung der Gesetze RGBl. Nr. 125/1905, StGBl. Nr. 282/1919 sowie der Bundesgesetze BGBl. II Nr. 421/1934, 548/1935, BGBl. Nr. 194/1947 und BGBl. Nr. 156/1958; ferner das Gesetz vom 15. Mai 1919, StGBl. Nr. 282, über die Mindestruhezeit, den Ladenschluß und die Sonntagsruhe in Landesgewerben und anderen Betrieben, i. d. F. BGBl. Nr. 50/1974. Der zur Begutachtung vorliegende neue Entwurf des Bundesministeriums für soziale Verwaltung eines Bundesgesetzes über die wöchentliche Ruhezeit und die Arbeitsruhe an Feiertagen hält am Sonntagsschutz fest: „Dem Arbeitnehmer gebührt wöchentlich eine ununterbrochene Ruhezeit von sechsunddreißig Stunden, in die der Sonntag zu fallen hat." Abweichende Regelungen sind zur Ermöglichung des Schichtwechsels, für eine kurze Zeit (bis 4 Wochen) und in Kampagnebetrieben während der Erntezeit möglich. Dazu kommen Sonderbestimmungen für Arbeitnehmer in Betrieben des öffentlichen Verkehrs, in Krankenanstalten und in Apotheken, wobei während dieser Arbeitszeit dann jedem Arbeitnehmer noch auf Verlangen die zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten nötige Freizeit zu gewähren ist, wenn diese Pflichten nicht außerhalb der Arbeitszeit erfüllt werden können und sofern die Freistellung mit den unabweislichen Erfordernissen des Betriebes vereinbar ist. Generelle Ausnahmen nach diesem Entwurf können durch Verordnung für bestimmte Arbeitnehmergruppen oder für einzelne Betriebsarten getroffen werden, wenn es das öffentliche Interesse infolge besonders schwerwiegender Umstände (Naturkatastrophen, Epidemien u. ä.) erfordert. In Einzelfällen können durch Bewilligung des Bundesministers für soziale Verwaltung Ausnahmen erfolgen auf Antrag des Arbeitgebers nach Anhörung der gesetzlichen Interessenvertretungen für bestimmte Arbeitnehmergruppen eines Betriebes, wenn aufgrund eines neuen Verfahrens diese aus technologischen Gründen erforderlich sind.

heute so gering ist, sondern einfach das Faktum, daß die gl. Aw. faktisch allgemein heute nicht erwogen wird. Hingegen ist in den letzten Jahren die Reform der Arbeitsverhältnisse von den starren täglichen oder wöchentlichen Zeitregelungen weg zur sog. variablen Arbeitszeit viel stärker beachtet worden. Bei variabler Arbeitszeit handelt es sich um den weitgehenden Verzicht auf Vorgaben zur chronologischen Dimension einer kontrahierten Arbeitszeitmenge, in einem bestimmten Zeitraum[2]. Es sei daher einleitend vermerkt, daß eine moraltheologische Aufarbeitung der Aspekte der variablen oder gleitenden Arbeitszeit, die für viele Menschen heute auch im Bereich des Möglichen liegt, vom Standpunkt der Humanisierung der Arbeitswelt aus viel aktueller wäre als die noch immer gestellte Spezialfrage nach der gl. Aw.
Schließlich sei darauf verwiesen, daß die Dauer der Arbeitszeit volkswirtschaftlich in einem Verhältnis steht sowohl zu der Einkommenshöhe der Arbeitnehmer und zur Produktivität der Wirtschaft als Voraussetzung dafür, als auch in einem Verhältnis zur Zahl der Arbeitsplätze gesehen werden muß in einer Zeit, wo in vielen Industriestaaten der Welt heute Arbeitslosigkeit herrscht.
Die starken Arbeitszeitverkürzungen während der Jahre des raschen Wirtschaftswachstums, dessen Ende mit der Erdölkrise 1973 markiert werden kann, die Raffung der wöchentlichen Arbeitszeit auf u. a. 4 Tage der Woche, dadurch die Schaffung verlängerter Wochenenden mit zunehmender Freizeit vor allem von Bevölkerungsschichten mit abhängiger und minder qualifizierter Lohnarbeit, haben zu eigenen neuen Problemen geführt: die Zunahme der Freizeit und ein entsprechender Freizeitkonsum an den langen Wochenenden oder die Aufnahme von Zweit- und Nebenberufen an diesen. Wieder steht damit die Sinnverflachung des Sonntags zur Diskussion.

Die gl. Aw. oder die kontinuierliche Arbeitszeit

Begriff: Unter gl. Aw. ist eine Form der Arbeitszeitregelung zu verstehen für bestimmte Gruppen von Beschäftigten mit über den Sonntag durchlaufender Arbeitsweise, zur Vermeidung technisch nicht vertretbarer Produktionsunterbrechung (oder Dienstleistung). „Gleitend" ist der freie Arbeitstag, der nicht mehr grundsätzlich auf den Sonntag fällt. Voll ausgebildet ist dieses Verfahren des „Gleitens", wenn am Sonntag ohne Einschränkung der Produktion wie an jedem anderen Wochentag gearbeitet wird. Anders ist es bei Dienstleistungen (Gaststätten z. B.), die speziell den Hauptanfall an Arbeit am Sonntag verzeichnen und daher die arbeitsfreien Tage an Wochentagen vorsehen müssen. Für alle diese Fälle gibt es in den mitteleuropäischen Staaten genaue arbeitsrechtliche Regelungen. So sei vermerkt, daß das Arbeitsrecht der BRD ununterbrochene Arbeit werktags und sonntags nur aus zwei Gründen zuläßt:
1. aus technisch zwingenden Gründen wie im Falle von Produktionsbetrieben, z. B. Öfen und Förderbändern, oder bei chemischen und sonstigen Prozessen, die z. B. gleichmäßige Temperaturen verlangen.
2. Wenn es Interessen und Bedürfnisse der Allgemeinheit (Gas, Wasser, Strom, Verkehrswesen) verlangen.
Rein wirtschaftliche Interessen aber reichen nach dem Gesetzgeber dafür nicht aus[3].

Die Zahl der von Gleitsystemen der Arbeitszeitordnung Betroffenen
Eigene Angaben speziell für die gl. Aw. sind nicht bekannt. Es gibt in letzter Zeit auch Versuche mit neuen Gleitsystemen zum Unterschied von der gl. Aw., nämlich die 8-Tage-Woche und das Modell Doppelwoche, d. i. ein 15-Tage-Rhythmus.
Aus einer Angabe für die BRD lassen sich jedoch gewisse Schlüsse ziehen: Für hoch-

[2] Vgl. *Teriet*, Neue Strukturen der gleitenden Arbeitsverteilung, Göttingen 1976, 14.
[3] Vgl. *Die Arbeitszeit*, a. a. O., 65.

gerechnet 22,7 Millionen abhängig Erwerbstätige werden 4 Prozent ausgewiesen, deren wöchentliche Arbeitszeit erst Sonntag endet. Regelmäßig 3 Stunden und mehr am Sonntag arbeiteten: 1,457.000, davon sind 323.000 Frauen; gelegentlich: 1,008.000, davon 193.000 Frauen.
Eine Freizeiterhebung der Kammer für Arbeiter und Angestellte für Wien (1978, nicht publiziertes Manuskript, 12–15) gibt auch Aufschluß über die Häufigkeit der Sonn- und Feiertagsarbeit im Raum Wien:

„Insgesamt macht rund ein Fünftel der Befragten ab und zu an Feiertagen oder freien Wochenenden berufliche Mehrarbeit. Allerdings ist dies normalerweise nur bei 4 % mehr als dreimal im Monat der Fall. Der (bereinigte) Durchschnitt liegt bei ca. zweimal monatlich. Unter den männlichen Arbeitnehmern ist Sonn- und Feiertagsarbeit merklich stärker als unter den weiblichen anzutreffen, und zwar sowohl was Verbreitung als auch was Intensität anbelangt. Hingegen ergeben sich zwischen Arbeitern und Angestellten, aber auch nach dem Alter so gut wie keine Unterschiede. Am geringsten — auch hinsichtlich der Häufigkeit — neigen zu dieser Form beruflicher Mehrleistung die jüngeren Arbeiterinnen (6 %), am stärksten die männlichen Angestellten mittleren Alters (30 %).
Der Anteil derjenigen, die auch an Sonn- und Feiertagen arbeiten, nimmt von den Hilfsarbeitern (4 von 10) zu den niedrig qualifizierten Angestellten (3 von 10) ab und bei den mittleren Angestellten und Beamten (4 von 10) und den höheren Angestellten (die Hälfte) wieder zu. Bei dieser höchst qualifizierten Gruppe wird Sonn- und Feiertagsarbeit auch besonders oft verrichtet: von 12 % mindestens dreimal im Monat; bei den anderen Gruppen hingegen nur von 3 bis 6 %.
Verwitwete und Geschiedene arbeiten an Sonn- und Feiertagen häufiger als ledige und verheiratete Befragte. Die Unterschiede sind jedoch nicht so gravierend, daß man von einer eindeutigen Bestimmung der Sonn- und Feiertagsarbeit durch den Familienstand sprechen könnte.
Bei den Beziehern hoher Einkommen kommt es häufiger vor, daß sie an ihren freien Tagen berufliche Arbeit verrichten. Einerseits ist zu vermuten, daß die Höhe des Einkommens durch die feiertägliche Arbeit mitbestimmt wird, andererseits, daß es sich um hochbezahlte geistige Arbeit (z. B. bei Akademikern) handelt, für die der Befragte auch aus Interesse an seinen freien Tagen Zeit verwendet. So arbeiten von den Personen, die über ein monatliches Netto-Familieneinkommen von S 11.000.— und mehr verfügen, etwa die Hälfte auch an Sonn- und Feiertagen. In den Gruppen bis S 7000.— ist es jedoch nur rund ein Drittel."

Die Begründung der Arbeitsruhe am Sonntag: sozialethischer Ansatz

Beruf(sarbeit) und Muße, damit auch Arbeitszeit und Freizeit, stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. Sie sind beide für die Sinnerfüllung menschlichen Lebens bedeutsam. Wie der Mensch nun in seinem Lebensverlauf einen Rhythmus in kürzeren und längeren zeitlichen Einheiten hat, ist auch der Wechsel von Arbeits- und Freizeit im Rhythmus für ihn nicht nur unter dem Aspekt der Erholung bedeutsam. Dieser Rhythmus hat gewisse allgemein menschliche Phasen nach Tageszeit, Monaten (und damit in Unterteilung Wochen) und Jahren, die durchaus also von eminenter sozialer Bedeutung sind: alle Menschen rechnen in nicht nur rein aus Konvention vereinbarten Zeiträumen. Es steht dahinter so etwas wie eine Wirkweise der menschlichen Natur, die nicht einfachhin manipuliert werden kann. Einer der wichtigsten zeitlichen Lebensrhythmen in sozialer Abstimmung ist daher auch die Woche und die Festlegung einer gesellschaftlich üblichen und geschützten, allen gemeinsamen Zeit der Muße, im Ergebnis unserer Kulturentwicklung eben der Sonntag. Unabhängig davon ist es, wie die „ideologische" Begründung gegeben wird, ob die Mußezeit einfach als faktisches Kulturerbe angenommen wird oder aber aus dem tieferen transzendenten Wesen des Menschen gefolgert wird. Der Sonntag bestimmt den notwendigen Rhythmus des Wechsels von Arbeit und Muße.
Könnte dieser Wechsel individuell auch verschieden geregelt werden, so verlangt die soziale Dimension menschlichen Lebens die soziale Regelung des „freien" Tages. Der Sonntag wird in seiner Bestimmung zu einem Gemeinwohlgut, das entschieden höher liegt als Vorteile einer Entflechtung des Verkehrs z. B. von Wochenenden weg. Alle

solchen Vorteile der Erleichterung von Kommunikation und Beweglichkeit gingen auf Kosten der menschlich-sozialen Grundkommunikation in der Zeit gemeinsamer Muße und auf Grund eben auch eines sozial wirksamen Rhythmus im Zeitablauf. Nicht nur das Individuum hat ein Recht auf seine Mußezeiten, auch die Gemeinschaften haben Recht und Notwendigkeit zum Erleben gemeinsamer Muße und von Arbeit freier Kommunikation.
Dies zeigt sich besonders auch im sinnvollen Erleben von Freizeit, die im Bereich der materiellen Voraussetzungen und Bedingungen von der Ruhe bis zur Festlichkeit des „Rahmens" und bis zu den sozialen Begegnungen des schöpferischen Stimulans bedürfen, soll eben die Freizeit bewältigt werden und nicht zum Vakuum werden und irgendeiner „Auffüllung" zugeführt werden.
Diese sozialethischen Gesichtspunkte hat auch Pius XII. hervorgehoben, wenn er den „natürlichen Sinn" der Freizeit in Beziehung zur Arbeitszeit gesetzt hat[4].

Die Begründung der Arbeitsruhe am Sonntag; moraltheologischer Ansatz

Die Moraltheologie geht vom christlichen Sinn des Sonntags als dem Tag des Herrn aus. Die Arbeitsruhe am Sonntag gewinnt die Bedeutung der Heiligung der Arbeit, wird als „kultische Ruhe"[5] verstanden und symbolisiert den Vorrang des Kultes vor der Arbeit. Sie ist darüber hinaus auch eine Darstellung der eschatologischen Ausrichtung des Sonntags: der Herrentag deutet auf den ewigen achten Tag, an dem Seele und Leib ihre Ruhe finden werden.
Dem Vaticanum II ist der Sonntag als Herrentag der „Ur-Feiertag". Im Vordergrund steht die Zusammenkunft der Christgläubigen, „um das Wort Gottes zu hören" und „an der Eucharistiefeier teilzunehmen". Deshalb soll er auch „ein Tag der Freude und der Muße" sein. Der Sonntag ist „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres"[6]. Darum hält das Konzil auch unbedingt im Falle einer Kalenderreform an der „Siebentagewoche mit dem Sonntag" fest[7].
In der Pastoralkonstitution findet sich im Kapitel über das Wirtschaftsleben zur Arbeit der Hinweis auf die — nicht ausdrücklich auch den Sonntag eigens hervorhebenden — Zeiten der Ruhe und der Muße. Ihre Dauer müsse ausreichen für das Leben der Arbeiter „mit ihren Familien, für ihr kulturelles, gesellschaftliches und religiöses Leben"[8]. Hier sind für die (auch sonntägliche) Arbeitsruhe die Argumente des Freiseins für das religiöse Leben und den Kult auf einer Ebene gesehen mit einer Reihe anderer Rechte und Notwendigkeiten für den arbeitenden Menschen sowohl personaler als auch gesellschaftlicher Natur.

Freilich wird die Arbeitsruhe am Sonntag für den Christen auch mit eine Voraussetzung sein, in kirchlicher Gemeinschaft und in der liturgischen Gemeinde versammelt, den Herrentag zu feiern. Dennoch, „die sehr unterschiedlichen Elemente des Kultes und der Arbeitsruhe dürfen nicht gleichrangig gestellt werden. Der Sonntag bestand lange ohne Arbeitsruhe"[9]. Die Auslegung des Sonntagsgebots durch die Kirche heute geht vom starren Gesetzes-Rigorismus und Zwang, im allgemeinen, und bei der Arbeitsruhe im besonderen, weg zu einem bewußten Feiern, so daß manchmal bereits in der theol. Argumentation die Gefahr einer Unverbindlichkeit gesehen werden könnte und einer situations-ethischen Willkür des einzelnen dem Gebot gegenüber. Dabei wird die Bedeutung des historischen Werdens der Sonntagsruhe aus dem religiös-kultischen

---

[4] Vgl. *Utz-Gronner*, Soziale Summe Pius' XII., Bd. II, Nr. 3247.
[5] Vgl. *B. Häring*, Das Gesetz Christi Bd. 2, München-Freiburg/B. 1966, 283 — 324.
[6] Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium", Nr. 106.
[7] Ebd., im Anhang.
[8] Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 67.
[9] *H. Oster*, in: Sacramentum Mundi IV, 588.

christlichen Denken auch für die rein menschliche soziale Errungenschaft des arbeitsfreien Sonntags in der Industriegesellschaft zu wenig beachtet. Die Gewerkschaften z. B. und eben die arbeitenden Menschen sind heute, auch aus nicht-religiösen Motiven, die nächsten Verbündeten für die kirchlichen Interessen der sonntäglichen Arbeitsruhe[10].

J. Rief[11] sieht den theol. Sinn des Sonntags mit der Arbeitsruhe nicht zwingend verbunden, die er als soziale Institution bezeichnet. Er deutet aber das Zusammenspiel der religiösen Sinnebene mit den sozialethischen Motiven für die Sonntagsruhe an, so daß gerade in einer säkularistischen Welt dieser Teil des Sonntagsgebots auch die natürliche Einsicht für sich haben kann. Andererseits wird das sozialwirtschaftliche Argument, in Abwägung mit personalen und sozialen Interessen, für Ausnahmen von der Arbeitsruhe am Sonntag sehr wesentlich auch für die religiöse Beurteilung heranzuziehen sein. Damit ist die, von Rief zurückgedrängte, moraltheol. Kasuistik um das Verbot „knechtlicher" Arbeit am Sonntag auf ein mehr grundsätzliches Denken bezogen.

Die Diskussion um die gl. Aw. Ende der fünfziger Jahre in der BRD

Daß es in gewissen Wirtschaftsbranchen Arbeiten gibt, die durchgehend zu leisten sind, ist nie bestritten worden, z. B. bei Hochöfen und Kokereien. In den fünfziger Jahren wurde aber zuerst für Hüttenwerke in Westdeutschland die Aufhebung des gesetzlichen sonntäglichen Arbeitsverbotes verfügt und in diesen Werken die gl. Aw. eingeführt. Diese neue Arbeitszeitregelung sollte 1956/57 auf den gesamten Bereich der deutschen Stahlindustrie ausgedehnt werden, zunächst 25.000 und schließlich 140.000 Arbeiter erfassen nach Absprache zwischen den Unternehmern und der IG Metall. Die Erzbischöfe von Köln und Paderborn und die Bischöfe von Münster und Aachen traten aber scharf dagegen auf und baten die staatlichen Stellen, jede Ausnahmegenehmigung zu verweigern[12]. Tatsächlich wurde dann die Ausnahmegenehmigung für 16 Hüttenwerke in Nordrhein-Westfalen erteilt, wodurch unmittelbar 17.000 Arbeiter betroffen wurden. Die Kirche sah darin ein Abgehen von der bisherigen Linie, Sonntagsarbeit nur zu genehmigen, wenn dies durch das Allgemeinwohl bedingt und schlechterdings notwendig wäre.

Die sittlich gerechtfertigten Ausnahmen vom Gebot der Sonntagsruhe hatte damals Joseph Höffner zusammengestellt in einem Artikel „Tag des Herrn und gleitende Arbeitswoche"[13]. Mit der Ausnahmeregelung im Sinne der gl. Aw. würde aber Argumenten rein zugunsten wirtschaftlicher Rentabilität der Betriebe eines Industriezweiges und der Verkürzung der Arbeitszeit der Arbeitnehmer gefolgt und der Vorrang des Sonntags als Tag der Arbeitsruhe vor den anderen Wochentagen einfach aufgegeben. Die Kompetenz der unmittelbar Beteiligten dazu, der Unternehmer- und Arbeitnehmervertreter und der staatlichen Aufsichtsbehörde, wurde von Kardinal Frings damals aus gesamtgesellschaftlichen Gründen bestritten[14]: „Wird doch der Sonntag als gesellschaftliche Einrichtung und in seiner Sonderstellung unter den übrigen Tagen der Woche durch die Neuregelung für die betroffenen Arbeiter de jure und de facto abgeschafft." Das heißt: Was bisher eine, vielleicht nicht genügend ernst bekämpfte

---

[10] In die Nähe einer solchen unverbindlichen Sicht des Sonntagsgebotes, ohne Verweis auch auf die Umstände in der Arbeitswelt, kommt *H. Müller*, Das Sonntagsgebot — Anachronismus oder heilsamer Appell? in: ThPQ 122 (1974), 150 — 163.

[11] Sonntag und knechtliche Arbeit, in: ThPQ 113 (1965), 338 — 347.

[12] Die Ereignisse mit allen Argumenten für und wider sind in der HerKorr beschrieben, XI. Jg. 1956/57, 236 — 241 und 346 — 348.

[13] TThZ 65 (1956), Nr. 5, 257 — 265.

[14] Schreiben vom 13. März 1957, zit. HerKorr XI. Jg. 348.

Ausnahme war, wird durch den Tarifvertrag zweier mächtiger gesellschaftlicher Organe zum Gesetz erhoben.
Kardinal Frings hat nochmals auf eine weitere Konsequenz hingewiesen: „Da die Sonntagsruhe allen Industriezweigen wirtschaftliche Einbußen auferlegt, konnte von keiner Stelle uns bisher die Besorgnis abgenommen werden, daß es unmöglich sein wird, die Ausweitung der von Ihnen geplanten Maßnahmen zu verhindern, wenn ein Industriezweig sich davon gänzlich frei machen kann, zumal andere dann sich auf den Gleichheitsgrundsatz des Grundgesetzes berufen werden." Mit der Einführung der gl. Aw. an irgendeiner Stelle der Wirtschaft, wenn sie nicht durch evidente technische Notwendigkeiten oder eine evidente Rücksicht auf das öffentliche Wohl begründet ist, fällt nach Kard. Frings eben eine Grundsatzentscheidung, vollzieht sich der „Dammbruch", dessen Katastrophe in dem Gefälle besteht, das er erzeugt.
Die Argumente der Bischöfe und christlichen Autoren damals waren nicht rein religiöser Natur. Es fehlte nicht der Hinweis auf die mit dem gemeinsamen freien Tag am Sonntag gegebenen Möglichkeiten der Kommunikation zwischen den Menschen in Familie und Gesellschaft. H. Schöllgen sah gegenüber der gl. Aw. nicht allein eine Rückzugslinie des 3. Gebotes[15]. Auch der soziale Gehalt der sonntäglichen Arbeitsruhe für die Arbeiterschaft als Errungenschaft der Sozialreform wurde hervorgehoben[16]. Den Problemen von der Sozialpastoral her ging A. Geck nach[17].
Hier zeigte sich allerdings auch die (damals) starke Position des deutschen Katholizismus, der sich als eine nur schwer zu umgehende Autorität in der Frage der Sonntagsheiligung erwiesen hatte und sicher zur Eindämmung des Experiments doch einiges erreicht hatte. Hingegen ging man z. B. in Italien, in der Erzdiözese Camerino, wenig später, 1963, einen anderen Weg: hier wurde die Fakultät erteilt, daß zur Erfüllung der Sonntagspflicht auch ein Wochentag bestimmt werden könne[18]! Die Hinweise auf die im Ausland oft mildere Haltung der kirchlichen Stellen machte den deutschen Bischöfen in ihrem Kampf um die Sonntagsruhe auch zu schaffen.

Die heutige Entwicklung und Verbreitung der kontinuierlichen Arbeitszeit in der entwickelten Industriegesellschaft wie der BRD und Österreich

Es kann vorweg die These formuliert werden, daß die kontinuierliche Arbeitszeit ein auf wenige Betriebe weniger Branchen beschränkter Ausnahmefall geblieben ist. Bei den in Österreich seit 10 Jahren laufenden Bemühungen um eine Neufassung der arbeitsrechtlichen Regelung der Sonn- und Feiertage, die nun in eine Endphase (Begutachtung) eingetreten ist, hat sich der Trend verstärkt, den Katalog der Ausnahmen zu restringieren. Am Grundsatz der Ausnahmestellung des Sonntags ist also keineswegs gerüttelt worden, obwohl die religiösen Motive sicher nicht mehr so aktuelles Gewicht haben. Ja, die Zeit von Samstag 13 Uhr an soll bereits in die Sonntagsruhe voll einbezogen werden. Die Arbeitervertretungen sehen ihr Anliegen vielmehr gegen den Widerstand unternehmerischer Kreise in einer stärkeren Anpassung der Arbeitszeit an die sozialen und individuellen Bedürfnisse der Arbeitnehmer, z. B. besonders die Rücksicht auf die Familie und ihren Rhythmus im Verhältnis zu den optimalen betrieblichen Zeitrhythmen. Die wirtschaftlichen Erfordernisse werden keineswegs als dominierend zur Kenntnis genommen, wenn auch die derzeitige wirtschaftliche Rezession der Sozialpolitik Grenzen auferlegt. Eine sehr repräsentative Zählung der

---

[15] Die gl. Aw., Kultursoziologische Erwägungen zum Sinn des Sonntags; in: Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961, 250 — 256.
[16] Vgl. J. Paulus, Fragen um die gl. Aw., in: Priester und Arbeiter, 7. Jg. (1957), 85 — 98.
[17] Arbeitszeitentwicklung und Seelsorge (II. Teil), in: Kölner Pastoralblatt, 9. Jg. (1957), 135 — 140.
[18] Vgl. *K. H. Peschke*, Der wandernde Sonntag, in: ThPQ 113 (1965), 168 f.

bestehenden Sonntagsarbeit in Österreich, die 1978 im Mikrozensus durchgeführt wurde und die erst 1979 ausgewertet vorliegen wird, hat die Frage nach der gl. Aw. gar nicht gestellt, da sie in Österreich nicht auftritt.
Selbst in neuen Branchen, wo die Arbeitszeit rund um die Uhr gehen muß aus massiven Rentabilitäts- und Zeitgründen, wie bei den Operators an den Computern, z. B. der Geldinstitute, gibt es für die notwendige Sonntagsarbeit Sonderregelungen bei der Einteilung zur Sonntagsschicht. Im Baugewerbe hat sich, auf entfernten Baustellen vor allem, die „verschobene Arbeitswoche" oder Dekadenarbeit eingebürgert, wo auf neun Arbeitstage (Montag bis Samstag und folgend Montag bis Mittwoch), die wieder den Sonntag prinzipiell als arbeitsfrei geben, vier freie Tage einschließlich des Sonntags folgen. An dem einen freien Sonntag in der „Dekade" freilich hat sich oft Überstundenarbeit eingebürgert. Die Regelung steht aber im Interesse der Bauarbeiter, die in der Regel „Wochenpendler" sind, um ihnen eine längere geschlossene Freizeit zu sichern.

Es zeigt sich, daß die Arbeitszeitregelung in einem Kompromiß zwischen Erfordernissen der wirtschaftlichen Rentabilität der Betriebe und den Interessen der Beschäftigten erfolgt. Diese Interessen gehen zunächst in Richtung von mehr zusammenhängender Freizeit, halten aber am Vorrang gemeinsamer Freizeit in der gesellschaftlichen Verbundenheit fest, also auch am Vorrang des Sonntags. Die inhaltliche Füllung dieser Freizeit mit der Hinwendung zur Familie, zur Erholung, zur Bildung, zu Fest, Feier und Kult ist eine andere Seite, die nicht in die Komponente der Arbeitszeitregelung fällt.
Schon 1960 hat H. J. Wallraff formuliert: „Offensichtlich ist der Sonntag robust und strapazierfähig. Wie die Familie und andere Basis-Institutionen verträgt er ein gerütteltes Maß an Belastungen". Er hat aber auch die gesellschaftliche und christliche Verantwortung um das Gut des Sonntags nicht vergessen: „Trotzdem muß er immer wieder auch von außen, durch Rechtsakte geschützt und gefördert werden. Sonst überwuchern ihn die materiellen Interessen zu stark"[19].

Wenn man daher auch nicht zuerst durch „äußeren Zwang, durch Gesetze" die Sonntagsheiligung sichern kann[20], so wird doch einer optimalen Sonntagsheiligung im sozialethischen und religiösen Sinn die gesetzliche Regelung eine Hilfestellung bedeuten. Die entsprechenden Mahnungen zu einer auch religiös verbindlich formulierten Heiligung des Sonntags durch Arbeitsruhe sind dann aber die gesellschaftlich wirksame Norm zur Orientierung der Sozialpartner (Tarifpartner) und der öffentlichen Hand (Gesetzgeber und Verwaltung). Wenn ein „triumphalistisches" Auftreten der Kirche mit „Gesetzen" und folgender Gesetzeskasuistik auch nicht mehr gefragt ist, die Erhaltung der Sonntagsruhe, in einer christlichen Gesellschaft historisch gewachsen, ist ein Wert, für den sich einzusetzen ein Dienst am Menschen in der Industriegesellschaft ist, der manchmal auch Mut und Zähigkeit verlangt, auch den Mut, eine Gewissensnorm gesellschaftlich wirksam zu formulieren und zu verkünden. Wie das Beispiel der gl. Aw. zeigte, hat es einen Wert und sind langfristig die religiösen Interessen durchaus den allgemein menschlichen konform. Die Kirche soll sich an die Entwicklung der Probleme der Arbeitszeitregelung anpassen, aber ihren wesentlichen Standpunkt nicht aufgeben und in die Diskussion immer neu einbringen.

---

[19] Fortentwicklung der Sonntagsruhe, in: NO 14 (1960), (40 — 49), 48.
[20] So *H. Fischer*, Um den Sonntag in der Industrie, in NO 14 (1960), (29 — 40), 36.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Enzyklika „Redemptor hominis"

Papst Johannes Paul II. ist mit einigen bedeutenden Enuntiationen, die in rascher Folge erschienen, an die Öffentlichkeit getreten.

Das erste Dokument, gleichsam seine Regierungserklärung, ist die Enzyklika „Redemptor hominis": Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte, lauten die Anfangsworte des Rundschreibens, das programmatisch und zugleich auch sehr persönlich gehalten, an die Katholiken, aber auch an alle anderen Christen und überhaupt an alle Menschen guten Willens gerichtet ist. Es definiert ein theologisch, ja christologisch begründetes Menschenbild, von dem der Papst seine Kritik am Zeitgeist und an der Gesellschaft der Gegenwart ableitet. Der umfangreiche Text ist gegliedert in 22 Abschnitte, die in 4 Hauptkapitel zusammengefaßt sind: Das Erbe; Das Geheimnis der Erlösung; Der erlöste Mensch und seine Situation in der Welt von heute; Die Sendung der Kirche und das Schicksal des Menschen.

Im 1. Abschnitt bekräftigt der neue Papst eines der großen Anliegen seines Pontifikates: die Kollegialität unter den Bischöfen, aber auch die Zusammenarbeit und Mitverantwortung der Priester, Ordensleute und Laien im Bereich der Diözesansynoden oder der Pastoralräte. Zu seinen Anliegen gehört es ebenso, weitere Fortschritte auf dem Weg der Einheit aller Christen zu erzielen: „Wir müssen uns um die Einheit bemühen, ohne uns durch die Schwierigkeiten entmutigen zu lassen, die uns begegnen oder sich längs des Weges anhäufen können... Selbstverständlich verlangt diese neue Etappe im Leben der Kirche von uns einen sehr überzeugten, tiefen und verantwortungsbewußten Glauben. Die echte ökumenische Arbeit besagt Öffnung, Annäherung, Bereitschaft zum Dialog, gemeinsame Suche nach der Wahrheit im vollen biblischen und christlichen Sinn."

Im Hauptteil des Rundschreibens betont der Papst, man müsse sich fragen, ob die derzeitige Entwicklung der Welt tatsächlich im Interesse des Wohles der Menschen liege und ob sie das Leben auf dieser Erde wirklich menschlicher und menschenwürdiger mache. Der Maßstab der Beurteilung ist der Vorrang der Ethik vor der Technik, der Primat der Person über die Dinge, die Überordnung des Geistes über die Materie. Dazu warnt der Papst vor einer Selbstzerstörung der Menschheit. Während ein Teil der Menschheit im Überfluß lebe, leide ein anderer Hunger und Not, ja viele Menschen gingen an Hunger und Unterernährung zugrunde. Man könne von einer „gigantischen Vergrößerung des biblischen Gleichnisses vom reichen Prasser und vom armen Lazarus" sprechen.

Das Fieber der Inflation und die Plage der Arbeitslosigkeit seien „weitere Symptome dieser schweren moralischen Unordnung auf Weltebene, die darum kühne und schöpferische Entscheidungen nötig macht, wie sie die Würde der menschlichen Person fordert". „Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist nicht unmöglich", stellt der Papst fest; man müsse sich dazu vom Prinzip der Solidarität leiten lassen: „Man wird auf diesem schwierigen Weg der unbedingt notwendigen Veränderung der Strukturen des Wirtschaftslebens nur dann Fortschritte machen, wenn eine wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und der Herzen stattfindet. Die Aufgabe erfordert den entschlossenen Einsatz der Menschen und Völker in Freiheit und Solidarität." Der Mensch allein trage dafür Verantwortung und müsse sich dafür vor dem Jüngsten Gericht verantworten: „Wir alle wissen, daß die Gebiete, in denen auf der Welt Elend und Hunger herrschen, in kurzer Zeit hätten fruchtbar gemacht werden können, wenn die ungeheuren Geldsummen anstatt für Waffen, die dem Krieg und der Zerstörung dienen,

zur Nahrungsmittelproduktion eingesetzt worden wären, die dem Leben dient." Die Kirche verfüge über keine anderen Waffen als nur über die Waffen des Geistes, über Waffen des Wortes und der Liebe, aber sie könne nicht aufhören, im Namen Gottes und im Namen des Menschen dazu aufzufordern: „Tötet nicht! Bringt den Menschen keine Zerstörung und Vernichtung! Denkt an eure Brüder, die Hunger und Elend erleiden! Achtet die Würde und die Freiheit eines jeden Menschen!"
Zu den unverletzlichen Rechten der menschlichen Person zähle berechtigterweise auch das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit, das zwar weithin dem Buchstaben nach, nicht aber dem Geiste nach gewährleistet sei. Man könne nicht eine „Position hinnehmen, nach der nur der Atheismus Bürgerrecht im öffentlichen und sozialen Leben besitzt, während die gläubigen Menschen fast aus Prinzip kaum geduldet oder als Bürger zweiter Klasse behandelt werden oder sogar — was auch schon geschehen ist — der Bürgerrechte völlig beraubt sind." Kraft seines Amtes und im Namen aller Gläubigen richtet Johannes Paul II. zum Abschluß dieses Teiles der Enzyklika einen eindringlichen Appell an die Verantwortlichen der Völker: „Wir fordern von ihnen dringend die Achtung der Rechte der Religion und des Wirkens der Kirche. Wir beanspruchen kein Privileg, sondern die Achtung eines elementaren Rechtes. Die Verwirklichung dieses Rechtes ist eine der grundlegenden Proben für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und jeder Lage."
In dem innerkirchlich ausgerichteten Schlußteil der Enzyklika ruft der Papst alle Mitglieder der Kirche vor allem zur Treue und Verantwortung gegenüber der geoffenbarten christlichen Wahrheit auf. Von den Theologen fordert er enge Zusammenarbeit mit dem Lehramt und betont: „Niemand darf aus Theologie so etwas machen wie eine einfache Sammlung von eigenen persönlichen Auffassungen, sondern jeder muß darauf bedacht sein, in enger Verbindung zu bleiben mit dem Sendungsauftrag, die Wahrheit zu lehren, für die die Kirche verantwortlich ist." Im Zusammenhang mit seinem Appell zur „Treue zur christlichen Berufung" weist der Papst insbesondere auf die Treue der Eheleute, aber auch auf die Treue der Priester zur eigenen Berufung hin. An die Priester ergeht außerdem der Anruf zur Besinnung: „Indem wir das Weihesakrament empfangen, verpflichten wir uns in der lateinischen Kirche bewußt und freiwillig zu einem Leben im Zölibat; deswegen muß jeder von uns mit Hilfe der Gnade Gottes alles, was möglich ist, tun, um für dieses Geschenk dankbar zu sein und dieser für immer übernommenen Bindung treu zu bleiben." Schließlich bekräftigt der Papst die grundlegenden Glaubenswahrheiten über die Sakramente der Eucharistie und der Buße und fordert die gewissenhafte Beobachtung der liturgischen Normen. Das Rundschreiben schließt mit einem Kapitel über Maria, die „Mutter unseres Vertrauens".
Nach den verschiedenen Pressestimmen wurde die Enzyklika allgemein gut, ja freudig zustimmend aufgenommen; unter anderem wurde auch festgestellt, sie sei im wesentlichen ein Originalentwurf, kein Kollektivwerk von vatikanischen Theologen und Fachleuten, sondern ein eigenes, ursprünglich in der polnischen Muttersprache verfaßtes Werk; in diesem zeige der Papst, daß er auch ein Philosoph von Rang ist. (Litterae Encyclicae „Redemptor hominis" vom 4. März 1979: AAS LXII/1979, 257–324.)

Schreiben an die Bischöfe und an die Priester

Den Gründonnerstag, das „Fest der Priester", nahm der Papst zum Anlaß, ein Schreiben an die Bischöfe und eines an die Priester zu richten.
Erneuerung und Kollegialität stehen im Mittelpunkt des kürzeren Schreibens an die Bischöfe: Es müsse der Wunsch aller sein, „daß die eindrucksvolle Erneuerung, die das II. Vatikanische Konzil in unserem Bewußtsein eingeleitet hat, zu einer immer reiferen Ausformung der Kollegialität führt: als Grund unserer Zusammenarbeit (collegialitas effectiva) wie auch als Band herzlicher brüderlicher Gemeinschaft

(collegialitas affectiva), damit der mystische Leib Christi erstarke und die Einheit des ganzen Volkes Gottes sich vertiefe", schreibt eingangs der Papst. Dann geht er auf die Sorge der Bischöfe für die Priester ein: „Einen neuen Ansporn soll auch eure Liebe zu den Priestern erhalten, die euch der Heilige Geist als die engsten Mitarbeiter bei eurem Hirtenamt gegeben und anvertraut hat. Sorgt für sie wie für geliebte Söhne, wie für Brüder und Freunde. Seid wach für all ihre Bedürfnisse. Müht euch besonders um ihr geistliches Wachsen, um ihre Beharrlichkeit in der sakramentalen Gnade des Priestertums. Weil sie ihre priesterlichen Versprechen und vor allem die Verpflichtung zum Zölibat in eure Hände ablegen — und diese jedes Jahr erneuern —, darum tut alles, was in eurer Macht steht, daß sie diesem Versprechen treu bleiben; so fordert es ja die heilige Tradition der Kirche, die aus dem Geist des Evangeliums entstanden ist.." Diese Sorge für die Priester solle sich auch auf die kirchlichen Seminare erstrecken.

„Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Priester": Dieses Wort stellt Johannes Paul II. an die Spitze seines Briefes an die Priester der kath. Kirche. Er betont zunächst die Einheit der Priesterschaft, des Presbyteriums, mit dem Bischof und würdigt dabei auch die Rolle und Aufgabe der Priesterräte. „Das Priestertum, an dem wir durch das Weihesakrament teilhaben und das für immer durch ein besonderes Zeichen Gottes, den ‚Charakter', unserer Seele eingeprägt worden ist, bleibt immer ausdrücklich auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen, d. h. aller Getauften, hingeordnet und unterscheidet sich gleichzeitig von diesem dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach ... Unser sakramentales Priestertum ist also zugleich ein hierarchisches Priestertum und ein Priestertum des Dienstes."

Der Priester ist ein Geschenk Christi für die Gemeinschaft und steht als Seelsorger im Dienst des Guten Hirten, betont der Papst weiter; dabei erinnert er an ein Wort Gregors d. Gr.: „Die Kunst aller Künste ist die Seelenführung" und fordert die Priester auf, in der Seelsorge wirkliche Künstler zu werden. Als Vorbilder dienen die Heiligen und Seligen der Kirche. „Die Persönlichkeit des Priesters muß für die anderen ein klares Zeichen und ein deutliches Zeugnis sein; das ist die erste Vorbedingung für unseren seelsorglichen Dienst. Die Menschen, aus denen wir genommen und für die wir eingesetzt sind, möchten in uns vor allem dieses Zeichen und Zeugnis sehen, und sie haben ein Anrecht darauf." Das gelte auch dann, wenn manche Menschen forderten, der Priester solle in allem sein wie sie. „Hier braucht es notwendig einen tiefen Glaubenssinn und die Gabe der Unterscheidung. Allzu leicht läßt man sich nämlich vom Anschein leiten und wird Opfer einer grundlegenden Täuschung. Jene, die eine ‚Laisierung' des priesterlichen Lebens fordern und deren verschiedene Ausdrucksformen begrüßen, werden uns ganz gewiß im Stich lassen, wenn wir der Versuchung erliegen. Wir würden dann aufhören, gefragt und populär zu sein ... Gefragt ist letztlich von den Menschen immer nur jener Priester, der sich seines Priestertums im vollen Sinn bewußt ist: der tiefgläubige Priester, der mutig seinen Glauben bekennt, der eifrig betet, mit Überzeugung in der Lehre unterrichtet, der dient und in seinem Leben das Programm der Seligpreisungen verwirklicht, der selbstlos zu lieben weiß und allen nahe ist, besonders denen, die sich am meisten in Not befinden."

In einer Fußnote geht der Papst auch auf die Frage der Kleidung der Priester ein: auch in ihr müsse sich die Einzigartigkeit der priesterlichen Berufung zeigen. Sodann kommt Johannes Paul II. auf den Zölibat zu sprechen: „Das in Frage stehende Problem ist so bedeutend und schwerwiegend, seine Verbindung mit der Sprache des Evangeliums so eng, daß wir in diesem Fall nicht in anderen Kategorien denken können als in jenen, deren sich das Konzil, die Bischofssynode und der große Papst Paul VI. bedient haben." Die Priester dürften sich über die vielen Einwände nicht allzu sehr wundern, die sich nach dem Konzil verschärft hätten, die heute aber wieder schwächer zu werden scheinen. Der Papst zitiert das Wort Jesu: „Wer es fassen kann, der fasse es", und stellt dann nachdrücklich fest: „Die lateinische Kirche wollte und

will weiterhin, daß nach dem Beispiel Christi, unseres Herrn, entsprechend der apostolischen Lehre und der ganzen diesbezüglichen Tradition alle jene, die das Weihesakrament empfangen, diesen Verzicht um des Himmelreiches willen auf sich nehmen. Diese Tradition ist jedoch mit der Achtung vor den verschiedenen Traditionen anderer Kirchen verbunden. Sie stellt eine Besonderheit und ein Erbe der lateinischen katholischen Kirche dar, der diese viel verdankt. Die Kirche ist entschlossen, diese Tradition fortzusetzen trotz aller Schwierigkeiten, denen eine solche Treue vielleicht ausgesetzt ist." Dazu betont der Papst, mit der Hochschätzung des Zölibates sei weder eine Abwertung von Ehe und Familie noch eine manichäische Verachtung des Leibes verbunden; aber keines der Motive, mit denen man zuweilen die Priester davon zu „überzeugen" suche, der Zölibat sei nicht mehr angebracht, entspreche der Wahrheit, die die Kirche verkünde. „Der Zölibat ist so Zeichen einer Freiheit, die sich zum Dienst bereit macht." Die oft vertretene Ansicht, der Zölibat sei eine den Weltpriestern „rein gesetzlich auferlegte Verpflichtung", beruhe auf einem Mißverständnis, wenn sie nicht gar wider besseres Wissen vertreten werde.
Im Zusammenhang mit der Zölibatsfrage geht der Papst dann auch auf den Priestermangel ein: „Was muß die Kirche tun, wenn es anscheinend an Priestern fehlt, wenn in einigen Gegenden der Welt sich dieser Mangel schon besonders schmerzlich bemerkbar macht?" Wenn die Kirche dennoch entschlossen am Zölibat festhalte, dann bekenne sie damit ihren Glauben an ihren Meister, Erlöser und Bräutigam und bezeuge ihm ihr Vertrauen als „Herrn der Ernte" und „Spender der Gnadengaben": „Wir dürfen diesen Glauben und diese Zuversicht nicht unsererseits durch menschliche Bedenken und durch unsere Kleingläubigkeit schwächen." Deshalb müßten die Priester die an alle Gläubigen gerichtete Aufforderung zur Bekehrung als in besonderem Maße an sich gerichtet betrachten; ... Bekehrung aber bedeute, allzeit zu beten. „Das Gebet ist in einem bestimmten Sinn erste und letzte Vorbedingung der Bekehrung, des geistlichen Fortschritts und der Heiligkeit. Vielleicht hat man in den letzten Jahren — wenigstens in gewissen Bereichen — über das Priestertum, die Identität des Priesters, den Wert seiner Präsenz in der Welt von heute usw. zu viel diskutiert, dagegen allzu wenig gebetet. Es hat an entsprechendem Schwung gefehlt, um das Priestertum selber durch Gebet zu prägen, ihm wirksame Dynamik aus dem Geist des Evangeliums zu geben und so die Identität des Priesters zu festigen." Auf die in den letzten Jahren in der Weltkirche diskutierte Frage der Priesterweihe von in Familie und Beruf bewährten Männern („viri probati") geht der Papst in seinem Schreiben nicht ein.
Zum Schluß seines Briefes empfiehlt Johannes Paul II. die Priester der Mutter Christi, die in besonderer Weise die Mutter der Priester sei, und spricht den Wunsch aus, daß auch die Priester selber ihr Priestertum in besonderer Weise Maria empfehlen: „Zu unserem Dienst-Priestertum gehört die herrliche und prägende Dimension der Nähe zur Mutter Christi. Bemühen wir uns also, diese Dimension zu leben!"
(Diese zwei Schreiben tragen das Datum vom Palmsonntag, 8. April 1979: AAS LXXI/1979, 389–417.)

Warnung vor einem Buch

„Die Kongregation für die Glaubenslehre hat in Erfüllung ihres Auftrags, die Glaubens- und Sittenlehre in der ganzen Kirche zu fördern und zu schützen, ihrer eigenen Verfahrensordnung gemäß das Buch von P. Jacques Pohier, „Quand je dis Dieu" („Wenn ich Gott sage"), überprüft und darin Äußerungen gefunden, die ganz offensichtlich mit der Offenbarung und mit dem Lehramt der Kirche nicht übereinstimmen.
Vom Ergebnis dieser Untersuchung wurde der Autor durch einen Brief vom 21. April 1978 über seinen Generaloberen bereits in Kenntnis gesetzt. In diesem Brief wurde er eingeladen, öffentlich seine Äußerungen zu korrigieren und seine volle Zustimmung zur Lehre der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Auf wiederholte Anfragen dieser Kongregation hat der Autor zwar geantwortet, beschränkte sich aber auf ungenü-

gende Erklärungen. Außerdem gab er zu den Punkten, auf die er hingewiesen wurde, kein ausdrückliches Bekenntnis zum Glauben der Kirche ab. Daher sieht sich die Kongregation für die Glaubenslehre nun genötigt, folgende Erklärung abzugeben:

1. Aus den offenkundigeren Irrtümern in dem genannten Buche muß man die Leugnung folgender Wahrheiten hervorheben: die Absicht Christi, seinem Leiden Erlösungswert und Opfercharakter zu verleihen; die leibhafte Auferstehung Christi und sein Fortdauern als reales Subjekt nach der Vollendung seiner historischen Existenz; das Fortleben, die Auferstehung und das ewige Leben mit Gott als Berufung des Menschen; das Vorhandensein in der Hl. Schrift von echter Lehraussage, die objektiven Gehalt hat, den der Glaube erkennen und den das Lehramt der Kirche unter dem Beistand des Hl. Geistes authentisch festlegen kann.

2. Mit den genannten Irrtümern verbinden und vermengen sich mehrere andere gefährliche Aussagen, die so zweideutig und von solcher Art sind, daß sie in den Gläubigen Unsicherheit in bezug auf fundamentale Glaubensartikel hervorrufen können, wie die christliche Idee des transzendenten Gottes; die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, wie sie das Konzil von Trient und Paul VI. in seiner Enzyklika „Mysterium fidei" gelehrt haben; die spezifische Rolle des Priesters in der Verwirklichung dieser Realpräsenz; die Ausübung der Unfehlbarkeit in der Kirche. Was die Gottheit Christi betrifft, drückt sich der Autor in einer so ungewohnten Weise aus, daß man nicht beurteilen kann, ob er diese Wahrheit wirklich noch im kath. überlieferten Sinne anerkennt.

Mit dieser Erklärung will die Kongregation für die Glaubenslehre in Sorge um das Wohl der Gläubigen auf die Schwere der hier angezeigten Irrtümer hinweisen sowie auf die Unmöglichkeit, sie etwa nur als Äußerungen zu betrachten, die der freien Diskussion der Theologen überlassen sind. Diese Erklärung wurde in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen und in der Audienz, die Papst Johannes Paul II. dem zuständigen Kardinalpräfekten gewährte, approbiert, und ihre Veröffentlichung wurde angeordnet."
(Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 3. April 1979: AAS LXXI/1979, 446f.)

Neo-Vulgata
Zehn Tage vor dem Abschluß des II. Vat. Konzils, am 29. November 1965, errichtete Papst Paul VI. die Päpstliche Kommission für die Neo-Vulgata; sie erhielt den Auftrag, für die Kirche eine neue lateinische Ausgabe der Hl. Schrift zu erarbeiten, die den wissenschaftlichen Fortschritt berücksichtigen und vor allem als Grundlage der Texte für den liturgischen Gebrauch dienen sollte. Diese Arbeit ist jetzt nach 14 Jahren vollendet. Am 27. April 1979 promulgierte Johannes Paul II. diese offizielle neue lateinische Bibelübersetzung (als editio „typica"). Sie ist damit für die kath. Gesamtkirche als verpflichtend vorgeschrieben. Übersetzungen in die Volkssprachen müssen künftig diese lateinische Übersetzung zur Grundlage haben. Gleichzeitig empfing der Papst die Mitglieder und Konsultoren dieser Päpstlichen Kommission in Audienz; in der Ansprache gedachte er besonders seines „unvergeßlichen Vorgängers" Paul VI., der damals den Auftrag gegeben hatte, sämtliche Texte der Hl. Schrift an Hand der Originaltexte in Hebräisch, Aramäisch, und Griechisch neu ins Lateinische zu übersetzen. Präsident dieser Kommission ist der Bischof von Fulda, Eduard Schick. Er teilte zu diesem Anlaß mit, die Kommission bestehe einstweilen noch weiter, um die neuen Ausgaben und die Nachdrucke zu überprüfen. Mitarbeiter waren 70 Professoren aus der ganzen Welt.

(Apostolische Konstitution „Scripturarum thesaurus" vom 25. April 1979, dem Fest des Evangelisten Markus; „L'Osservatore Romano", Nr. 97, vom 28. April 1979.)

Eingesandte Werke und Schriften

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

ADAM ADOLF, *Das Kirchenjahr mitfeiern.* Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. (272.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 29.80.

BISSIG HANS, *Das Churer Rituale 1503—1927.* Geschichte der Agende-Feier der Sakramente. (Studia Friburgensia NF 56) (LIV u. 540., 31 Abb., 3 farb. Karten), Universitätsverlag, Freiburg/Schw. 1979. Ppb. sfr 75.—.

BÖHMER SIEGMUND, *Heimkehr und neuer Bund.* Studien zu Jeremia 30—31. (Göttinger theol. Arb., hg. v. G. Strecker, Bd. 5) (160.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. lam. DM 22.—.

BRANDMÜLLER WALTER, *Damals geschehen, heute diskutiert.* Der Beitrag der Kirche zum Werden Europas. Die Reformation Martin Luthers in kath. Sicht. Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte. (102.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. DM 9.80.

CONZELMANN HANS / LINDEMANN ANDREAS, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* (UTB 52) (XVI u. 441.) Mohr, Tübingen ^{4}1979. Ppb. DM 22.80.

DÖRGER HANS JOACHIM, *Kirche in der Öffentlichkeit.* Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. (136.) (Urban-TB 644) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 13.—.

DÜRIG WALTER, *Maria — Mutter der Kirche.* Zur Geschichte und Theologie des neuen liturgischen Marientitels. (85.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. lam. DM 4.80.

EGGER WILHELM, *Nachfolge als Weg zum Leben.* Chancen neuerer exegetischer Methoden, dargelegt an Mk 10, 17—31. (Österr. Bibl. Studien, Bd. 1) (319.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1979. Ppb. S 276.—, DM 42.—, sfr 38.40.

EGENTER RICHARD, *Heiligenverehrung — Ballast oder Bedürfnis heutiger Spiritualität.* (52.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. lam. DM 3.80.

FAHLBUSCH ERWIN, *Kirchenkunde der Gegenwart.* (Theologische Wissenschaft, Bd. 9) (288.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 28.—.

FUCHS OTTMAR, *Sprechen in Gegensätzen.* Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. (384.) Kösel, München 1979. Snolin DM 38.—.

GIRARDI GIULIO, *Christen für den Sozialismus — warum?* (155.) (Urban-TB 641) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 14.—.

GÖLLNER R. / GÖRTZ H.-J. / KIENZLER K., *Einladung zum Glauben.* Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens. (240.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.—.

GREELEY ANDREW, *Maria. Über die weibliche Dimension Gottes.* (255.) Styria, Graz 1979. Ppb. S 178.—, DM 24.80.

GUARDINI ROMANO, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik.* Eine theologisch-politische Besinnung. (84.) (Topos-TB 84) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 5.80.

GUNNEWEG ANTONIUS H. J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba.* (Theol. Wissenschaft, hg. v. Joest/Kaiser/Lohse, Bd. 2) (211.) Kohlhammer, Stuttgart ^{3}1979. Kart. lam. DM 20.—

HACKNEY HAROLD / NYE SHERILYN, *Beratungsstrategien — Beratungsziele.* (151.) Reinhardt, München 1979. Kart. lam. DM 22.80.

HIEMER ALFONS, *Der Rosenkranz — das wunderbare Gebet.* (176.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. lam. DM 4.80.

HIEROLD ALFRED E., *Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas.* Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechtes. (MthSt / Kan / Bd. 38) (XXIX u. 195.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. DM 45.—.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* und erläuternde Texte. (334.) Styria, Graz 1979. Ln. S 220.—, DM 29.80.

IMMENKÖTTER HERBERT, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530.* (Corpus Catholicorum, hg. v. E. Iserloh, Bd. 33) (XXVII u. 232.) Aschendorff, Münster/Westf. 1979. Kart. lam. DM 78.—.

KERN WALTER, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* (88.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 9.80.

KERN WALTER, *Jesus — Mitte der Kirche.* Geistliche Essays. (157.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Snolin S 110.—, DM 16.80.

KOGON EUGEN u. a., *Gott nach Auschwitz.* Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. (144.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 14.80.

LOOME THOMAS MICHAEL, *Liberal Catholicism-Reform Catholicism-Modernism.* A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. (Tüb. Theol. Studien,

Bd. 14) (VII u. 452.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 86.—.

MARTIN GERHARD M. u. a., *Biblische Erfahrung im Spiel.* (Sonderheft aus Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 68. Jg. / 1979, 4. Heft) (196.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Kart. DM 10.—.

MEYERS-HERWARTZ, *Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD.* (378.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 29.80.

MOSIS RUDOLF, *Das Buch Ezechiel.* Teil I: Kap. 1, 1—20, 44. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubsczyk 8/1) (270.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kln. DM 23.80.

OBERMANN HEIKO A., *Werden und Wertung der Reformation.* Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. (XXI u. 501.) Mohr, Tübingen ²1979. Ppb. DM 48.—.

PAPST JOHANNES PAUL II., *Die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis".* Komm. v. B. Häring. (140.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 7.80.

RENKER AKWIN, *Die Tora bei Maleachi.* Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tôrā im Alten Testament. (Freib. ThSt, Bd. 112) (269.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 49.—.

RICHTER WOLFGANG, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik.* B. Die Beschreibungsebenen: II. Die Wortfügung. (Münchener Univ.-Schriften, Arb. zu Text u. Sprache im AT, Bd. 10) (92.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. DM 25.—.

SAVRAMIS DEMOSTHENES, *Kriterien des Christlichen.* Analysen eines Soziologen. (142.) Styria, Graz 1979. Kart. lam. S 148.—, DM 19.80.

SCHEIGGERT ALFONS, *Die Kindheit Jesu.* Biblische Bilder. Werkmappe. (Textheft, 8 Farbtafeln, Legeplan) Pfeiffer, München 1978. DM 10.80.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung.* Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie. (Qu. Disp., Bd. 78) (150.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.50.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus.* Eine Rechenschaft. (79.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 9.80.

SCHMÄLZLE UDO FRIEDRICH, *Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche.* Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in deutschen Hirtenbriefen zwischen 1915 und 1975. (Freib. ThSt 113) (XIV u. 466.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 68.—.

SCHNEIDER THEODOR, *Gott ist Gabe.* Meditationen über den Hl. Geist. (109.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 10.80.

SCHNITZLER THEODOR, *Die Heiligen im Jahr des Herrn.* Ihre Feste und Gedenktage. (454.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 36.—.

SCHUHMACHER JOSEPH, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes.* (Freib. ThSt 114) (336.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 58.—.

SCRIPTA THEOLOGICA XI / 1. Revista de la Facultad de Teologia de la Universidad de Navarra (416.) Pamplona 1979.

SIEBEN HERMANN JOSEF, *Die Konzilsidee der alten Kirche.* (Konzilsgeschichte, hg. v. W. Brandmüller, Reihe B: Untersuchungen) (XXV u. 540.) Schöningh, Paderborn 1979. Kln. DM 136.—.

SIRCH BERNHARD, *Mein Marienalbum,* ein Bilderalbum mit den schönsten Mariengebeten. (32 S., 84 Farbbilder); *Mein Jesus-Album.* (48 S., 90 Farbbilder) EOS-V., St. Ottilien 1977/1978. Kart. lam. DM 13.80 / 15.80.

SPORKEN P. / GENNEWEIN C. M., *Mensch sein — Mensch bleiben im Krankenhaus.* (95.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 8.80.

STUDIA WARMINSKIE, Tom. XIV. (874.) Warminskie Wydawnicto Diecezjalne, Olsztyn 1977. Kart. zl 250.—.

THIELICKE HELMUT, *Wer darf sterben?* Grenzfragen der modernen Medizin. (142.) (Herderbücherei, Bd. 710) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 5.90.

TSCHUDY J. F. / RENNER F., *Der hl. Benedikt und das benediktinische Mönchtum.* (288 S., 16 Bildtafeln) EOS-V., St. Ottilien 1979. Ppb. lam. DM 19.80.

WAWRYK MICHAEL, *Evolutionis Ordinis Basiliani St. Josaphat saeculo XVII — XXmo topographico-statistica delineatio.* (Analexta OSBM, Ser. II, Sec. I, Tom. XL) (XXIII u. 217 S., 1 Faltkarte) PP. Basiliani, Rom 1979.

WOJTIYLA KAROL, *Zeichen des Widerspruchs.* Besinnung auf Christus. (237.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 26.—.

ZULEHNER PAUL M., *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung.* Am Beispiel Beichte. (Beiträge zur prakt. Theologie / Erwachsenenbildung) (215.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. lam. DM 29.80.

HERAUSGEBER

ALTANER BERTHOLD / STUIBER ALFRED, *Patrologie.* Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. (XXIII u. 672.) Herder, Freiburg ⁸1978. Ln.

ARETZ J. / MORSEY R. / RAUSCHER A., *Zeitgeschichte in Lebensbildern.* Bd. 3: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. (302 S., 19 Bildtafeln) Grünewald, Mainz 1979. Ln. DM 38.50.

BERGER RUPERT / HOLLERWEGER HANS, *Dies ist die Nacht.* Hilfen zur Feier der Osternacht. (Konkrete Liturgie) (160.) Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 16.80.

BETTSCHEIDER HERIBERT, *Das Problem einer afrikanischen Theologie.* (Veröff. d. Missionspriesterseminares St. Augustin b. Bonn, Bd. 30) (134.) Steyler-V. 1978. Kart.

BISCHÖFLICHES INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob* für gemischte Stimmen. Heft 7: Tod

und Vollendung — Wiederkunft des Herrn — Die Begräbnisfeier. (39.) Heft 8: Vertrauen und Bitte — Kirche — Meßgesänge. (39.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1979. DM 6.50 je Heft, ab 25 Exempl. DM 5.50.

BOCK RUDOLF / DOMANN GERD, *Riskierte Brüderlichkeit.* Orden und Kommunitäten. (228.) Walter, Olten 1979. Kart. lam. DM 29.—, sfr 27.—.

BÖCKLE FRANZ / STEGMANN FRANZ JOSEF, *Kirche und Gesellschaft heute.* (FS f. F. Groner) (297.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 19.80.

FUCHS JOSEF, *Das Gewissen.* Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? (88.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 10.80.

GASSMANN GÜNTHER, *Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530—1980.* Revidierter Text. (70.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Grünewald, Mainz ²1979. Kart. lam. DM 4.80.

GREINACHER N. / METTE N. / MÖHLER W., *Gemeindepraxis.* Analysen und Aufgaben. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche, Nr. 30) (320.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1979. Ppb. DM 36.—.

HÖSLINGER N. / SCHULTES J. L., *Freude am Wort,* Überlegungen zur Bibelpastoral. (Bibel u. Liturgie 1/79, Festnummer f. A. Stöger) (96.) Öst. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg. Kart. S 52.—.

HÖSLINGER NORBERT / MAAS-EWERD THEODOR, *Mit sanfter Zähigkeit.* Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. (Schriften d. Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Bd. 4) (336 S., 16 Abb.) Öst. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg 1979. Ln. S 282.—, DM 42.—, sfr 37.50.

JEDIN HUBERT / REPGEN KONRAD, *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII:* Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. (XX u. 834.) Herder, Freiburg 1979. Ln. DM 198.— (Subskr. DM 182.—).

KAHLEFELD HEINRICH, *Schriftauslegung dient dem Glauben.* (104.) Knecht, Frankfurt/M. Kart. lam. DM 12.80.

KELLER ALBERT, *Fragen an den Glauben.* Ein Sonntagsforum. (165.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. lam. DM 19.80.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Erhöre die Bitten deines Volkes.* Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. I: Die Sonntage im Jahreskreis. (217.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 26.—, sfr 22.50, S 205.40.

MAIER HANS, *Terrorismus.* Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung. (Topos-TB 81) (89.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 6.80.

MÜLLER-KÜPPERS M. / SPECHT F., *„Neue Jugendreligionen".* Vorträge und Berichte einer Fachtagung Hannover 1978. (Beiheft zur „Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie, Nr. 21) (179.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 18.—.

PAWLOWSKY PETER / SCHUSTER ERIKA, *Woran wir leiden.* Beiträge - Texte - Methoden. (176.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. lam. S 240.—, DM 36.—.

PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE FULDA, *Kirche und Bibel.* (FS f. Bischof Eduard Schick) (502.) Schöningh, Paderborn 1979. Ln. DM 58.—.

PRO ORIENTE, *Ökumene - Konzil - Unfehlbarkeit.* (230.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. lam. S 240.—, DM 36.—.

RAHNER K. / MODEHN C. / GÖPFERT M., *Volksreligion — Religion des Volkes.* (198.) (Urban-TB 643) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 16.—.

SCHMITZ HANS JOSEF, *Von heiligen Menschen.* Leben, Texte und Geschichten unserer Namenspatrone. (254 S., viele Abb.) Grünewald, Mainz 1979. Ln. DM 24.80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche.* (119.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 14.80.

SCHOTT, *Die österlichen Tage.* Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern. (108.) Herder, Freiburg 1978; *Sonntage im Jahreskreis.* Für Ferien und Reise. Juni bis September Lj. B. (110.) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 4.—.

VORGRIMLER HERBERT, *Wagnis Theologie.* Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. (FS f. K. Rahner) (624.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 65.—.

WEGER KARL-HEINZ, *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. (Herderbücherei 716) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 12.90.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

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.

Heines Geschäft war nicht die Wissenschaft, sondern Polemik. Ihre literarische Form zwingt zur Vereinfachung, die bei Heine ebenso sprachgewaltig wie einseitig und ungerecht ist. Seine Wirkung auf das gesamte europäische Denken ist kaum zu überschätzen. Schon für ihn ist Religion „geistiges Opium", doch glaubt er feststellen zu können, es sei „der alte Jehova selber, der sich zum Tode bereitet". Marx und Nietzsche haben diese Formulierungen zu welthistorischer Wirksamkeit gebracht — man vergißt darüber häufig, wer ihr Urheber war. Das Thema dieser zwei Preisarbeiten hatte die Erfurter Fakultät anläßlich des 175. Geburtstages des Dichters gestellt.

Eckehard Peters legt den Akzent auf die Darstellung der phil. Auffassungen Heines. Im Mittelpunkt steht die Untersuchung der Ab-

handlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" (1834). Heine verwandelt Hegels Dialektik unter der Hand in einen Dualismus: Spiritualismus und Sensualismus stehen sich schroff und unvermittelt gegenüber. Dahinter steht der Gegensatz von Geist und Materie. Überall in der Geschichte begegnet dieser Dualismus, angefangen bei Platon und Aristoteles. Das Christentum ist (nach Heine) ganz von der Gnosis geprägt. Daher dessen Leib- und Sinnenfeindlichkeit. Im Hinblick darauf zimmert er seinen Gegner zurecht: den römischen Katholizismus. Der Protestantismus findet mehr Gnade in seinen Augen, er wird als Wegbereiter der Aufklärung und damit der Geistesfreiheit angesprochen. M. Luther gar wird „als absoluter Mensch, in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind" gepriesen. Er ist der Vorbote einer möglichen Versöhnung beider Welten.

Eberhard Kirsch setzt sich (ausgehend von der Interpretation einiger Schlüsseltexte) kritisch mit Heines Auffassung auseinander. Die historische Unhaltbarkeit der Identifikation von Christentum und Gnosis wird zur Sprache gebracht. Das Verhältnis beider müßte freilich gründlicher durchleuchtet werden; immerhin hat die Gnosis verhängnisvolle Spuren in der christlichen Sexualethik hinterlassen. Die 2. Frage, die Kirsch anschneidet, ist ein Grundproblem der geistigen Auseinandersetzung von der Aufklärung bis heute: Sind Vernunft und Glaube als sich ausschließender Gegensatz zu begreifen, wie Heine meint? Auch dieses Problem wird von Kirsch nur gestellt, da der Versuch einer Lösung den Rahmen der Arbeit sprengen würde.

Was will Heine an die Stelle des Christentums setzen? Er spricht immer wieder vom irdischen „Glück": „Wir wollen auf Erden glücklich sein, und wollen nicht mehr darben..." Dazu gehört freilich nicht nur die Befriedigung der Sinne, sondern auch eine neue Religion: „Die Freiheit ist eine neue Religion, die Religion unserer Zeit". Das Freiheitspathos Heines scheint uns Nachgeborenen übersteigert, die Geschichte hat die Behauptung nicht eingelöst, Freiheit sei das Zeichen der Zeit.

Man hätte sich allerdings ein Eingehen auf die politische und geistesgeschichtliche Situation Deutschlands zur Zeit Heines gewünscht, die erst die Schärfe seiner Polemik verständlich gemacht und den Horizont seiner Zukunftshoffnung erschlossen hätte. Heine erfährt schmerzlich die Rückständigkeit Deutschlands, gemessen am „großen" und bewunderten Vorbild Frankreich. Er ist immer wieder irritiert durch die Autoritätshörigkeit der Deutschen, doch weiß er auch um den „Charakter der deutschen Dämonen" und fürchtet, daß in Deutschland „ein Stück aufgeführt werden wird, wogegen die Französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte". Es zeigt sich, daß Heine nicht zu Unrecht sein „Sprechamt" als „Prophetenamt" aufgefaßt hat. Man hat den lästigen Rufer im eigenen Lande nicht zur Kenntnis genommen. Es genügte, ihn als Juden zu brandmarken. Wir kennen die Folgen. Es ist erfreulich, daß sich nun auch die Theologie nicht mehr damit begnügt, Schauergeschichten über Heines Tod zu kolportieren, sondern beginnt, sich unbefangen seiner Religionskritik zu stellen.

Linz *Günter Rombold*

HERMS EILERT, *Theologie — eine Erfahrungswissenschaft.* (Theol. Existenz heute, Nr. 199) (100.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 12.80.

Ein abstraktes Buch von einem belesenen und gescheiten Autor. Theologie als Wissenschaft sei in Frage gestellt worden, vor allem deshalb, weil sie keine Orientierungshilfe in der Gesprächspraxis des Berufstheologen biete und es damit diesem schwer mache, seine Identität zu finden. Theologie müsse daher eine „handlungsorientierende" Theorie bieten. Sie müsse innerhalb des heutigen Wissenschaftsverständnisses eine „empirisch-funktionale Theorie" darstellen. Sie müsse abstrakt genug sein, um alle einseitigen Schmalspurlösungen dogmatischer, karitativer und politischer Art zu vermeiden (64). Dazu wird nicht nur ein streiflichtartiges Summarium theol. Meinungen präsentiert, mit denen sich Vf. auseinandersetzt, sondern es wird noch eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion geboten, die alle Register neuerer Theorien durchspielt. Das Kernstück der Diskussion ist dabei das Verhältnis von Begriff und Anschauung (Kant), die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrungserkenntnis und das Problem: Ist Erkenntnis Rezeption oder Konstruktion?

Einiges hätte ich gerne ausführlicher gelesen, wie etwa eine Position vertretbar ist, welche die Alternative: Konstruktion von Erfahrung durch menschliches Handeln oder Konstitution von Erfahrung im Seinsgeschehen selber — vermeiden will. Dennoch halte ich das Büchlein für sehr anregend, weil als Konsequenz des semiotischen Ansatzes das zunehmende Funktionsdefizit heutiger Theologie durch ihre Funktionalität im Humanbereich abgebaut werden könnte. Theologie als Anthropologie (nicht rein spekulativ, sondern empirisch funktional) soll so möglich und notwendig sein: „Möglich ist Theologie als szientifische Theorie aufgrund der experimentellen (wahrnehmenden) und experimentellen (probierenden) Praxis religiöser Kommunikation, auf welche sie sich als ganze bezieht. Notwendig als eine selbständige szientifische Theorie ist Theologie unter der Bedingung, daß die irreduzible Eigenart dieser Erfahrungsbasis aufgrund ihrer Konstitution im Lichte der metaphysischen Kate-

gorien a) der Existenzabhängigkeit („schlechthinnigen Abhängigkeit" oder „Geschöpflichkeit") des Erfahrbaren und b) seiner notwendigen Religiosität (= deutende Auseinandersetzung mit jenem Strukturmoment seiner Existenz) re vera besteht" (79).

Linz *Josef Zulehner*

PÖLTNER GÜNTHER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin.* (214.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 168.—, DM 24.80.

Im Versuch, phil. Rede von Gott zu rechtfertigen, fragt Vf. nach den unausgesprochenen Voraussetzungen der sog. Gottesbeweise bei Thomas. Dieses Nach-denken vollzieht sich im Rahmen einer an Heidegger anknüpfenden Thomas-Interpretation. Als Zentralproblem erscheint dabei die „convenientia" (ursprüngliche Einheit, Fügung) von „anima" und „ens". Diese führt zu einer neuen Sicht der Transzendentalien und schließlich der Schönheit als der ursprünglichen Repräsentation des Ursprungs und als geglückte Einheit von Substanz und Akzidens, wobei die Einheit der verschiedenen Bestimmungen von „Schönheit" bei Thomas stark betont wird. In der transzendentalen Schönheit schließlich offenbart sich das Sein als Gabe und wird damit zu einer Eröffnung des Daseins Gottes.

Die Stärke der Untersuchung liegt im unerbittlichen Nach-Denken thomasischer Gedankengänge, wie es uns aus der Heideggerschule vertraut ist. Tatsächlich liegt ja bei Thomas sehr viel an Gedankenarbeit hinter dem meist sehr kurzen, prägnanten Text. Daß dies in den Bahnen einer Auseinandersetzung mit modernen fundamentalontologischen Gedankengängen geschieht, ist nicht zufällig; finden sich doch bei Thomas genug Texte, die eine Auslegung im Sinne eines sog. „ontologischen" Seinsverständnisses zulassen, da sie — wie auch ihre moderne Interpretation — letztlich auf platonischen Grundlagen stehen.

Die Schwäche dieser Wiener Habilitationsschrift liegt einmal in der Sprache, die nur für den „Eingeweihten", den mit fundamentalontologischen Gedankengängen der Heideggerschule vertrauten Leser, verständlich ist und es auch dem darin Bewanderten ob ihrer Eigenwilligkeit und Dunkelheit schwer macht, diese Thomas-Interpretation nachzuvollziehen. Zum anderen ist die Zitation der Thomasstellen nicht gerade sehr zuverlässig zu nennen. Nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit ist es, den Weg der Wahrheit, Gutheit und Schönheit zu Gott, den Thomas gewiesen hat, neu durchdacht zu haben, wenngleich dies in einer allzu esoterischen Weise geschieht, die dem Verdacht Vorschub leistet, Philosophie verschließe sich wissenschaftlicher Rationalität und führe in eine falsche Mystik.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

STROLZ WALTER (Hg.), *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung.* (250.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 37.50.

Das interdisziplinäre Kolloquium, dessen Referate in diesem Sammelband vereinigt sind, ist von den Veranstaltern als Fortsetzung eines ähnlich gearteten früheren Gesprächs konzipiert worden (vgl. W. Strolz [Hg.]: Religiöse Grunderfahrung — Quellen und Gestalten, Herder, Freiburg 1977, in der ThPQ besprochen 126/1978, 398 f). Auch diesmal wird die Suche nach „religiösen Grunderfahrungen" in der Erwartung unternommen, daß sich in diesen Erfahrungen anthropologische Konstanten spiegeln. Der Mensch „ist und bleibt ein religiöses Wesen kraft seines Geschöpfseins . . . Deshalb . . . ist es . . . notwendig und hilfreich, von religiösen Grunderfahrungen zu sprechen" (8). Innerhalb dieser anthropologischen Konstanten wird diesesmal nach dem Weltbezug des Menschen gefragt. „Das Menschsein tritt uns in seinen mannigfaltigen Bezügen zum Weltganzen, zum Kosmos, gegenüber" (9). Das Ziel der Untersuchung ist, die religiöse Qualität jener Erfahrungen zu klären, die diesen Weltbezug des Menschen zum Inhalt haben.

Zwei Beiträge heben sich von den übrigen Referaten des hier dokumentierten Kolloquiums ab: *Detlev von Uslar* „Die anthropologischen Quellen der Religion" (165—190) und *Karlheinz Müller* „Die kosmische Relevanz des Christusglaubens" (213—248). Einerseits folgen diese beiden Beiträge exakt der Frage, die durch das Rahmenthema gestellt war: der Frage nach religiösen Erfahrungen in ihrer kosmischen Dimension. Andererseits repräsentieren sie mit aufschlußreicher Deutlichkeit zwei unterschiedliche Positionen zum gestellten Thema: den Ansatz bei anthropologischen Konstanten (von Uslar) oder bei dem Proprium einer bestimmten Verkündigung, in diesem Falle der christlichen (Müller). Es wäre für den Leser von Interesse zu erfahren, ob im Gespräch zwischen den Teilnehmern des Kolloquiums die Spannung zwischen diesen beiden methodischen Ansätzen bemerkt worden ist und ob es gelang, die materialreichen, aber nicht immer am Leitthema orientierten Ausführungen der übrigen Referenten in das Spannungsfeld einzuordnen, das durch diese Methodendifferenz eröffnet wurde. (*Jakob J. Petuchowski* „Melchisedek — Urgestalt der Ökumene" [11—34], *Johann Maier* „Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung" [39—91], *Günter Stemberger* „Der Tierkreis in der jüdisch-christlichen Tradition" [101—124], *Franz Joseph van der Grinten* „Religiöse Horizonte moderner Kunst" [129—160], *Heinrich Zoller* „Die Natur als religiöses Erlebnis" [191—211]). Es ist zu bedauern, daß der Leser (hier, wie bei vielen Sammelpublika-

tionen) die einzelnen Beiträge in der Form zu Gesicht bekommt, in der sie (wie es scheint) schon vor Beginn der Gespräche konzipiert oder gar formuliert worden sind. Auf diese Weise erfährt der Leser nicht, ob und wie die einzelnen Teilnehmer auch die Aussagen ihrer Kollegen für beachtenswert gehalten haben und durch sie hinsichtlich ihrer eigenen Fragestellung ein Stück weit vorangebracht worden sind.

Bochum *Richard Schaeffler*

BATTKE MARION, *Das Böse bei Sigmund Freud und C. G. Jung.* (244.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kart. DM 34.80.

Diese phil. Diss. (Tübingen) geht von der („spinozistischen") Grundannahme aus, daß die Wirklichkeit in sich gut ist; dieses „Urvertrauen" erlaubt es dem Menschen, das Übel wahrzunehmen und sich ihm auszusetzen, ohne dabei unterzugehen. Aus der Interpretation der beiden Pioniere der Tiefenpsychologie folgt zusammenfassend, daß im „Malum", dem Leiden, der Schuld, dem Elend des Menschen ein Logos verborgen ist, der sich finden und gestalten läßt; darüber hinaus setzt sich im Entschluß des Menschen, Sinn zu erkennen und zu erfüllen, eine transzendente Kraft durch, die ihn übergreift und die zugleich auch das Übel begründet und umfaßt (234). Diese Thematik in der Überschneidung phil. und fundamentaltheologischer Fragestellungen erweist sich als ewig aktuell, hat aber durch die Erfahrungen der Tiefenpsychologie neue Bodenhaftung gewonnen. Im 1. Teil der Arbeit wird die Theorie S. Freuds textimmanent vorgestellt: Was sagt er über das Böse aus? Dann wird sehr umsichtig der Kontext dieser Aussage herausgearbeitet (geistesgeschichtliche Zusammenhänge, Wertbild, Begründungen, Konsequenzen). Im 2. Teil wird nach dem gleichen Vorgang die Aussage C. G. Jungs über das Böse dargestellt. Im 3. Teil („Ertrag") werden die beiden Konzepte zusammengefaßt, miteinander verglichen und für die grundsätzliche Problematik ausgewertet. Dabei werden zur Verdeutlichung auch andere Entwürfe aus der Geistesgeschichte mit einbezogen.

Die Autorin verfügt über theol., phil. und psychologisches Studium, außerdem über psychotherapeutische Ausbildung und Praxis in der Klinikseelsorge (Zürich). Der akademische Forschungswert ihrer Arbeit ist sehr hoch anzuschlagen. Die Erwartungen des Lesers an den greifbaren praktischen Ertrag müssen jedoch an jener Grenze haltmachen, die sich Freud und Jung methodisch selbst gezogen haben: Es handelt sich zum geringsten Teil um Erkenntnisse im Sinn einer „exakten Wissenschaft", die Symbolsprache verlangt eine mühsame analytische Einübung, und der ideologische Einschlag muß in der Theoriebildung ständig berücksichtigt werden.

Salzburg *Gottfried Griesl*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

GRABNER-HAIDER A. (Hg.), *Praktisches Bibellexikon* (XLVII S. u. 1276 Sp.) Herder, Freiburg ²1977. Kart. DM 28.—.

Neugier, besser vielleicht Wißbegier, packt einen, wenn ein neues Bibel-Lexikon (= BL) erscheint. Hat man doch allerhand Fragen auf Lager, auf die man Antwort möchte, in einer Zeit, da so viele Begriffe und deren Definitionen schwanken und die Verstehenshorizonte verschwimmen. Dieses BL will „praktisch" sein und mit seinen rund 2250 Stichwörtern jedem helfen, die Bibel besser zu verstehen. Dabei kommen evang. wie kath. Theologen zum Zug. Daß dadurch die Dienstleistung des Buches bedeutend gesteigert wird, bemerkt jeder, der es eingehender testet. Freilich, restlose Klärung wird auch dieses ökumenische Bemühen nicht bringen können; denn wir stehen bei so manchen Fragen am dunklen Tor des Mysteriums, wo wir uns mit einer docta ignorantia bescheiden müssen, wie z. B. beim Stichwort „Erbsünde". Dort wird sogleich verwiesen auf „Sünde", „Sündenfall", „Adam", wo man gute Hinweise auf eine engere Begrenzung des Terminus findet, der zum Glück ja gar nicht so in der Bibel steht, sondern auf Augustinus zurückführt und auf dessen unglückliche Übersetzung der zuständigen Stelle in Röm 5, 12. Man kann heutzutage den Gordischen Knoten des Stichwortes „ERBSÜNDE", der in seiner Doppelschlinge schon einen kontradiktorischen Gegensatz enthält, nicht zerhauen, indem man sagt: „Est peccatum et — non peccatum, ergo mysterium." Man muß ehrlich und mutig tiefer schürfen, wie das Lexikon es versucht.

Beim Stichwort „Jungfrauengeburt" wird nicht übergangen, daß schon die LXX den Terminus „'almah" (Jes 7, 14) als παρθένος versteht. Man bedenke, die Übersetzer waren jüdische Gelehrte! Sie „haben damit die Heilsverkündigung des Propheten im Sinne des Wunders einer vaterlosen Geburt interpretiert". Ähnlich hat einst in seinem BL der Nestor der altbiblischen Hermeneutik E. König (331) geschrieben: „'almáh, nach dem Etymon ein mannbares, junges Mädchen, nach dem Sprachgebrauch als unberührt gedacht . . . , so daß παρθένος der LXX nicht wirklich falsch war!" Wenn das BL auf diese erste „Neuinterpretation" in vorchristlicher Zeit (LXX) und dann bei Mt noch deutlicher hingewiesen hätte, wäre das für viele eine Freude gewesen. Wünschenswert wäre es wohl auch, wenn in diesem BL, seiner Zielsetzung entsprechend, soweit wie möglich, Fachausdrücke, besonders fremdsprachige, vermieden werden könnten. Das ist freilich sehr schwierig, ebenso wie wenn man in der Darstellung jeden überlasteten Satzbau in reine, einfache Sätze auflösen sollte, was viele Wissenschafter leider in ihrer Routine verlernt haben. Man müßte die einzelnen Artikel vor Drucklegung mit „interessierten

Laien" aus dem gewöhnlichen Leserkreis durchgehen und sie auf ihre Verständlichkeit testen.
Diese Randbemerkungen möchten der hier gebotenen Gemeinschaftsleistung nicht schaden, sondern im Gegenteil dienen bei der zu erwartenden Neuauflage. Recht dankenswert sind die Beigaben: Schlüssel zum AT, Schlüssel zum NT, Formgeschichtliche, Religionsgeschichtliche, Hermeneutische Erklärungen, Zeittafeln, Literaturauswahl u. ä. Für die Ausstattung, die handliche Form und den strapazfähigen Umschlag gebührt dem Verlag Dank und Anerkennung.

Linz *Max Hollnsteiner*

WOLFF HANS WALTER, *Mit Micha reden.* Prophetie einst und jetzt. (232.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 19.80.
Der Heidelberger Alttestamentler legt hier eine Sammlung von Vorträgen zu Person und Buch des Propheten Micha vor, die er an verschiedenen Orten innerhalb eines Jahres gehalten hat. Ziel des Verf., der auch einen wissenschaftlichen Kommentar zu diesem biblischen Buch vorbereitet, war dabei eine „Erprobung aller Micha-Texte in der Praxis" (9). Das ist Grund genug, sich voll Erwartung an die Lektüre des ansprechend gestalteten Buches zu machen.
Ein 1. T. „Einführung" (15—40) bringt 2 Referate, die der Person des Propheten, seiner Herkunft und Botschaft sowie seiner Zeit gewidmet sind. Knapp und sachlich wird hier informiert und auch der Schlüssel für die Einzelinterpretation geliefert. Das vor allem deshalb, weil W. hier seine Grundthese, daß Micha wahrscheinlich zum Kreis der Dorfältesten von Moreschet gehörte, expliziert. Zugleich liefert W. hier erste Proben seiner besonderen Gabe, Texte in Nachahmung der Stilmittel im Urtext frei zu übertragen.
Der 2. T. (41—144) erklärt die 7 Kap. des Prophetenbüchleins. Ausgegangen wird meist von einer sehr ansprechenden Übersetzung des Textes — sie ist bei Kap 1—3 jeweils dem Referat vorangestellt, bei Kap 4—7 jedoch abschnittsweise dem Referat einverleibt. Danach folgt die Einzelerklärung, die neben Seitenblicken auf Gattung, stilistische Merkmale und geschichtlichen Hintergrund das Hauptaugenmerk auf den Kern der Aussage legt. Begleitet wird diese Auslegung auch ständig von Verweisen auf das NT und von Versuchen, die alten Prophetentexte für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Wenn auch die konkreten Anwendungen für den ortsunkundigen Leser nicht immer gänzlich nachvollziehbar sind, so erhält er doch durch eine Reihe von Anmerkungen ein Mindestmaß an Information zum „Sitz im Leben" des Vortrages nachgereicht. Vor allem aber regen die Aktualisierungen des Verf. an, das Prophetenwort für die je eigene Gemeinde auszulegen, wobei die im Buch gegebenen Anstöße eine Richtung weisen können.
Im 3. T. „Vergegenwärtigung" (145—229) konfrontiert W. in noch stärkerem Maße die Micha-Texte mit Fragen der heutigen Zeit und kehrt ihre immer noch richtungweisende Kraft hervor. Besonders deutlich geschieht das im letzten Abschnitt (193—229), wo der Terrorismus unserer Tage vom Prophetenwort her beleuchtet wird. Auch die anderen Beiträge („‚Glaubensgewißheit' und öffentliche Verantwortung. Micha 2—3", „Was wird aus der Kirche. Micha 3—5" und „Nicht mehr lernen, Krieg zu führen. Micha 4, 1—5") stehen an Aktualität kaum nach. Daß es bei dieser nochmaligen Durchforstung des Micha-Buches zu manchen Wiederholungen kommt, stört nicht, sondern läßt vielmehr die Eigenart der Wolffschen Micha-Interpretation besser erkennen.
Wer immer sich für atl Prophetie interessiert, findet hier eine solide und allgemein verständliche Erklärung des Micha-Buches und zudem viele Anregungen, die Botschaft dieses Propheten für die heutige Zeit zu übersetzen. Auf einen Druckfehler sei hingewiesen: S. 54, Z. 8 v. u., muß es heißen „laräkäsch" statt „laräkäb", damit der Stabreim von Mi 1, 13a erkennbar wird.

Graz *Franz D. Hubmann*

KLEMM HANS GUNTHER, *Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.* Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jh. (BWANT 6. Folge, Bd. 103) (184.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 36.—.
Diese Untersuchung entstammt „dem mehr recherchierenden Hauptteil" der Dissertation „Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter: Formkritik — Auslegungsgeschichte — Exegese" (1967). Die Beispielerzählung hat eine klare ethische Grundrichtung (10, 37), aber die Allegorese wurde schon zu Beginn des 5. Jh. Allgemeinbesitz und blieb ins 16. Jh. hinein nahezu unumstritten. Die allegorisierende Auslegung wurde recht einheitlich gegeben. Der Mann, der von Jerusalem nach Jericho reiste, ist das ganze Menschengeschlecht, bzw. der einzelne Mensch. Jerusalem ist das Paradies (der Himmel), Jericho die Welt (Niederung). Der Überfall durch die Räuber ist das Werk des Teufels, der den Menschen seiner Gnadengaben, der Unschuld, der Unsterblichkeit, der Ähnlichkeit mit Gott beraubt und ihn mit Sünden und moralischen Gebrechen halbtot ‚also der Selbsterlösung unfähig, sich selbst überläßt. Priester und Levit, Gesetz und Propheten, Priestertum und Tempelkult können ihm nicht helfen. Nur der Samariter, Christus, der Hüter, Hirt und Arzt bringt Rettung. Er verwendet Öl und Wein, die sanfte Salbung bei der Taufe und das scharfe Medikament der Buße. Das Versprechen des Samariters wiederzukommen wird im Sinn des Parusie des Richters gedeutet. Zu Beginn des 16. Jh. würdigt Erasmus von Rotterdam († 1536) den Literal-

sinn, wenngleich er den „sensus arcanus", auf Christus bezogen, möglich hält. „Mit dem Beginn der Reformation gerät auch die traditionelle Auslegung des Gleichnisses unter die Kontrolle der neuen Maßstäbe" (38). M. Luther, von der Richtigkeit der allegorischen Auslegung überzeugt, verbindet mit dem Gleichnis eine stark kontroverstheologische Ausrichtung überall dort, wo die dogmatischen Gegensätze aufeinanderprallen (Gesetz und Evangelium, Werkgerechtigkeit, Menschenbild). Seit dem 16. Jh. gewinnt die nicht allegorische Auslegung laufend an Bedeutung. Unter den röm.-kath. Exegeten wird besonders Juan de Maldonado („Maldonatus" † 1583) wegen seiner literarischen Deutung der Gleichnisse Beachtung geschenkt. „Es sind schließlich G. E. Lessing und J. G. Herder, die eine Neuorientierung in der Erzählforschung und damit auch in der biblischen Hermeneutik anbahnten". Für die Geschichte der Exegese ist diese Arbeit sehr ergiebig. Für den Homileten ist sie eine Warnung, sich der Allegorese zu verschreiben.

St. Pölten *Alois Stöger*

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

Das Buch hätte schon längst besprochen werden sollen. 1975 — Das Hl. Jahr der Versöhnung! 1974 — Österreichischer Katholikentag: Versöhnung. Man ist versucht zu fragen: Was hat sich ereignet? Versöhnung — hat nichts an Aktualität eingebüßt! Dem Buch wird ein Foto des P. Manfred Hörhammer und die Widmung: „Zum 70. Geburtstag am 26. November 1975" vorangestellt. Dieser Mann ist Mitbegründer der Pax-Christi-Bewegung in Deutschland, des kath. Hilfswerkes Misereor und des Bensberger Kreises. In den deutschen und französischen Beiträgen geht es immer um Versöhnung: Spiritualität der Versöhnung, Gestalten der Versöhnung (Franz von Assisi, Nikolaus von Kues, Nikolaus von der Flüe), Zeiten der politischen Versöhnung, Versöhnung zwischen Juden und Christen, Versöhnung zwischen Staat und Kirche. Die lange Reihe von Mitarbeitern verbindet der Geist der Jugendbewegung. Das Buch bleibt auch heute aktuell. Nicht alles Beten und Wirken im Geist der Versöhnung war vergeblich. Frucht der Lektüre ist Mut, an der Versöhnung zu arbeiten.

St. Pölten *Alois Stöger*

BAUCH A. u. a., *Die bessere Gerechtigkeit.* Mattäus-Evangelium. (Bibelauslegung für die Praxis, hg. v. Evang.-Kath. Bibelwerk, Bd. 16) (206.) KBW Stuttgart 1977.

Mit diesem Bd. wird eine Reihe eröffnet, die wissenschaftlich fundierte Bibelauslegung und Praxis der Bibelarbeit verbinden will und dies in allgemein verständlicher und übersichtlicher Form. Jährlich soll ein weiterer Bd. der Reihe erscheinen. Nach einer Einleitung in das Mt-Ev. wird eine Erklärung (oft Vers für Vers) gegeben. Nach ihr findet man Vorschläge für die praktische Bibelarbeit. Der Kommentar kann natürlich nicht erschöpfend sein. Fast nur E. Schweizer wird zitiert. Die Anregungen für die Praxis sind reichhaltig (Vorschläge, Hinweise, Zitate). Die Kompositionen, die Mt geschaffen hat („Meister der Komposition"!) scheinen mir zu wenig berücksichtigt. Im Interesse des Ökumenismus wäre es gut, manchmal auf die „Wirkungsgeschichte" einer Stelle (z. B. Mt 16, 13—28) hinzuweisen. Für Bibelrunden und Bibelgespräche bietet das Buch wertvolle Hilfe.

St. Pölten *Alois Stöger*

PESCH RUDOLF, *Das Markusevangelium,* II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27—16, 20. (HThK hg. v. Wikenhauser/Vögtle/Schnackenburg, Bd. II/2) (XVI u. 576.) Freiburg 1977. Ln. DM 120.—.

Der I. Teil wurde in dieser Zeitschrift 125 (1977) 211 f besprochen. Die Kritik hat in diesem Werk eine „Wende in der Geschichte der Evangelienauslegung unseres Jahrhunderts", einen „echten Durchbruch" gesehen; denn entgegen dem heutigen Trend kommt das Anliegen der konservierenden Weiter- und Wiedergabe von Inhalten der Jesusgeschichte gegenüber der vergegenwärtigenden Verkündigung nicht zu kurz (A. Vögtle). Weithin ist das Durchschnittsbewußtsein von historischer Skepsis gegenüber den Evangelisten bestimmt; aber mittels der im Mk-Ev. gesammelten Überlieferungen können die historischen Fragen in einem erstaunlichen Umfang beantwortet werden (561). Die anerkennenden Worte, die für den I. Teil geschrieben wurden, gelten auch für den II. Er bringt den Kommentar zur Darstellung des Leidens- und Auferstehungsgeheimnisses und ist in 3 Hauptteile gegliedert: Der Weg des Menschensohnes zum Leiden (8, 27—10, 52), Jesu messianische Demonstration und Lehre im Tempel (11, 1—12, 44), die Passion Jesu und die Verkündigung seiner Auferweckung (14, 1—16, 8 [20]). Die eschatologische Rede (13, 1—37) wird als „Einfügung" in die vormarkinische Passionsgeschichte beurteilt. „Jüdischer Krieg und Zerstörung des Tempels in Jerusalem zwingen zu einer Neuorientierung christlicher, auf die Ankunft des Menschensohns hoffender Naherwartung, die in der Gemeinde des Markus aus ihren palästinensischen Bindungen an die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. gelöst werden muß" (264). Für die mit 8, 27 beginnende Leidensgeschichte benützt Mk eine „vormarkinische Passionsgeschichte". Ihre Rekonstruktion wird vom Vf. „erstmals vollständig und zusammenhängend dargestellt" (2). Alters- und Herkunftsindizien sprechen zusammen

eindeutig für ihre Entstehung in der aramäisch sprechenden Gemeinde in Jerusalem (21). Ihr Überlieferungswert ist „sehr hoch zu veranschlagen", denn hier erzählen „die Jünger Jesu in der Jerusalemer Urgemeinde" (23). „Für die Rückfrage nach dem historischen Jesus und nach der Theologie der ältesten Gemeinde besitzt die vormarkinische Passionsgeschichte unschätzbaren Wert" (24).

Wiederholte Male durchbricht der Kommentar alte exegetische Barrikaden. Einige Beispiele. Das Messiasgeheimnis, das als Schlüssel für die Theologie und Christologie des Mk-Ev. gilt, wird als reine Konstruktion beurteilt (37). Von dem wie einem „Dogma" tradierten Satz, die Jesustradition habe durch den Auferstehungsglauben ihre wesentliche Prägung erhalten, wird gesagt, er halte kritischer Prüfung nicht stand (40). Über den Verrat des Judas ist zu lesen: „Daß der Verrat Jesu durch ein Mitglied der Zwölf erfunden sei, ist Erfindung moderner unkritischer Kritik; auch die Überlieferungsqualität von Apg 1, 15—26 spricht eindeutig gegen eine solche Annahme. Die Tradenten vormarkinischer Passionsgeschichte deuten historisches Geschehen im Licht überlieferter Passionsthemen, erfinden aber nicht grundlegende Fakten der Passion Jesu" (339). Über das Bekenntnis Jesu vor dem Hohenrat heißt es: „Im Kontext jüdischer Traditionen interpretiert, widersetzt sich V. 14, 62 allen Versuchen, Jesu Antwort vor dem Hohenrat Jesus selbst abzusprechen. In Erwartung seiner Verurteilung spricht Jesus die Gewißheit seiner Rechtfertigung durch Gott und der Widerlegung seiner Richter durch ihn selbst als den eschatologischen Richter, den Menschensohn, aus" (439). Über Jesu Gebet am Kreuz schreibt der Vf.: „Sein (Jesu) Gebet, das durch 15, 35—36 als historisch beglaubigt ist, wurde wohl Anlaß zur Verarbeitung von Ps 22 (und anderer Texte der passio-justi-Traditionen) in der Passionsgeschichte" (495).

In anderen Fällen wird hinsichtlich der Geschichtlichkeit sehr zurückhaltend geurteilt. Der Vf. ist sich der Grenzen der historisch-kritischen Methode bewußt. Es zählen die Methode, die Belege, die Argumente, die für den Leser nachprüfbar, diskutierbar und kritisierbar sind. Reiche Literaturangaben zu jeder Perikope sorgen für die Ermöglichung solcher Diskussion. Zu den Jerusalemer Streitgesprächen könnte vielleicht noch J. Blank, Schriftauslegung in Theorie und Praxis, München 1969, 221 f angeführt werden, wo über die Diskussionstechnik der Schriftgelehrten gesprochen wird.

Das Werk will „theol. Kommentar" sein. Darum will sich Vf. in den Dienst des Wortes Gottes stellen, das gehört und getan werden soll. „Der Kommentar macht den Versuch, den kanonischen Glaubenszeugen mit den heute Glaubenden ins Gespräch zu bringen, und er wünscht, daß er aufgenommen werde" (566). Auf dem Feld der theol. Interpretation zählt „der Glaube, die Gemeinschaft der Glaubenden, die Hörer und Täter des Wortes sind und vom Evangelium mehr zu verstehen vermögen, als ihnen die Wissenschaft zu erschließen vermag: die Inspiration des Textes" (567). Ein Kommentar ist nicht das Evangelium selbst, sondern immer nur ein Versuch, zum Hören des Evangeliums zu führen und kann nur so gerecht beurteilt werden. Demnach ist sehr zu wünschen, daß dieses Werk in der Bibliothek eines Seelsorgers nicht fehle.

St. Pölten *Alois Stöger*

LOHFINK NORBERT / PESCH RUDOLF, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit.* Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz (80) Patmos, Düsseldorf 1978. Ppb. DM 9.80.

Christen kapitulieren zu leicht vor dem weltweiten, fundamentalen Problem der Gewalt und meinen oft nur durch Weltflucht, einschließlich der neuentdeckten „Innerlichkeit", ihr Christentum und ihr individuelles, jenseitiges Heil retten zu können. Die Bibel und ihr Ethos allerdings gestatten solche Ausflüchte nicht, sondern verpflichten zu radikaler Verhaltensänderung und machen gerade die Welt und ihre vielfältigen Bezüge auch zum Ort, an dem sich der Glaube durch konkretes Handeln zu erweisen hat.

Die als Büchlein vorgelegten 4 Referate greifen das Thema vom AT und NT her auf. Anhand des Interpretationsmodells von R. Girard (bekanntgeworden vor allem durch R. Schwagers Buch „Brauchen wir einen Sündenbock? München 1978) erweist sich die Gewalt als zentrales Thema der Bibel. Die sonst automatisch wirkende (und sogar von ihren Opfern nicht reflektierte, sondern akzeptierte) Gewalt jedoch wird in der Bibel (sehr oft zum Leidwesen vieler ihrer Leser) nicht nur beschrieben, sondern in ihrem widersinnigen Sündenbockmechanismus bereits in atl Ansätzen entlarvt (45—61) und vollends im Tod Jesu überholt, indem auf diesen Akt menschlicher Gewalttat keine göttliche Gegengewalt und Rache, sondern Ströme verzeihenden Erbarmens fließen (73 f). Der Versuch, diesem Tod Jesu und seinen ethischen Konsequenzen in christlichem Gewaltverzicht und Überwindung des Bösen durch das Gute auf gesellschaftlicher Ebene ihre Geltung abzusprechen, hält angesichts des biblischen Befundes nicht stand (62 f), denn schon das atl Ethos zielt auf eine (auch innerweltliche!) Realisierung der Gottesherrschaft, wenn auch der Bereich seiner praktischen Verwirklichung zuerst innerhalb der Volksgemeinschaft liegt (17 ff), wie ja auch ntl Sittlichkeit zunächst die Gemeinde im Blick hat (75—79). Dort allerdings haben sich wirklich gewaltfreies Handeln und Nachfolge Christi zu bewähren, obgleich sowohl im AT wie im NT die Grenzen solchen Han-

delns immer wieder transzendiert werden. Die Bibel sucht und erkennt wie kaum ein anderes Buch die eigentliche Wurzel des Bösen im bösen Herzen des Menschen, sie rechnet aber das Böse nicht zu dessen Wesen (72), sondern hält es aus dem Glauben heraus auch für überwindbar, und zwar in allen Bereichen. Es ist nur eine Frage, ob man wirklich glaubt, auch angesichts der vielfältigen Gewalt, die uns umstrickt! (79)

Graz *Peter Trummer*

HASLER VICTOR, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Pastoralbriefe) (Zürcher Bibelkommentare NT 12) (111.) Theol. V., Zürich 1978. Snolin sfr/DM 16.—.

Vf., Professor für NT, Biblische Theologie und Seelsorge an der Universität Bern, ist von seiner Fächerkombination geradezu prädestiniert für eine Auslegung der Past. Sein Interesse gilt sowohl der historischen Exegese als auch der Konfrontation der erhobenen Aussagen mit der heutigen Situation in Kirche und Theologie (9), was in der Kommentarliteratur leider durchaus nicht immer selbstverständlich ist. Voraussetzung für eine Erklärung der Past ist die Frage ihrer Verfasserschaft, die H. mit guten Gründen in der nachpaulinischen Kirche ansetzt (7 ff). Sein Kommentar ist dicht und meist auch gut verständlich geschrieben und beweist immer wieder die Kenntnis der Fachdiskussion. — Ob jedoch der absolute Verzicht auf Fußnoten wirklich angebracht ist, sei gegen Verlag und Hg. bezweifelt.

Obwohl dem Vf. in vielen Einzelexegesen durchaus zuzustimmen ist, hege ich Bedenken gegenüber seiner, auch schon früher geäußerten, prinzipiellen Wertung der Past. Die im Entscheidenden doch zu wenig durchreflektierte Frage der pln Pseudepigraphie, die ja nicht nur theol. Negativa, sondern auch Positiva aufweist, läßt den Vf. oft zu recht problematischen Urteilen kommen. Z. B.: „Die Pastoralbriefe reflektieren nicht den Heilscharakter des Todes Jesu, sondern verkündigen die universale Erlösung durch den Einen Allerweltsgott" (23). „Der schlichte Rückgriff auf die Schöpfung macht freilich den Abstand zu Paulus fühlbar. Die abgewiesene Einstellung wird nicht als Vergesetzlichung des Evangeliums erkannt" (44). „Wie der Staat seine Ideologie, so vertritt die Kirche ihre Botschaft" (58). Ich glaube nicht, daß solche Schematisierung der besonderen Aussage der Past gerecht wird. Kann sich die Schriftlesung auf die Dauer denn mit dem Hinweis begnügen, daß in den Past leider doch nicht mehr der große Paulus spricht? Auch Entschuldigungsversuche wie, daß der Hl. Geist in den Past „nicht als Amtsgeist des Klerus, sondern als der zur Frömmigkeit erziehende Geist der getauften Glieder erscheint" (96), bereinigen dieses Grundproblem einer Auslegung der Past nicht. Die Frage läßt sich hier nicht ausdiskutieren, aber ich erlaube mir den Hinweis, daß ich die Past durchaus positiver sehen möchte als dieser durchaus beachtenswerte Kommentar (vgl. Die Paulustradition der Past, BET 8, Frankfurt 1978).

Graz *Peter Trummer*

STENDAHL KRISTER, *Der Jude Paulus und wir Heiden.* Anfragen an das abendländische Christentum. (144.) Kaiser, München 1978. Kart. lam. DM 12.50.

Das Buch des schwedischen Theologen an der Harvard University bietet eine Sammlung von 8 Paulusaufsätzen, die vielen „abendländischen" Klischees über den Apostel zu Leibe rücken: Werden Paulus und seine Theologie zunächst von ihrem eigenen historischen Kontext her gesehen, dann antwortet Paulus nicht mehr so unmittelbar auf persönliche Fragen Luthers (12—15). Denn schon seine Berufung — nicht „Bekehrung"! — und sein ganzes Amtsverständnis haben wesentlich mit seiner spezifischen Überzeugung zu tun, „daß die Heiden Teil des Gottesvolkes werden, ohne durch das Gesetz hindurchgehen zu müssen" (20), ebenso tendiert sein Grundbegriff der Rechtfertigung über „die inneren Spannungen individueller Seelen oder Gewissen" hinaus und sucht nach „der Einheit und der gottgewollten Vielheit der Menschheit ..., ja der ganzen Schöpfung" (58). Paulus leidet zwar an Schwäche und körperlicher Krankheit, identifiziert sie aber nicht mit der Sünde, sondern versucht in seiner Schwäche gerade die Größe der Kraft Gottes glaubwürdig zu bezeugen (62—73); er wertet auch die Liebe nicht als irgendein großartiges Gefühl, sondern vor allem als die Bereitschaft zur kirchlichen Gemeinschaft, die ihm wichtiger ist als seine persönliche Integrität (80—84). Aufschreckend, aber richtig ist Vf. Interpretation von 1 Kor 11, 19: Spaltungen aus irgendwelchen Gründen beim Abendmahl zerschneiden den Leib des Herrn, und gerade dieser Leib sollte doch die kirchliche Einheit konstituieren! (89)

In seiner historischen Betrachtung sieht Vf. Paulus eher in seiner Einzigartigkeit als in Universalität, die Paulus erst innerhalb der Paulustradition erreichte (95). Nach zwei Aufsätzen über „Gericht und Gnade" und „Glossolalie" folgt ein Nachwort des Vf. über seine Quellen und seinen Standort in der wissenschaftlichen Diskussion, in der er keineswegs unangefochten ist. Dennoch muß man den eigenständigen Beitrag des Skandinaviers gegenüber gängiger reformatorischer und katholischer Paulusinterpretation als sehr lehrreich einschätzen, nicht nur hinsichtlich des Paulusverständnisses, sondern auch für den Umgang mit der Schrift im allgemeinen. Daß St. das Ganze nicht zu ernst, sondern mit Humor und Ironie vorzutragen weiß, macht seinen Beitrag nur noch ansprechender.

Leider scheint die Sorgfalt bei der deutschen Korrekturlesung bzw. auch der Übersetzung dem Niveau des Autors nicht immer zu entsprechen. Besonders im letzten Drittel des Buches häufen sich die Fehler. Vgl. die Verwechslung von „das" und „daß" (117, 120). Unverständlich ist die Unterscheidung von „Jude" und „Judas" (107) wenn im Griechischen in beiden Fällen Ἰούδας stehen soll. — Dennoch: ein Buch, das man gerne liest und empfiehlt!

Graz *Peter Trummer*

SCHIERSE FRANZ JOSEPH, *Einleitung in das Neue Testament.* (Leitfaden Theologie 1) (171.) Patmos Düsseldorf 1978. Kart. DM 13.80.

Die Einleitungswissenschaft des NT will dazu beitragen, daß die ntl Schriften besser verstanden werden, und sie will damit letztlich eine Hilfe für die Exegese sein. Sch. hält sich im Aufbau seines Lehrbuches an die gebräuchliche Einteilung in „allgemeine" und „besondere" Einleitung.

In der „Allgemeinen Einleitung" wird zuerst ein geschichtlicher Rückblick auf die Einleitungswissenschaft gegeben, dann werden die Fragen zum Text und zur Textgeschichte behandelt, wobei es um die Sprache, den Urtext und seine handschriftliche Überlieferung, die Texttypen und die Textkritik, schließlich um die alten und neueren Übersetzungen geht. Es folgt die Entstehung des ntl Kanons: seine historische Entwicklung, die theologischen Motive und die hermeneutischen Konsequenzen. Zuletzt werden noch die Methoden ntl Exegese dargelegt: Erforschung der historischen Umwelt, ntl Zeitgeschichte, philologische Exegese, Literar- und Quellenkritik, Form- und Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte und strukturale und semantische Analysen.

In der „Besonderen Einleitung" werden im Unterschied zu den meisten Einleitungswerken die einzelnen Schriften des NT nicht nach ihrem traditionellen Platz im Kanon, sondern nach ihrer vermutlich historischen Reihenfolge behandelt. Nach der Darlegung der Anfänge der ntl Traditionsbildung (vorösterliche Jesustraditionen, das österliche Christuskerygma, das Missionskerygma und die Gemeindekatechese) und der „Fortschreibung" der Tradition im hellenistischen Raum werden als die frühesten ntl Schriften die 7 echten Paulusbriefe (1 Thess, Gal, 1 u. 2 Kor, Phil, Phlm, Röm), dann die synoptischen Evangelien, die Apg, die deuteropaulinischen Briefe (Kol, Eph, 2 Thess, die Pastoralbriefe), Hebr, die johanneische Literatur (Johannesevangelium, die 3 Johannesbriefe und die Offenbarung des Johannes) und schließlich die übrigen „katholischen" Briefe (1 Petr, Jak, Jud, 2 Petr) mit jeweiliger Literaturangabe vorgestellt.

Im Anhang sind die außerkanonische Literatur (jüdische Apokalypsen und Apokryphen, die Qumranliteratur, die christliche Literatur außerhalb des NT) und die frühkirchlichen Zeugnisse zusammengestellt.

Sch. wünscht sich für dieses, sein kurzgefaßtes Lehrbuch, das eine Studienhilfe auf allen Ebenen theol. Ausbildung und Fortbildung, in erster Linie aber für die Studierenden der Theologie und Religionspädagogik sein will, daß auf die unvermeidlich trockenen und technischen Informationen, die nun einmal zum Geschäft der ntl Einleitungswissenschaft gehören, ein Glanz von der großen Herrlichkeit des NT fallen möge.

Linz *Siegfried Stahr*

SCHROTTROFF LUISE / STEGEMANN WOLFGANG, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen* (164.) (Urban TB 639) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart lam. DM 12.—.

Dieses Buch ist ein Versuch, die sozialgeschichtliche Dimension der Nachfolge Jesu genauer in den Blick zu bekommen (14). Es wird daher das Thema der Armut in der ältesten Jesustradition in 3 Kap. (die ersten beiden stammen von L. Schrottroff, das letzte von W. Stegemann) behandelt.

Kap. 1: Den Armen wird das Evangelium gepredigt. Die älteste Tradition über Jesus von Nazareth: Es geht hier um den historischen Jesus und zwar im Zusammenhang mit der ältesten Jesusbewegung (= seine Jünger und Nachfolger), wobei viel historisch Zuverlässiges über Jesus gesagt werden kann. Zuerst werden sozialgeschichtliche Informationen gesammelt über Personengruppen, die in der Jesusbewegung eine wichtige Rolle als Anhänger Jesu spielten, nämlich die Zöllner, Sünder, Dirnen, Armen, Bettler und Krüppel. Und dann wird uns Jesus als die Hoffnung dieser Armen vor Augen gestellt. Im folgenden wird untersucht, wie die Jesusbewegung weitergegangen ist; dabei konzentriert man sich auf die sog. Logienquelle und auf das Lk-Ev. Kap. 2: Schafe unter Wölfen. Die Wanderpropheten der Logienquelle: Um folgende Gesichtspunkte geht es hier: Gottvertrauen als Lebensweise, der Gott der kleinen Leute und die Utopie, ein Mensch zu sein, Gerichtspredigt und Feindesliebe.

Kap. 3: Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der Reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen: Es wird eine Analyse der sozialen Botschaft des Lk versucht. Zuerst wird Jesu Predigt an Jünger und Volk behandelt: die Feldrede (Kap. 12) und die Auslegung der Geschichte vom „reichen Jüngling". Dann geht es um die Frage, welche Bedeutung die freiwillige Armut der Jünger habe: ob sie als vergangenes Geschehen zu Lebzeiten Jesu, als literarisches Ideal oder als Kritik an den Reichen aufzufassen sei. Ein weiteres Thema ist das gefährliche Leben der reichen Christen und dann noch die Frage, wie wohlhabende Christen gerettet werden kön-

nen. Abschließend ist die Rede von der konkreten Sozialutopie des Lk.
Wenn nun auch wir die Botschaft Jesu bezüglich der Armen und Reichen, ähnlich wie es Lk damals tat, in unsere heutige, sicher veränderte soziale Situation übersetzen, dann wird dieser Jesus auch für die Armen unserer Zeit die große Hoffnung sein.
Linz *Siegfried Stahr*

KIRCHENGESCHICHTE

NEUMÄRKER DOROTHEA, *Josef L. Hromádka.* Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. (Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge Nr. 15) (304.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1974. Kart. DM 28.—.
Die evang. Kirche in der ČSSR (ungefähr 5% der Bevölkerung) lebte zumindest bis vor einem Jahrzehnt in einer förderlichen Windstille, während ringsum der Kirchenkampf des Regimes in einzelnen Stößen namentlich die kath. Kirche von Grund auf erschütterte. Das hatte mehrere Ursachen. Einmal diese, daß die römisch gelenkte Alte Kirche auch anderen Diktaturen schon als besonders gefährlich galt wegen ihrer „internationalen Verflechtungen", und daß sie im Einflußbereich ideologischer Derivate aus dem Marxismus auch historisch belastet ist als „ideologische Hauptstütze von Feudalismus, Bourgeoisie und Reaktion". Demgegenüber pflegt die tschechoslowakische evang. Kirche die hussitische Tradition, und wenn sich das auch nicht gerade deckt mit dem, was die marxistische Forschung einmal als klassenkämpferischen Protagonismus aus dem Hussitentum destillierte, so wies es doch in dieselbe Richtung, in dieselbe Zeit. Ein anderer Grund, der die kleine evang. Glaubensgemeinschaft in der ČSSR 20 Jahre lang zumindest ein wenig genehmer erscheinen ließ, heißt: Josef L. Hromádka.
Wer dem 1968 verstorbenen Theologen, langjährigen Dekan der Prager Comenius-Fakultät je begegnet ist, greift mit besonderer Aufmerksamkeit zu diesem Buch. Tatsächlich: Hromádka hatte eine besondere Verbindung von Theologie und Politik gefunden und hielt sie, nach einer illusionären Fehleinschätzung der tschechoslowakischen Entwicklung bei seiner Rückkehr aus Amerika 1947, auch 20 Jahre lang bis zu seinem Tode durch. Dabei war er längst gewohnt, seine eigene, aber nun eben offenbar eher religiös als politisch fundierte Meinung über Jahrzehnte hin zu behaupten. Hromádka hatte sich 1919 mit seiner Habilitationsschrift von Masaryks liberaler Religiosität distanziert, auf der Suche, nein, mit der Behauptung oder besser, mit der Wiedererkenntnis der genuinen Glaubensproblematik. Sie hat fortan sein Leben begleitet. Nicht zu Unrecht hat die Vf. ihn dabei mit seinem deutschen, freilich im internationalen Raum wirksameren, auch als Theologe selbständigeren Kollegen K. J. Barth verglichen. Hromádka seinerseits ist in den Grundlinien seines Denkens eigentlich immer ein kritischer Kommentator, mitunter auch ein Widersacher, ja ein Gegenpol der Gedankenwelt Th. G. Masaryks geblieben. Diese Tatsache vermittelt schließlich und endlich die fleißige, aber im Sinn systematischer Theologie nicht zielbewußt genug organisierte Arbeit. Sie ist viel eher Darstellung als wissenschaftliche Analyse, und trägt mit Umsicht zusammen, was sich durch gedankliche Systematik hätte kürzer und eindringlicher zeigen lassen.
Der überzeugenden Systematik entbehrt auch (aber hiermit nähert sich die Darstellung eigentlich ihrem Objekt), warum der christliche Humanist Hromádka sein Heil viel eher im allmählichen Wandel der „sozialistischen Wirklichkeit" suchte, die ihn umgab, als in der Konfrontation. Auch das hebt die Vf. durchaus treffend hervor, spektakulär in der positiven Einstellung Hromádkas zur kommunistischen Machtübernahme von 1948, in seinem Verdikt über den ungarischen Aufstand von 1956 und in seinen Diskussionsbeiträgen zum Problem des Kommunismus innerhalb des Weltkirchenrates. Alles das wird vorgeführt, z. T. mit einer Dokumentation, die an die Arbeit des Historikers erinnert, z. T. aber doch wieder ohne die Voraussetzungen einer gründlichen historischen Analyse, namentlich in dem Abschnitt des Buches über „Die Kirche und ihre Geschichte — Das Gespräch mit der böhmischen Reformation" (148—187). So bleibt der Eindruck oberflächlich.
Die Bibliographie der Arbeiten Hromádkas wäre brauchbarer und übersichtlicher geworden, wenn jedes Buch mit seiner Seitenzahl, jeder Aufsatz mit seinem vollen Umfang genannt worden wäre. Dann hätte man nämlich die zahlreichen kurzen Stellungnahmen des Pfarrers und (wenn man so sagen darf) theol. Journalisten unterscheiden können von seinen weitgreifenderen Aussagen.
Bochum *Ferdinand Seibt*

HINTNER DIETMAR, *Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozens' III.* (Erfurter Theol. Stud. Bd. 35) (XIV u. 238.) St.-Benno-V., Leipzig 1976. Kart. lam. M 21.50.
Der 1941 geborene und 1976 tödlich verunglückte Vf. stellt nach einem Quellen- und Literaturverzeichnis in der Einleitung seine Aufgabe vor. Er bringt einen informativen Forschungsbericht über das Christentum in Ungarn (3—10) und eine Begründung, warum er das Innozenz-Register als besondere Quelle seiner Studie zugrunde legte (10 f). Die angewandte Methode wird auch exakt dargestellt: a) Wiedergabe des Inhalts der Briefe, b) Intention der Absender und c) Die Aussagen über die Beziehungen der Ungarn zum byzantinischen Christentum der

Bulgaren (15). Sein Vorhaben ist zu zeigen: „ob und welcher Art Beziehungen existieren zwischen den Ungarn und dem byzantinischen Christentum der Bulgaren um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert" (18).
H. behandelt sein Thema in 4 Kap. Im I.: „Erste Kontakte zwischen Innozenz III. und den Bulgaren" (22 f) wird ersichtlich, daß der bulg. König Kalojan die Initiative des Papstes für eine Union benutzt, um seine Krönung und die kirchliche Unabhängigkeit von Konstantinopel zu erreichen (32 f). Ungarn und Bulgarien als Nachbarländer haben nun auf Grund der röm. Kontakte neue Berührungspunkte. So sind „kirchliche und politische Motive miteinander verwoben" (37), die dem Papst nicht unbekannt sind (38 f). Das II. Kap.: „Nähere Vorbereitungen zum Abschluß der bulgarischen Kirchenunion" (43 ff) vermittelt die päpstlichen Bedingungen für die Union: Gehorsam gegenüber Rom, „Das häufigste Stichwort für die Beziehungen der Bulgaren zum Apostolischen Stuhl ist ‚Gehorsam' " (54); Angleichung der bulg. Kirche an die römische „auch im Gottesdienst der römischen Tradition" (55); Durchführung von neuen Weihen durch „benachbarte katholische Bischöfe" d. h. durch ungarische Bischöfe (51 ff), — was schließlich nicht stattgefunden hat (80 f). All das zeigt die Einstellung von Innozenz III. für alle östlichen Kirchen (vgl. 55 f). Im Anschluß wird die aktive Unterstützung der Ungarn für die Bulgarenunion dargestellt (64 f) und werden die Machtmotive König Imres erklärt (69 f). Er duldete zunächst die Durchreise der Unionslegationen zwischen Bulgarien und Rom, und später versuchte er die Verhandlungen zu verzögern (vgl. 86).
Im III. Kap.: „Der Abschluß der bulgarischen Kirchenunion" (87 ff) wird die Hauptrolle des päpstlichen Legaten, Kardinal Leo vom Titel S. Crucis, dargestellt. Als der Kardinal in Ungarn ankam und nach Bulgarien weiterreisen wollte, um den Abschluß der Union durchzuführen, wurde er vom ungar. König Imre festgenommen, damit die Union, die auf Kosten der politischen Rechte Ungarns geschehen würde, scheitere. Die daraus entstandene Korrespondenz zwischen Papst, Imre und Kalojan, zeigt deutlich, welche politischen Motive mit den kirchlichen verknüpft wurden. Schließlich wurde der Kardinal freigelassen. Er kam nach Bulgarien, überbrachte dem Erzbischof von Turnovo das Pallium und Kalojan Krone, Zepter und Banner, womit die Union abgeschlossen wurde. Die Priester- bzw. Bischofsweihen durften doch vom bulgarischen Klerus durchgeführt werden (187 f). Auch die „Streitigkeiten zwischen Ungarn und Bulgaren konnten nicht zugunsten Ungarns entschieden werden" (210).
Das IV. Kap.: „Die Ungarn im Kreis der Lateiner als Gegner des ostkirchlichen Bulgariens" (211 f) beginnt mit einer Darstellung der Ereignisse nach der Eroberung Konstantinopels (13./14. April 1204) durch die Kreuzfahrer, die versucht haben, weitere byzantinische Gebiete allmählich zu erobern. Dies führte schließlich zum Sieg Kalojans gegen die Kreuzfahrer bei Adrianopel. Papst Innozenz bemühte sich anschließend, daß Kalojan Frieden sowohl mit Ungarn als auch mit den „Lateinern" von Konstantinopel schließe. Nach einer Zusammenfassung (222—228) wird die Arbeit mit einem Register der zitierten Briefe und mit einem Personen- bzw. Ortsregister abgeschlossen.
Diese dokumentarische Arbeit hat sicher die Union der Bulgaren mit Rom als Hauptthema, aus dem sich dann die Beziehungen mit Ungarn (positive und negative) entwickeln. Das könnte schon im Buchtitel berücksichtigt werden. Vf. bemüht sich sehr, alle denkbaren Einzelheiten von den analysierten Briefen herauszuarbeiten und nimmt es in Kauf, daß vieles wiederholt wird. Die sachliche und emotionslose Darstellung zeigt deutlich, welche Motive und Bedingungen für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit nicht förderlich und daher zu vermeiden sind. Daß auch diese Union zum Scheitern verurteilt war (56), läßt uns gemeinsam nach geeigneteren und effektiveren Motiven und Methoden suchen, um den angekündigten offiziellen theol. Dialog zwischen den Orthodoxen und der kath. Kirche doch zu einem positiven Ende zu führen.

Graz *Gregor Larentzakis*

LEINWEBER WINFRIED, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert.* (MBTh 44) (VIII u. 591.) Aschendorff, Münster 1978. Kart. lam. DM 48.—.

Die „ermüdende Wiederholung" längst bekannter „Argumente für und gegen den Zölibat", die B. Kötting in der ggw. Literatur zum Thema festgestellt hat (Th Rv 67, 1971, 426), trifft schon für das 19. Jh. zu. Diesen Eindruck gewinnt man nach der Lektüre dieser gründlichen Diss. An Hand von Büchern über den Zölibat (5 dagegen, 5 dafür) untersucht L. die vorgebrachten Begründungen und bringt sie (was die Arbeit besonders wertvoll macht) auch mit den Zeitereignissen in Zusammenhang. Die zahlreich vorhandenen Flugschriften werden in angemessener Auswahl ebenfalls in die Darstellung einbezogen. So entstand ein farbiges und differenziertes Bild einer nicht immer differenzierten Wirklichkeit. Dem 19. Jh. gelang keine überzeugende theol. Begründung des Zölibats, die Frage wurde eher vertagt als gelöst (546). Daß auch Umstände wie der im allgemeinen ausreichende Priesternachwuchs und die leichte Beschaffbarkeit von Dienstboten für Priesterhaushalte eine ehrliche theoretische Erörterung des Problems verhinderten, wird deutlich ausgesprochen (545).

Die materialreiche und wissenschaftlich überzeugende Abhandlung kann gute Dienste zur Relativierung der heutigen Zölibatsdiskussion leisten, die (wie so viele Erscheinungen der Gegenwart) im 19. Jh. ihre Wurzeln hat und nicht Kennzeichen eines postkonziliaren Verfalls ist. Erwähnung verdienen noch die saubere Gedankenführung und der gute Stil. Die Beschränkung der Darstellung auf das „kleindeutsche Reich" (7) wird aus dem Titel leider nicht ersichtlich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RAAB HERIBERT, *Joseph Görres.* Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk — Urteile von Zeitgenossen — Einführung und Bibliographie. (294.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 28.—.

Mir hat dieses Porträt viel zu denken gegeben. Wohlgemerkt, ich darf mir hier nicht herausnehmen, den Autor und Textherausgeber zu klassifizieren. Sein Rang als Historiker ist auch in diesem Buch über jedem Zweifel erhaben. Vielmehr machte mir der Gegenstand als solcher zu schaffen. Der kath. Romantiker wird als „säkularer Mensch" apostrophiert, der „in einem Volk nur selten einmal erscheint" (7). Im übrigen gilt der Rheinländer und Münchner Professor als Begründer des politischen Katholizismus im Deutschland des 19. Jh. und besitzt als solcher bis heute in vielfältiger Weise Vorbildcharakter. H. Raab ist ein zu gewiefter Historiker, als daß er bei seiner Darstellung auch nur der geringsten Versuchung nachgäbe, billig zu aktualisieren. Der Leser kann sich jedoch angesichts dieses liebenswerten Vulkans von Gefühlen, Träumen und Utopien nicht der Assoziation von Holocaust, Terrorismus und Sowietparadies erwehren. Was mich erschreckte an diesem frommen Sammler von Legenden, Volksbüchern und Märchen, war der definitive Glaube an eine machbare Welt, in der sich die Poesie des Heidentums mit der angenommenen Freizügigkeit des Protestantismus und der einheitstiftenden Autorität des Katholizismus verband. Es war die ernstgenommene Mittelalterutopie (33), die mich stutzig machte. F. Seibt hat gezeigt, daß sich das utopische Denken durch das ganze Mittelalter bis hinein in die Neuzeit als wuchernde Subkultur findet, nicht nur bei den „Seevölkern", wie F. Heer angenommen hatte. Thomas More nahm nachweisbar die eigene Utopie nicht ganz ernst. Die deutschen Romantiker dagegen (Görres offensichtlich) nahmen sie ernst. Der Verdacht wurde zur Gewißheit, als ich die Texte über Kotzebue und Karl Ludwig Sand, den „Gesinnungsmörder", las (167 ff). Hier wurde der Terrorismus, im „Schlangenei" gehegt, wenigstens nicht mit Klarheit zurückgewiesen. So wirkt es wie Ironie, wenn das religiöse Originalgenie laufend als Prophetengestalt mit alttestamentarischem Zuschnitt gefeiert wird. Ich bekomme bei solchen Propheten eine Gänsehaut. Zugegeben, Frankreich hatte auch seine Radikalen. Aber die Deutschen hatten erst 1933 die grausige Möglichkeit zu zeigen, was in ihren Schlangeneiern auszubrüten war. Allein das wurde schon alles in Büchern behandelt. J. Görres war mir nur ein neuer Beleg. Welchem Lernprozeß mußte sich doch ein Katholizismus unterziehen, für den Männer dieser Art repräsentativ waren? Und gewissermaßen kann die kath. Welt auf Görres stolz sein. Ob da auch zum Trost der Satz des Paracelsus gilt: „Dosis facit venenum"? Auch für dieses Buch und die dargestellte Gestalt gilt der Stoßseufzer der Jünger des Herrn: „Wer kann da noch gerettet werden!"

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.* Bd. I: Die Archidiakonate Passau und Interamnes. (Neue Veröff. d. Inst. f. Ostbairische Heimatforschung, hg. v. A. Leidl, Nr. 31a) (XX + 303 S., 4 Abb., 1 Karte) Institut f. Ostbairische Heimatforschung, Passau 1978. Kart. lam. DM 42.—, S 294.—.

Als 1. der auf 3 Bd. angelegten, ausführlich kommentierter Druckausgabe der Matrikeln des westlichen oder obderennsischen Offizialates des Großbistums Passau (im wesentlichen der heutigen Diözesen Passau und Linz) ist schon im Jahre 1972 Bd. II des Gesamtwerkes erschienen. Die 3 ehemaligen Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach sind darin behandelt. Nach überaus fleißiger, ebenso mühevoller wie sorgfältiger Arbeit liegt jetzt auch Bd. I vor. Er enthält die Archidiakonate Passau und Interamnes (= zwischen den Flüssen Donau, Inn und Isar), den Raum der heutigen Diözese Passau mit Ausnahme der Dekanate Burghausen und Neuötting sowie des Stadtkommissariates Altötting. Dieses sog. Oberland des Bistums Passau mit seinen beiläufig 18 ehemals salzburgischen Pfarreien war durch das bayrische Konkordat des Jahres 1817 und die 1821 nachfolgende Zirkumskriptionsbulle Dei ac Domini Nostri an Passau gediehen. Die Pfarreien, Klöster, Benefizien und sonstigen Seelsorgestellen dieses „Passauer Oberlandes" sind natürlich in den Passauer Bistumsmatrikeln nicht enthalten, da sie ja bis zur Neuregelung der bayerischen Diözesaneinteilung durch die genannte Zirkumskriptionsbulle (1821) nicht der Jurisdiktion des Passauer Fürstbischofs unterstanden. Sie erscheinen daher auch nicht in der vorliegenden Bearbeitung auf. Eine geschichtliche Beschreibung dieser Oberland-Pfarreien müßte auf ältere salzburgische Matrikeln zurückgreifen.

Da die Materie, um die es hier geht, etwas spröde und kompliziert erscheinen mag, sind die übersichtlich gezeichneten schematischen Gebietskarten und die allgemeinen Hinweise (2—7) sehr erwünscht und hilfreich. Es sind insgesamt 6 Matrikeln aus der Zeit vom 13.

bis zum 18. Jh., die samt Kopien und Denominationen in verschiedenen Archiven Bayerns und Österreichs lagern und die in einem umfangreichen Kap. (8—56) im einzelnen nach Entstehung, Datierung, Inhalt und geschichtlicher Überlieferung sehr zuverlässig und eingehend beschrieben werden.

Mit seinen grundlegenden Ausführungen hat Z. vor allem auch die Möglichkeit geschaffen, die wohl noch wichtigere Arbeit anzugehen und durchzuführen, die Seelsorgeorganisation des Bistums Passau, ihr Werden und ihren Aufbau sowie ihren Wandel in den verschiedenen Zeitläufen darzustellen. Im 3. Abschnitt des Bd. I geht Z. selber an diese Aufgabe heran und verbreitet sich über den Aufbau des Offialates ob der Enns im Rahmen der Passauer Gesamtbistumsorganisation. Es geht um die Offizialats-, Archidiakonats-, Dekanats- und Pfarreinteilung (57—113). Während im unterennsischen Diözesanbereich schon seit 1326 regelmäßig Offiziale vorkommen, begegnen uns solche im obderennsischen Offizialat erst seit 1470. Im allgemeinen ist festzustellen, daß hinsichtlich der Archidiakonats-, Dekanats- und Pfarreinteilung der westliche Teil des Bistums Passau früher und besser durchorganisiert wurde als der östliche Bereich. Auch ist die Dekanatseinteilung früher da als die übergreifende Einteilung in Archidiakonate, die 1633 anläßlich einer Neuorganisation des Bistums aufgehoben wird. Der Kampf der Bischöfe gegen die Übergriffe der Archidiakone hat zu diesem Zeitpunkt endgültig obsiegt. Die Dekanatsgliederung setzt erst im 11. Jh. ein. Seit dem 13. Jh. wird es üblich, daß jedes Archidiakonat in zwei Dekanate gegliedert ist (ausgenommen das Archidiakonat Lambach). Im Offizialat unter der Enns hat nur die Dekanatseinteilung (nicht auch die Archidiakonatseinteilung) Eingang in die Matrikeln gefunden. Das Offizialat ob der Enns zerfällt seit 1633 in 17 Dekanate (71). Viele neue Erkenntnisse fördert Z. vor allem über das Niederkirchenwesen im Bistum Passau zutage (72 ff). Ein geschlossenes Netz von Pfarreien dürfen wir kaum vor dem 11. Jh. annehmen. Die Pfründen waren entweder freier bischöflicher Verleihung oder von einem Patron abhängig. Das Vat. II sieht einen radikalen Abbau aller Laienpatronate vor (78). Sehr interessant ist, was Z. über das Pfarrnetz des Offizialates ob der Enns und seine geschichtliche Entwicklung (13.—17. Jh.) auf Grund der genannten 6 Diözesanmatrikeln statistisch zusammenstellt (81 ff). Der 2. Hauptteil des Bd. bietet die Matrikel-Texte in chronologischer Abfolge. Abweichend von den Originalhandschriften werden in modern-alphabetischer Reihung die einzelnen Pfründen und Seelsorgestellen zunächst des Archidiakonates Passau (115—201), dann jene von Interamnes (203—303) aufgeführt. Unmittelbar unter den Pfründennamen wird die Zugehörigkeit zum politischen Landkreis bzw. bei österreichischen Orten zum politischen Gerichtsbezirk angegeben. Auch das Kirchenpatrozinium wird namhaft gemacht. Vgl. zu diesen Anfügungen die Einleitung des Autors zu Bd. II des Werkes (20). Sehr dankbar begrüßt man die Anfügung der einschlägigen Literatur zur Geschichte des betreffenden Ortes. Im Originalwortlaut der einzelnen Matrikelauszüge werden die Aufbewahrungsorte der benützten Matrikelhandschriften vermerkt. Erwähnt werden jeweils auch die Kollationstaxe und der Kollator (Verleiher der Pfründe). Der in Anmerkungen beigegebene kritische Apparat und die geschichtlichen Anmerkungen, die dem Hg. sicher nicht wenig Arbeit bereitet haben, leisten dem Benützer vortreffliche Dienste und machen den Bd. zu einem pfründengeschichtlichen Nachschlagewerk.

Das in jeder Hinsicht sehr lobenswerte und wegen seiner umfangreichen Anmerkungen höchst nützliche Werk stellt wohl die wichtigste Veröffentlichung zur älteren Geschichte des Großbistums Passau seit Jahrzehnten dar. Es wird in absehbarer Zeit seine Krönung durch einen III. Bd. finden, der Karten, Nachträge und ein Gesamtregister bringen wird. Möge es dem vorbildlich fleißigen Kirchenhistoriker ebenfalls gelingen, in gleicher Weise auch das Matrikelwerk für das östliche, unterennsische Offizialat des Bistums Passau zu bearbeiten. Das Gesamtwerk wird dann ein Opus darstellen, um das nicht wenige andere Bistümer das Großbistum Passau und die aus seinem Schoß erwachsenen österreichischen Bistümer beneiden werden.

Passau *Josef Oswald*

NIKODIM METROPOLIT, *Johannes XXIII.* Ein unbequemer Optimist. (530, 32 Bildtafeln) Benziger, Zürich 1978. Kln. sfr 45.—

Ohne Gefahr der Übertreibung darf man diese Studie epochemachend für den Ökumenismus nennen. Der Hierarch, dem sie gilt, machte dem Ökumenismus in der kath. Kirche Platz, und die Studie geht dem nach. Der Hierarch, der sie durchführte, erreichte einen vergleichbaren Durchbruch in der russischen Orthodoxie. Schon der Umstand, daß einer der höchsten Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche einen römischen Papst studierte, keineswegs um ihn zu widerlegen, sondern um in ihm und in seiner Amtsführung das Ideal eines Hirten der Herde Christi zu zeichnen, stellt alles Bisherige auf den Kopf. Daß er sogar aus den Arbeiten für diese Studie entscheidende Impulse empfing für sein Wirken in der eigenen Kirche, mag man getrost als einen Beweis betrachten, daß die Kirchengrenzen nicht mehr als das gelten dürfen, für was sie noch vor zwei Jahrzehnten von Katholiken und Orthodoxen in der Regel gehalten wurden.

Der deutschsprachige Leser bedenke, daß die Studie nicht für ihn verfaßt wurde, sondern

für die Sowjetunion bestimmt war. So ließe sich sicher ein Gutteil der breit angelegten Referate über Reden und Schriften Johannes XXIII. bei uns durch Verweise auf entsprechende Editionen umgehen. Den Lesern, für die M. Nikodim schrieb, mußte er Erstinformation bieten und möglichst viel von dem zitieren, was ansonsten unzugänglich bliebe. Man muß voll anerkennen, daß die Information gründlich erfolgte. Auch unter jenen Katholiken, die sich intensiv mit der Gestalt Johannes XXIII. befaßten, dürfte es kaum jemanden geben, der aus diesem Buch nicht etwas entnehmen könnte, was bisher seiner Aufmerksamkeit entgangen war.

Sicher wurde das Buch nicht in erster Linie aus historischem Interesse geschrieben. Nicht damit eine bestimmte Phase kath. Kirchengeschichte „sine ira et studio" dargestellt werde, beschrieb M. Nikodim das Pontifikat Johannes XXIII. Er wurde vielmehr zum Biographen, während er sich mit der Persönlichkeit jenes Hierarchen auseinandersetzte, dessen Lebenswerk für ihn (und für viele andere) zum Unterpfand und Zeugnis dafür wurde, daß die Russ. Orth. Kirche in der röm.-kath. Kirche eine gleichrangige Schwesterkirche anerkennen darf und muß. Dort, wo Vf. schrieb, waren die Quellen auch gar nicht zugänglich, die es erlaubt hätten, historisch gesichert abzuwägen, welche Kräfte Johannes XXIII. unterstützten und welche es nicht taten; was der Papst aus eigenstem Wunsch heraus unternahm, was ihm Mitarbeiter nahebrachten und was ihm die Umstände als das kleinere Übel aufnötigten; wo hinsichtlich der Fragen, in dem das kirchliche Leben dem Wandel unterliegt, zwischen Johannes XXIII. und seinen Vorgängern Kontinuität besteht und in welchen Punkten genau die Reformen einsetzten. Erfahren können wir allerdings aus diesem Werk, welche die Züge sind, die im Pontifikat Johannes XXIII. geeignet waren, nicht nur das Mißtrauen der orth. Welt gegenüber der kath. Kirche abzubauen, sondern sogar eine Entwicklung einzuleiten, die eine Phase aufrichtigen Vertrauens herbeiführte. Daß dieser Wandel unbezweifelbar mit Johannes XXIII. zusammenhing, weil die Orthodoxie in ihm das Bild des guten Hirten erkannte, beweist das vorliegende Werk.

Das Buch ist somit nicht nur eine Würdigung eines bedeutenden Papstes, sondern für Katholiken auch eine gute Informationsquelle über die Orthodoxie, besonders über die Russische Kirche. Nikodim war ein Hierarch, der in jungen Jahren keine persönliche Bekanntschaft mit der kath. Kirche hatte und beim Studium zunächst aus Büchern unzulängliche Informationen über sie bezog, die er gründlich korrigierte, als er den Roncalli-Papst erlebte. Man lese das Lebensbild also einmal auf die Züge hin, die dem Vf. vertrauenserweckend waren, und man achte gut, was der Metropolit herausstellt in diesem Werk, mit dem er ja schließlich auch die Theologen und Hierarchen seiner Kirche überzeugen wollte, daß der von ihm eingeschlagene Weg der ökumenischen Öffnung auf Rom hin für die Russ. Orth. Kirche segensreich ist! Interessante Ausführungen sind in dem Werk zu finden über Vorgänge in der Sowjetunion, die mit der Tätigkeit Johannes XXIII. verknüpft waren, sowohl dann, wenn der Metropolit die Einzelheiten schildert (z. B. 366—372), als auch dann, wenn er nach dem Zitat der einschlägigen westlichen Presseberichterstattung deren Richtigkeit ausdrücklich nicht bestätigt (z. B. 480—482). Wertvolle Einblicke in das eigene Denken des Metropoliten erlauben die längeren Auseinandersetzungen mit der Soziallehre Johannes XXIII. und mit den Gedanken, die dem Friedensdienst Johannes XXIII. zugrundelagen.

Metropolit Nikodim, der noch vor Erscheinen dieses Buches in einer Papst-Audienz bei Johannes Paul I. starb, setzte sich mit dem Lebensbild von Johannes XXIII. auch selbst das schönste Denkmal. Denn er, den seine Funktionen oft zum Schweigen nötigen und der daher den ungerechtesten Verdächtigungen ausgesetzt war, ermöglicht durch dieses Buch einen Einblick in sein glühendes Herz.

Wien *Ernst Chr. Suttner*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.—.

Vf. zeigt in dieser Diss. (Institut Catholique de Paris) dank einer offensichtlich langen Beschäftigung und minutiösen Quellenkenntnis auf, daß die „Grundliebe" (22) des Historikers und Theologen Harnack, sein „Zentralgedanke" (31) die Kirche ist, und alle Kritik an ihr über Katholiken und Protestanten hinaus auf ein „tertium genus ecclesiae" zielt (22 f); dem östlichen Christentum, das zu einer „Kultusanstalt" geworden ist, spricht er jede christliche Kirchlichkeit und lebendige Bedeutung für seine Zeit ab (68; 126 f). Genauer ist sein Zentralmotiv der Protestantismus im Interesse der kirchlichen Neugestaltung (79). In ihm leben noch kath. Reste, die dogmatische Denkweise nämlich, die ungeprüft die kirchliche Tradition über die Bemühung der historisch-kritischen Wissenschaft stellt (39); diese Reste samt ihren fatalen Auswirkungen sind in den Reformationskirchen zu überwinden (77). Denn der Katholizismus und das historisch-kritische Denken widersprechen einander prinzipiell (69); ist doch das Grundprinzip des kath. Traditionsgedankens die formale Autorität: Die Tatsache, daß sie eine Aussage vorlegt, mache diese zur Wahrheit (93).

Wie kam es also zu diesem „Dogma"? Sein Hauptwerk, das „Lehrbuch der Dogmengeschichte" — das „Wesen des Christentums" ist nur „eine frei vorgetragene Vorlesung (ohne jedes schriftliche Konzept) für ein breites gebildetes Publikum und nicht mehr" (36) — möchte die Antwort geben. Zufälliges und Falsches sei im Laufe der Zeit dem Evangelium assimiliert worden (68; 90). Die Stellen von Gottes väterlicher Vorsehung (z. B. Mt 7, 7—11) seien das Evangelium im Evangelium (88; 184). Es ist zwar untrennbar verknüpft mit Jesus Christus, und er selbst ist das Christentum. Aber die Differenz wurde auf dem Weg des Evangeliums zur kultischen Gemeinde und weiter zur werdenden kath. Kirche eingeebnet (92 f). Die 3 Grundlagen der Dogmengeschichte seien Paulus, das AT und die Hellenisierung (93—99). Sie setzte bei den Apologeten und ihrer Logoslehre ein; bei ihnen tritt das Historische in den Hintergrund und dient nur noch dazu, platonisch-stoische philosophische Gedanken und Hoffnungen zu verbürgen (72). Die Kategorien werden aus der Betrachtung der materiellen Welt genommen, Person und Geschichte Jesu werden mehr und mehr zugunsten eines philosophischen Wesensprinzips aufgegeben (101). Nikaia und Chalkedon markieren zunehmend diesen Verlust der Geschichtlichkeit (103 f; 113). Negativ ist ferner die Verbindung der hellenistisch konzipierten dogmatischen Christologie (83) mit der formalautoritären jungen Staatskircheninstitution. Immer stärker fiel der historische Jesus von Nazareth aus (118) und die persönliche Begegnung mit ihm (135); dogmatische Aussagen und das kirchlich-wissenschaftliche Lehrsystem treten an die Stelle des Evangeliums, Intellektualismus an die Stelle des Lebens (115 f). Die offizielle Theologie und Kircheninstitution einerseits und die persönlich gelebte Jesusfrömmigkeit andrerseits werden zu auseinanderklaffenden Aspekten des abendländischen Christentums (131).

Der Ausgang der Epoche des Dogmas sei im nachtridentinischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und (legitim) im Protestantismus. Bis dorthin war das kath.-dogmatische Prinzip bei aller Entartung zum äußeren Zwang legitim; denn durch das Dogma sei das Erbe des frühen Christentums bewahrt worden. Nicht das Dogma als Lehre wird von H. kritisiert, sondern Dogma als Gesetz und gesetzlich absolute Denkweise (40 f). Da die dogmatische Form des Christentums zeitbedingt und überholt ist (42; 80), der Protestantismus aber den Erwartungen nicht voll entsprochen hat (155 f), gibt es das „tertium genus ecclesiae" bisher nicht (23). Es müßte nach H. wie ursprünglich ein freier Bruderbund sein (193), der „nicht durch Rechtsordnung zusammengehalten ist, sondern in welchem die Liebe regiert" (178). Christus gibt dem Menschen den neuen Standpunkt als freies Kind Gottes des Vaters, als Bruder Christi und der Menschen, als Herr über die Schöpfung (198). Christlicher Glaube erwächst nicht aus äußeren Versprechungen und Drohungen (209), sondern aus einer einmaligen Begegnung mit dem Herrn (221). Denn das Evangelium darf in keinem Sinn als Last, sondern muß als die Macht der Befreiung und Erlösung empfunden werden (219).

N. diskutiert im letzten Teil 3 Punkte: Jesus als die zentrale Frage — die soteriologisch-biblisch wichtige Frage nach dem Geheimnis der Person Jesu tut H. ab als eine „unseres kleinen Denkens, unserer Neugier und unseres Vorwitzes" (313), als „philosophische Verflüchtigung unseres Heilandes" (109), wo doch nur wichtig sei, „daß Gott sich in Christus zu uns herabgelassen hat" (111 f); die Sakramente — H. hat für sie kaum mehr als Unverständnis; schließlich das rechte Weltverhältnis.

Das Werk Harnacks erscheint bei N. zurecht als engagierte Auseinandersetzung des tradierten Christentums mit der neuzeitlichen Aufklärung und ihrer Dynamik, speziell mit dem Durchbruch des historischen Denkens im 19. Jh., um in Konsequenz zu Luthers „ungeheurer Reduktion" und „befreiender Vereinfachung" (160) die evang. Kirche der Zukunft zu gestalten, die das kath. Gesetz des Buchstabens abgeworfen hat (166). Das „Katholische" hat H. ebenso haargenau getroffen wie haargenau bis total verfehlt. Ergiebig ist ein Blick auf die Kirchen- und Theologiegeschichte seit H. von seiner Kritik her.

Linz *Johannes Singer*

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.

Besonderer, wenn auch nicht ausschließlicher Schwerpunkt dieses Bandes ist das Judentumsbild im christlichen RU. Dies ist auch das Thema des ersten Beitrages (12—29), in dem *H. Jochum* als Bilanz der letzten Jahre auf die Überwindung offen antijüdischer Klischees verweist, zugleich aber die Gefahren aufzeigt, die im Nachweis des „Neuen" im Christentum gegenüber dem Judentum in einer bloßen via negativa bestehen. Nach einem mehr predigthaften Essay von *A. H. Friedlander* über die Exodustradition (30 bis 44) ergänzt *R. Kastning-Olmesdahl* den Beitrag Jochums durch ein konkretes Beispiel: die Passionsgeschichte im RU als Quelle antijüdischer Affekte (45—50). Umfassender behandelt dann *H. Kremers* die Passionsgeschichte Jesu (51—74). In seiner historischen Kritik scheint er mir allerdings ziemlich einseitig, wenn alles in der Passionsgeschichte,

was Juden belasten könnte, als unhistorisch abgetan wird; wie manche jüdische Autoren vertritt K., daß Jesus nie das Gesetz übertreten hat und infolgedessen auch nicht die Opposition der jüdischen Behörden herausgefordert hat. So schließt er denn auch hinsichtlich Verurteilung und Hinrichtung Jesu: „Die Juden trifft dabei keine Mitschuld" (72), wie auch ein Stundenprogramm für den RU zum Ergebnis führt: „Das jüdische Volk stand während all dieser Ereignisse auf der Seite Jesu" (74). Viel ausgeglichener ist der Aufsatz von *J. Beutler*, „Die ‚Juden' und der Tod Jesu im Johannesevangelium" (75—93). *P. Lapide* versucht anschließend eine jüdische Sinngebung des Todes Jesus gemäß jüdischen Vorstellungen von der Selbsterniedrigung Gottes (94—106). Ausführlich bemüht sich *B. Klappert* dann um die „israelitische Kontur der Leidensgeschichte Jesu" (107—153): in diesem interessanten Aufsatz stört allerdings eine unnötige komplizierte Sprache, ebenso auch die wiederholte Vermengung der theol. Ebene mit der historischen (wenn er z. B. aus einer Rekonstruktion der Abendmahlsworte Jesu dazu kommt, sich für die synoptische Datierung des Abendmahls und somit für die Kreuzigung Jesu am 15. Nisan zu entscheiden, oder die Messiasfrage in Mk 14, 61 ebenso wie das Tempellogion für historisch hält usw.). *J.-F. Konrad* versucht eine Antwort auf die Frage, was „Das Neue an Jesus" ist (154—165). Das wirklich Neue beginnt nicht erst im christlichen Kerygma, also nach Jesus, sondern schon in der radikal jüdischen Lebenswirklichkeit Jesu. Es folgt ein Beitrag von *R. Schaeffler* über „Das Gespräch zwischen Christen und Juden als Herausforderung an die Ökumene" (166—187), ursprünglich ein Vortrag bei einem Bildungsabend einer kath. Gemeinde. Technischer behandelt dasselbe Thema *H. H. Henrix* in einem z. T. schon im „Freiburger Rundbrief" veröffentlichten Aufsatz: „Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch" (188—236), in dem gewissermaßen ein Aufgabenkatalog des christlich-jüdischen Gesprächs umrissen wird. Gerade dieser Beitrag zeigt zahlreiche Parallelen zum Band von P. Lapide / F. Mußner / U. Wilckens, Was Juden und Christen voneinander denken, Freiburg 1978.

Insgesamt bietet das Buch eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen, auch wenn gelegentlich das Bemühen, dem Judentum gerecht zu werden, zu historisch anfechtbaren Urteilen führt oder gar selbst zum Vor-Urteil in der Evangelienkritik wird. Auch die jüdische Beteiligung an diesem Gespräch erreicht (aus verständlichen Gründen) noch nicht die gewünschte Intensität. Doch gibt es zu diesem Fragenkreis ja auch innerchristlich noch sehr viel aufzuarbeiten — die christliche Theologie des Judentums soll ja nicht nur eine Annahme des jüdischen Selbstverständnisses werden, wie Henrix richtig betont, sondern hat vom NT auszugehen, wie auch Mußner im zuvor genannten Band eindringlich zeigt.

Wien *Günter Stemberger*

LAPIDE PINCHAS / MUSSNER FRANZ / WILCKENS ULRICH, *Was Juden und Christen voneinander denken.* Bausteine zum Brückenschlag. (Kl. ökum. Schriften 9) (141.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 15.80.

K. Barth hat die Beziehung des Christentums zum Judentum als *die* große ökumenische Frage bezeichnet. *P. Lapide* stellt sie an den Anfang seiner „jüdischen Theologie des Christentums", die diesen Bd. einleitet (11—39). Dabei betrachtet er aus jüdischer Sicht die Christologie (es ist ein Teil des Heilsplans Gottes, wenn der fromme Jude Jesus zum Ausgangspunkt der Monotheisierung des Abendlandes wird), die kirchliche Heilslehre im Kontrast zur jüdischen Erlösungserwartung, die jedoch zur christlichen Parusieerwartung Beziehungen aufweist, und vergleicht die Inkarnationslehre mit den Midraschim von der Selbsterniedrigung Gottes. *F. Mußner* geht in seiner „christlichen Theologie des Judentums" (40—71) zu Recht ganz vom NT, vor allem von Röm 9—11 aus. Paulus spricht vom bleibenden Bund Gottes mit Israel auch nach Christus und erwartet die Rettung ganz Israels als direkte Tat Gottes, also nicht als Ergebnis einer christlichen Judenmission. Auch heute noch hat Israel eine Heilsfunktion, stammt das Heil aus den Juden (Joh 4, 22). Die dauernde Heilsfunktion des Judentums ist darin zu sehen, daß es ein konkreter Zeuge der Heilsgeschichte ist und die messianische Hoffnung auch heute noch lebendig hält. *U. Wilckens* („Glaube nach urchristlichem und frühjüdischem Verständnis", 72—96) geht dann auf das zentrale Problem der paulinischen Rechtfertigungslehre gegenüber dem jüdischen Gesetzesverständnis ein. Christlicher Glaube ist nach ihm einfach atl-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation.

Ausführliche Reaktionen der 3 Gesprächspartner auf die Arbeiten der anderen beschließen den schmalen Band, der trotz seiner Kürze eine Fülle von Gedanken zu einem echt christlichen Verständnis der jüdischen Religion bietet und allgemein zu einem gegenseitigen Verstehen der beiden Religionen hilft.

Wien *Günter Stemberger*

RÖHRBEIN HELMUT, *Der Himmel auf Erden.* Plädoyer für eine Theologie des Glücks. (127.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 19.80.

Der Vf., Theologe und Germanist, versteht sein Buch als Beitrag zur christlichen Anthropologie. Im 1. T. wird die phil. Explikation dargeboten. Der Einstieg erfolgt über die Sprache, in welchen Zusammenhängen nämlich das Wort „Glück" gebraucht wird. Von

da aus werden die Grundstrukturen des Glücks in drei Durchgängen aufgezeigt. Glück kann nur erfahren werden im Spielraum der Freiheit, der „Muße", in dem nicht die Arbeit und Pflicht den Menschen verzweckt. Die wunderbaren Momente der Identität sind Augenblicke des fraglosen Glücks. Glück kann nur erfahren werden im Spielraum der Zwischenmenschlichkeit. Nicht im Modell der Monade in Selbstbesitz und Selbstverschluß, sondern in der Ekstase und Ek-sistenz zum Du hin etwa in der Paradoxie: „geteilte Freud' ist doppelt Freud". Glück kann letztlich nur erfahren werden im Spielraum der Transzendenz. Die Liebe geht aufs Ganze und darin ist Glück. Das „kleine Glück" ist das Angeld, das Pro-visorium auf das unendliche Glück.

Der 2. T. leistet die theol. Interpretation. In der Philosophie kennen wir die Glückserfahrung, in der Theologie aber die Heilserfahrung. Das Glück ist sich selbst genug. Dazu braucht man Gott und sein Heil nicht. Gott soll ja kein „Gebrauchsartikel" sein und die „fromme Nützlichkeit" Gottes war allemal schlechte Theologie. Aber gerade im Glück, das jenseits von Bedürfnis, Nutzen und Zweck liegt, ist ein Zugang zum ‚göttlichen Gott" (Heidegger) möglich, der ebenso wahrhaft „überflüssig" ist, der sich aus eigener Freiheit und Nicht-Notwendigkeit offenbart. Aber gerade dieses Übermaß ist das dem menschlichen Dasein einzig „Angemessene". Wie aber hängen Heil und Glück zusammen? Im bibeltheologischen Durchblick weist Vf. darauf hin, daß bei den Juden Glück und Heil praktisch untrennbar waren. Empfangen und gehöriges Genießen der Gaben des Gelobten Landes war ein Verkosten der Liebe Jahves. Dieser „Heilsmaterialismus", diese „Fleischtopfideologie" haben sich im Messianismus erhellt und in der „Reich-Gottes"-Lehre Jesu die letzte Ausprägung und Korrektur erfahren.

Der Wille Gottes ist das Wohl und Glück der Menschen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben." (Jo 10, 10) Christus fordert einen neuen Lebensstil in den Seligpreisungen, die als Glückwünsche der Armen und als „Leidenschaft für das Mögliche" verstanden werden sollen. Christus redet vom Heil in Bildern hiesigen Glücks (Perle, Hochzeit...). Heil ist Aufhebung konkreten Unglücks. Nachfolge Christi bedeutet seine Liebe in die Welt einstiften. Dies wird Widerstand bringen und insofern zum Kreuznehmen werden. Der Geist der Bergpredigt fordert die Befreiung von Enge, Zwängen, Angst um sich selbst, die Solidarisierung mit den Notleidenden und das Engagement, daß sich Gottes Sache durchsetzt und so die Menschen glücklich werden können. Jesus selber ist die Imagination geglückten Lebens. „Ich halte Jesus von Nazareth für den glücklichsten Menschen, der je gelebt hat" (D. Sölle). Diese Erfahrung des Glücks sollte in der Kirche gelingen, dann wäre sie in einer reinen Zweckwelt wahrlich die „allein Seligmachende".

Dieses kleine Büchlein soll jeder Verkünder der Frohbotschaft studieren und sich den Inhalt meditierend zueignen. Er würde großartige und moderne Theologie in befreiender und beglückender Durchdringung erleben.

Linz *Josef Hager*

MESSORI VITTORIO, *Mensch geworden.* Wer war Jesus? (275.) Styria, Graz 1978. Kln. S 248.—, DM 34,—.

Der 1941 geb. V. Messori, ein Berufsjournalist, der Politikwissenschaft studierte, stand mit diesem Buch (Ipotesi su Gesù), das er B. Pascal widmete, lange an der obersten Stelle italienischer Bestsellerlisten. Als Laie, als „Wilderer" dringt er in das „Jagdrevier der Spezialisten" ein. Sein Ausgangspunkt ist der Zweifel oder besser: die Gleichgültigkeit, so wie sie bei vielen heute üblich ist. Vf. sammelte 10 Jahre lang und arbeitete diesbezüglich vor allem für sich. Er versteht sich nämlich als einer, der mitten im Suchen sich befindet und sich selber nicht betrügen will. Dieser Eifer für die Wahrheit macht auch den fast aufdringlich apologetischen Ton verständlich, der das ganze Werk durchzieht. Wie es eben für einen recherchierenden Journalisten naheliegend ist, wird methodisch die historische Nachforschung gewählt. Das Buch ist mit keinem wissenschaftlichen Apparat versehen, obgleich alle Einzelheiten als rigoros dokumentiert ausgegeben werden. Dadurch wird eine spannende Lektüre möglich. Wenngleich auch Vf. sich in der Hauptsache auf die Persönlichkeit Christi konzentriert, so sind doch ebenso Aspekte von allgemeinem theologischen Interesse auszumachen z. B. der verborgene Gott und die Freiheit und Würde des Menschen. Getreu seiner Methode beginnt Vf. bei der prophetischen Weissagung und verweilt dabei beim Geheimnis dieses Judenvolkes. Weiterführend wird die Erwartung der Völker — „als die Zeit erfüllt war" — geschildert. Anschließend geht Vf. mit den verschiedenen Hypothesen über Christus scharf ins Gericht, wobei freilich der Eindruck entsteht, daß dadurch „Tote noch mehr getötet" werden! Abschließend werden die Probleme der anderen Großreligionen angerissen, die noch die Feuertaufe der abendländischen Kritik zu überstehen haben werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sich das Buch besonders für jene eignet, die wie der Vf. Sucher sind. Aber selbst der ausgebildete Theologe wird viel Lesens- und Wissenswertes finden. Gewiß wird zu bezweifeln sein, ob dem Buch auch im deutschen Sprachraum, der über mehrere groß-

artige Christusbücher verfügt, ein angemessener Erfolg beschieden sein wird.

Linz *Josef Hager*

DOGMATIK

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.—.

Diese Arbeit stellt Rez. vor eine schwer lösbare Aufgabe: Die Fülle des beigebrachten Materials und die Genauigkeit der Analysen sind von einem Umfang, die lediglich in einem ausführlichen, wissenschaftlichen Aufsatz zu würdigen wären. Wir müssen uns aber mit einer mehr als kursorischen Folge von Hinweisen begnügen. Die Zeitspanne, die anvisiert wird, beginnt anfangs des vorigen Jahrzehnts. Das Problem wird in 4 Aspekten behandelt. Sie bilden die 4 Hauptteile des Buches.

Im 1. T.: „Atheismus als Thema des Dialoges" wird auf das II. Vat. zurückgegriffen. Im wesentlichen aufbauend auf der Pastoralkonstitution (n. 19—21) wird auch an der Hand der Entstehungsgeschichte des definitiven Textes aufgewiesen, wie sich die konziliare Tendenz allmählich von der Verurteilung zum Dialog mit dem Ath. entwickelt hat. Als Motor dieser Bewegung ist die Einsicht anzusehen, daß der Atheismus „kein ursprüngliches, originäres Problem ist" und es wird „das Verhältnis von Atheismus und Kirche in einem kausalen Zusammenhang gesehen". Wenn nämlich das Bild von Gott und der Religion nicht mehr genuin ist, dann entsteht der Ath. Das müßte konsequent zu einem Eingeständnis der eigenen Schuld führen (52 ff). Es werden die mehrfältigen Formen des Ath. in den Blick gebracht, wodurch das dialogische Moment differenzierter ermöglicht wird. Als besonders fesselnd und aktuell mag hier der Kampf um die Stellung zum marxistischen Ath. erwähnt werden (60 ff). Der 1. T. schließt mit den Möglichkeiten einer Antwort auf den Ath. (67 ff), die bei aller Ablehnung des Systems als solchen doch die menschlich-existentiell begründete, fundamentale Solidarität der gesamten Menschheit, sowie die unveräußerliche „dignitas humana" als Ermächtigung zum Dialog verstehen läßt.

Der 2. T. „Atheismus als geschichtliches Problem" erörtert den modernen Ath. in seinem „kausalen Zusammenhang mit dem Christentum als eine Möglichkeit, die ursprünglich im christlichen Glauben angelegt ist". Diese These wird nun an der Hand der Analyse des Werkes dreier namhafter Theologen F. Gogarten, J. B. Metz und W. Kern näher ausgeführt. Ausgehend von Gogarten wird gezeigt, daß gerade der bibl. Offenbarungsglaube für die radikale Entgötterung der Welt im mediterran-abendländischen Kulturraum entscheidend war und daß die ath. Ideologien in dieser durch den entgötternden Offenbarungsglauben verursachten Säkularisierung der Wirklichkeit wurzeln, daß also der moderne Ath. das dialektische Gegenphänomen der fortschreitenden Ausbildung des Glaubensbewußtseins ist. Der Ath. geht aber über die säkularisierte Betrachtung der Welt hinaus; er wendet sich gegen den Glauben und maßt sich an, selbst Heil zu bringen. Das kann er aber nicht, weil er das Ganze nicht vermitteln kann. So wird er zu einer Heilsideologie. Diese Einsicht in die geschichtliche Genese des Ath. ermöglicht zweifelsohne ein fundierteres Verständnis desselben aus den Kategorien des Glaubens selbst, wird aber schließlich zu einer Gefahr für den Glauben, weil der Ath. als eine, wenn auch negative Form des Glaubens erscheint.

J. B. Metz versucht die wachsende Weltlichkeit im Licht der kath. Theologie positiv zu deuten. Ausgangspunkt ist die Annahme der Welt durch die Menschwerdung Gottes, wobei Gott die Welt nicht vergöttlicht, sondern sie als Welt sein läßt. Die Annahme der Kreatur durch Gott ruft diese in ihre Eigenständigkeit. Dies ermöglicht es, Gott in seiner absoluten Transcendenz, die Welt aber in ihrer nicht-absoluten Endlichkeit zu sehen. Metz erklärt den Ath. aus dem Übergang von einer (durch das Christentum) entdivinisierten zu einer hominisierten Welt — so verstanden, daß der Mensch nun selbst die Gestaltung der Welt in die Hand nimmt. Im Fortschreiten dieses Prozesses wird Gott immer unanschaulicher (es kommt zum „Tod Gottes"), der Mensch versteht sich selbst als „Schöpfer" der Welt, sie wird seiner Freiheit ausgeliefert. In einer Überinterpretation des Phänomens der Entgöttlichung der Welt wird die Anthropozentrik zum Gegensatz einer Theozentrik. Alle Atheismen sind nach Metz daraus entstanden, daß sie die Entdivinisierung der Welt als totale Gottlosigkeit interpretieren. Es ist ein Sachverhalt, der auch anders gedeutet werden kann. Daraus ergibt sich für Metz die Möglichkeit eines Dialogs zwischen Glaube und Unglaube.

Bei W. Kern findet sich zentraler das Schöpfungsmotiv als Erklärung der „christlichen Genealogie des modernen Atheismus" (110 ff). Die Entgöttlichung des Kosmos überantwortet diesen dem Menschen und der vom Menschen intendierten Machbarkeit der Dinge, Naturwissenschaft und Technik. Diese sind, recht verstanden, legitim atheistisch (113), und so erfolgt der „Umschlag zur doktrinären Leugnung Gottes als ... verstehbare Konsequenz". Diese Erklärungsweise der Genealogie des Ath. ist nicht fraglos: Es wäre zu überlegen, ob tatsächlich der christliche Glaube die dominierende Größe bei der Ermöglichung eines säkularisierten

Weltverständnisses war. Wieso hat nämlich die Säkularisierungsthese eine so lange Inkubationszeit gehabt, bis ihre Gedanken erst in unserer Zeit durchbrechen konnten? Die innertheol. Dialektik erfährt eine weitere Steigerung, daß die Genese des Ath. in das christliche Gottesbild selbst eindringt. Hier werden 2 Beispiele gegeben, von denen man sagen könnte, daß das 1. (H. Mühlen) eine positive Endposition ermöglicht, während das 2. (W. Dantine) eine solche nicht zuzulassen scheint. Gemeinsam ist beiden folgender Gedanke: Durch die Rezeption der griechischen Metaphysik und die Hereinnahme der Seinsfrage in die Rede von Gott sei das biblische Gottesbild verfremdet, verdringlicht, im Grunde entpersonalisiert worden. Es werde daher durch den Ath. nicht der biblische Gott getroffen, sondern nur „das Endprodukt der formalen, du-losen, alles Seiende unterschiedslos befragenden Seinsfrage" (Mühlen 121). Aber die Frage ist, und die faktischen Deklarationen des Ath. weisen durchaus darauf hin, ob nicht gerade der biblische Gott als Gegenstand des Ath. gemeint sei. Darauf weist F. auch hin (122).

Noch deutlicher zeigt sich dies bei W. Dantine. Dieser sieht den Ath. fast nur noch als Anti-Theismus, wobei Theismus die Deformierung des Schöpferglaubens ist, indem das antike Seinsdenken übernommen wurde. Hier muß freilich mit Nachdruck auf die Position J. Ratzingers in „Einübung in das Christentum" (103) verwiesen werden, wo ganz klar dargetan ist, daß gerade der entmythologisierende Charakter der griechischen Philosophie im fragenden Bewußtsein den Raum ausspart, den dann der Gott der Offenbarung erfüllen kann.

Das Kernstück des 3. T. „Atheismus als Problem der Anthropologie" ist ohne Zweifel die glänzende Darstellung des Denkens von K. Rahner zum gegebenen Problem. Aus Raummangel müssen wir auf die parallele Besprechung des Buches von K. H. Weger über das theol. Denken von K. Rahner verweisen. Dort ist auch seine kategorial-transcendentale Theologie in bezug auf die Gottesfrage kurz besprochen. Auch die bedeutsame Darstellung des Werkes von B. Welte kann nur flüchtig erwähnt werden. Diese weist auf, wie bereits bei Thomas und Meister Eckart, dann auch bei Heidegger der unendliche Horizont der Seinsfrage in der Dialektik der Entscheidung zur Erfahrbarkeit oder Negation des Unbedingten, d. h. Gottes, offen ist.

Den Höhepunkt bildet der 4. T.: „Atheismus als Voraussetzung der Theologie". Hier konfrontiert uns F. mit der letzten Konsequenz jener Haltung, die den Ath. hoffähig gemacht zu haben glaubt, indem sie ihn zum A-Theismus abgeschminkt hat. F. zeigt uns diese letzte Konsequenz an der Analyse des Denkens von H. Braun und D. Sölle. Braun will das NT, das „naiv" mit der Existenz einer Gottheit rechnet und darin getrennt von uns ist, ohne eine „an sich existierende Gottheit, die den Geschichtslauf lenkt", verstehen, denn ein solcher Gottesbegriff ist für ihn unannehmbar. Hier wird zugleich die letzte Konsequenz der „entmythologisierenden", existentiellen Hermeneutik Bultmanns augenscheinlich. Was bei Braun übrig bleibt, ist ein Jesus ohne den Vater, dessen Haltung, „der Anspruch des Gefordertseins und die Erfahrung des Getragenseins", der Mensch zu übernehmen habe. Wie soll das aber geschehen, wenn der Gott, der fordert und der trägt, gar nicht existiert? Die gleiche Konsequenz resultiert auch aus dem Werk D. Sölles, das „den Tod Gottes als Bedingung der Theologie" konzipiert. Mündet bei Braun die Theologie in Ath. durch radikale Negation der Seinsfrage, so bei Sölle durch die horizontalistische Verabsolutierung der Mitmenschlichkeit. Daß Jesus stellvertretend für Gott steht und daß Gott zugleich im Mitmenschen präsent ist, wissen wir seit Mt 25. Daß aber diese Repräsentanz einem Gott gelten soll, der „tot" ist, „nicht da" ist, heißt den Grundsinn der Frohbotschaft ins Leere auflösen. Auch hier bringt F. eine gut fundierte Kritik (240 ff). Überwunden werden diese Fehlhaltungen durch die Kreuzestheologie J. Moltmanns, auf deren nähere Besprechung hier verzichtet werden muß.

Am Schluß muß noch einmal mit Bedauern auf die durch Raummangel aufgezwungene Unvollständigkeit der Rez. hingewiesen werden. Der Leser wird jedoch wenigstens einen ungefähren Überblick über das enorme Gedankenmaterial gewinnen, das F. hier zusammengetragen hat. Das Werk ist allen, die an dieser Thematik interessiert sind, wärmstens zu empfehlen.

Linz *Sylvester Birngruber*

WEGER KARL-HEINZ, *Karl Rahner.* Eine Einführung in sein theologisches Denken. (175.) (Herderbücherei 680) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 7.50.

Aus Anlaß des 75. Geburtstages des großen Theologen K. Rahner wurde von K. Lehmann und A. Raffelt „Rechenschaft des Glaubens", ein K. Rahner-Lesebuch, herausgegeben und als eine Einführung in sein theol. Denken dieses Herder-TB. Ist es schon ein kühnes Unternehmen, in einem TB das theol. Werk R. Rahners zu skizzieren, so muß die Rez. eines so inhaltsgeballten Buches auf jeden Fall Stückwert bleiben, selbst wenn sie sich darauf beschränkt, nur die tragenden Gedanken aufzugreifen.

K. Rahner kam zu seiner Theologie, weil er spürte, daß die traditionellen Glaubensaussagen das Selbstverständnis des modernen Menschen nicht mehr treffen. Er macht die Selbsterfahrung des Menschen zum Aus-

gangspunkt der theol. Erwägungen. Was der Mensch in seiner Erfahrungswelt vorfindet, nennt R. die „kategoriale Wirklichkeit", die Ausgangspunkt wird für seine transcendental-anthropologische Methode. Sie ergibt sich aus der unausweichlich dynamischen Ausrichtung des Menschen auf eine Wirklichkeit, die die empirisch-geschichtliche, eben die „kategoriale", übersteigt. Daher der Name „transcendentale Methode" und „anthropologischer Ansatz". Alle Erfahrungen, die der Mensch macht, erklären das Menschsein nicht in der vollen Wirklichkeit. Kennzeichnend ist für den Menschen seine radikale Offenheit, in der ihn nichts restlos erfüllt. Wir begreifen den Menschen nur als das Wesen einer unbegrenzten Transcendentalität. So findet R. seinen Ansatz für eine anthropozentrisch gewendete Theologie. Sie hat sich an 3 großen Themenkreisen zu bewähren: an der Gottesfrage, der Gnadenlehre und der Christologie.

Zum 1.: An der Dynamik des Menschen nach dem Unendlichen kann nicht gezweifelt werden. Aber die moderne Religionskritik stellt das Unendlichkeitsbewußtsein als eine subjektive Erfahrung hin, der keine objektive Wirklichkeit entspricht: eine Projektion, eine Illusion. R. hat sich mit den Argumenten der Religionskritik nicht ausführlicher auseinandergesetzt. Er hält ihr eine subtile phil. Erwiderung entgegen: Das Endliche kann nicht Bedingung für eine Unendlichkeitserfahrung sein. Weil der Mensch nicht das Unendliche ist, sondern sich in tausend Weisen als der Endliche erfährt, ist er mit dem Unendlichen nicht identisch. Es ist klar, daß dies nicht die einzig mögliche Auseinandersetzung mit der modernen Religionskritik ist. Sehr schöne Gedanken bringt R. zur Erklärung der Evolution und zur Lehre der Kirche von einer Einschaffung der Seele durch Gott. Die Evolution ist immer gekennzeichnet durch ein Mehr. Es entsteht immer Neues, das vorher in dieser Weise einfach noch nicht da war. Wie kann aber aus Niedrigem Höheres werden? R. führt es auf eine metaphysische Kausalität zurück, auf das transcendentale Wirken Gottes. Die irdischen Ursachen werden zu Höherem befähigt. Auf das Werden eines Menschen angewendet heißt das: Die Eltern können ganz Ursache des Menschen sein, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, wobei das göttliche Tun kategorial nicht faßbar wird.

2. Das Glanzstück ist R. Gnadenlehre. Gnade ist wesentlich Selbstmitteilung Gottes. Sie ist für den Menschen ein übernatürliches Existential, das ihm als Angebot von vornherein gegeben ist. Auf den Begriff einer „reinen Natur" kann die Theologie wegen der Ungeschuldetheit der Gnade nicht verzichten, aber die Wirklichkeit des Menschen trifft das nicht. Es gibt keinen menschlichen Selbstvollzug, in dem nicht reflex oder unreflex Selbstmitteilung Gottes am Werke wäre. Bekanntlich nennt R. jene Menschen, die ohne Kenntnis der geschichtlichen Wortoffenbarung Gottes ihr Heil wirken, „anonyme Christen". Der Ausdruck ist vielfach bekämpft worden, mit einiger Berechtigung: Er relativiert, wenn er isoliert dasteht, das Christentum und scheint die Nichtchristen unrecht zu vereinnahmen. R. selbst hält den Ausdruck für unvermeidlich, solange man ihm keinen Vorschlag für ein besseres Wort macht. Es gibt nämlich ein übernatürliches Heil für alle Menschen, und dieses ist auf Christus bezogen. Trotzdem scheint es so zu sein, daß dieser Ausdruck, wenn er gebraucht wird, durch eine erweiterte Erklärung entsprechend abgestützt werden muß. Weil Gott das Heil aller Menschen will, gibt es eine transcendentale Offenbarung an alle Menschen. Sie ist gleichsam der Hintergrund für die geschichtliche, kategoriale Offenbarung, für die wir dieses Wort gewöhnlich gebrauchen. Jede Religion muß als ein Versuch angesehen werden, die transcendentale Offenbarung zu vergegenständlichen, und es steckt somit in jeder Religion ein Stück geglückter, wirklich echter kategorialer Offenbarung, auch wenn es in ihr Depravationen gibt.

3. Das schwierigste Kap. ist wohl jenes, wo R. versucht, dem heutigen Menschen Jesus Christus nahe zu bringen. Der Ausdruck „Menschwerdung Gottes" scheint ihm wegen mythologischer Belastung wenig geeignet zu sein. Es ist wohl nicht möglich, in einer kurzen Rez. den Gedankengang R. voll nachzuzeichnen. Die Richtung seiner transc. Christologie geht ungefähr so: Der Mensch hält kraft seiner transc. Verfassung Ausschau nach einer vollen Epiphanie Gottes in der Welt. Nun hat Christus als einziger von sich behauptet, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zu sein und zu bewirken. Daß diese Behauptung zurecht besteht, wurde in der Auferstehung von Gott bestätigt. Diese ist als Faktum glaubhaft nachzuprüfen. R. nennt Christus den absoluten Heilbringer, weil er die unwiderrufliche Tat Gottes am Menschen ist. Jesus wird dabei nicht in seinsmäßigen Kategorien beschrieben (Natur — Person, wie es das Chalcedonense tat), sondern vor allem in seiner Funktion für die Menschheit. Der Mensch hält mit einer transc. Notwendigkeit, die gar nicht ausdrücklich gewußt werden muß, Ausschau nach dieser Zusage. „Diese Zusage Gottes in der Geschichte (und da muß sie geschehen, soll die Geschichte weitergehen) muß heilbringend für alle Menschen sein, infolge dessen muß sie die endgültige nicht mehr rückgängig zu machende Selbstzusage Gottes sein" (140).

Mit Absicht habe ich dieses Zitat an den

Schluß gestellt. Sehen wir von der notwendigen Verkürzung der Darstellung ab, so bleibt doch am Schluß die von Weger selbst gestellte Frage: Was ist „mit ihr und durch sie erreicht? Ist sie wirklich verständlicher als die ‚alte' Christologie? Wird dem Menschen von heute der Glaube erleichtert?" (140). Von meiner Erfahrung im Umgang mit der studierenden Jugend in der Päd. Akademie müßte ich das verneinen. Sehr verwertbar aber scheinen mir die Thesen von den transc. Erfahrungen, Gnadenlehre, Heilsbedeutung der einzelnen Religionen. Das kann kein Urteil sein über die Leistung K. Rahners (die ist unbestritten), sondern nur die Aussage eines Pädagogen, der immer wieder Transformator sein muß.

Linz *Sylvester Birngruber*

K. KERTELGE / W. BREUNING, *Christlicher Glaube und Dämonologie.* (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 35) Paulinus-V., Trier 1977. Kart. lam. DM 14.80.

Dieser B. enthält die „von einem Experten im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre erstellte Studie" (am 26. Juni 1975 veröffentlicht). Dem französischen Urtext ist die von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung gegenübergestellt. Voraus gehen ein exegetischer Beitrag (Kertelge, Münster) und eine dogmatische Abhandlung (Breuning, Bonn).

Die von der röm. Kongregation in Auftrag gegebene und von ihr auch gedeckte Studie legt besonderen Wert auf die biblischen Aussagen. Diese haben im traditionellen Verständnis der Dogmatik die Bedeutung eines Schriftbeweises; sie dienen zusammen mit den Aussagen der kirchlichen Tradition der Begründung der Glaubenslehre: Es geht dabei um das Zeugnis des NT, der Textbefund des AT zu diesem Thema wird nicht berücksichtigt. Der ntl Teil der Studie bemüht sich darum, einer leichtfertigen „Entmythologisierung" der biblischen Zeugnisse entgegenzuwirken: mit den benützten Texten des NT wird die Existenz des Teufels und der Dämonen bejaht und der personale Charakter ihres Wirkens betont. Darüber hinaus wird festgestellt, daß mit dem Wirken des Teufels und der zu ihm gehörenden „Geisterwelt" auch nach deren grundsätzlicher Überwindung durch Christus zu rechnen ist und die Glaubenden daher dem Teufel zu widerstehen haben (18). Dieser Aussage steht die Auffassung gegenüber, daß die Frage nach dem personalen Charakter des Bösen vom AT und vom NT her nur zum Teil zu beantworten ist. In dieser Frage ist auch nur wenig dogmatisiert und festgelegt; eine Diskussion ist weiterhin möglich. Darauf weist auch die Form der Publikation hin, die ein Novum darstellt: Es handelt sich um eine Studie, die im Auftrag der Glaubenskongregation erstellt wurde und auch von ihr „als sichere Grundlage" empfohlen wird: man kann also eine zumindest formale Nicht-Identität der Aussagenden — Kongregation und beauftragter Theologe — feststellen und beachten. Diese neue Form lehramtlichen Eingreifens ist begrüßenswert (28—30). (Der Inhalt dieses Dokumentes, das „L 'Osservatore Romano" im Juli 1975 veröffentlichte, wurde bereits unter den „Römischen Erlässen und Entscheidungen" in Heft 1/1976 dieser Zeitschrift besprochen.)

Linz *Peter Gradauer*

ÖKUMENE

MÜHLEN HERIBERT, *Morgen wird Einheit sein.* Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. (X u. 214.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart., lam. DM 16.80.

Der Paderborner Dogmatiker fordert in diesem Buch ein gemeinsames Konzil aller christlichen Kirchen. Dieser Zielvorstellung bedürfe es, wenn die Ökumenische Bewegung nicht versanden solle. Man könne nur zu einem Ziel kommen, wenn dieses Ziel auch fest umrissen sei. Dazu gehört nach M. ein vorkonziliarer Drei-Schritt von Selbstfindung, Öffnung und Rezeption. Im Dialog mit den anderen Kirchen muß jede Kirche selbst die Verschiedenheit der Gnadengaben erkennen: „Im Ökumenischen Dialog lernen die Kirchen sich nicht nur gegenseitig kennen, sondern sie verhelfen auch der jeweils anderen Kirche zu sich selbst" (24). Öffnung aber meint, daß sich jede Kirche fragt und prüft, ob sie nicht ihre je eigenen Gnadengaben verabsolutiert und als das Ganze der Heilsgabe angesehen hat. Das Ergebnis müßte sein, daß man die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar annimmt. Auf Grund eines solchen Befreiungskonzils würden die Kirchen auch dazu gedrängt, bis an die Grenzen des Möglichen von den anderen Kirchen zu übernehmen, anzunehmen, zu rezipieren, weil alle Gnadengaben ja zum „allgemeinen Besten" (1 Kor 12, 7) gegeben werden. Dem gen. inhaltlichen Drei-Schritt entspricht also ein solcher methodischer Art in Dialog, Konvergenz und schließlich Konsens.

Mir scheint bei all den Überlegungen und Betrachtungen des Vf. zu wenig Konkretes, Realisierbares geäußert. Mit Recht macht er sich bewußt, daß „der ‚offizielle' Ökumenismus innerhalb der kath. Kirche, also derjenige der Kirchenleitungen, den Gedanken an das ökumenische Konzil für sehr verfrüht, ja sogar vielleicht für schädlich halten wird. Wie die Überlegungen hinsichtlich eines möglichen Beitritts der kath. Kirche zum Ökumenischen Rat zeigen, wird vor allem die Stellung des Papstes zu den bisher noch getrennten Kirchen ein entscheidendes Problem werden" (24 f). Im übrigen dürfte

es auch etwas zu einfach sein, die Spaltungen in der Kirchengeschichte hauptsächlich auf Übertreibung und Verabsolutierungen einer Einzelwahrheit zurückzuführen. Recht betont ist aber die konziliare Verfaßtheit der Kirche überhaupt, wobei M. zwischen einer ekklesialen (Kirche ist Versammlung der Gläubigen) und einer konziliaren (auf ein Konzil bezogenen) Konziliarität unterscheidet (35). In diese Kerbe schlägt auch der voranstehende Beitrag Lukas Vischers: Konziliare Gemeinschaft (1—19) und das bestätigende Nachwort Kardinal Suenens' (210-214).

Graz *Johannes B. Bauer*

FOX HELMUT, *Ökumene — Hoffnung oder Illusion?* Eine katholische Bilanz. (166.) Spee-V., Trier ²1977. Kart. DM 21.80.

Diese Arbeit ist eine Information über den Stand der ökumenischen Bemühungen auf kath. Seite. Der 1. T. bringt eine ausführlichere Inhaltsangabe der „kirchenamtlichen Positionen", d. h. der Dekrete, Weisungen, Instruktionen und Ratschläge der römischen Zentralstellen sowie der Bischöfe der BRD seit dem II. Vat. bis zum Herbst 1973. Der 2. T. ist ein Bericht über „ökumenische Impulse, Kontakte und Aktivitäten im bundesdeutschen Katholizismus", also über die ökumenische Arbeit an der Basis. Sind schon die ersten 2 Abschnitte des Buches kein akademisch-wissenschaftlicher Bericht, so zeigt besonders der 3. T. („Eine ökumenische Bilanz") den Vf. als engagierten Arbeiter, ja Kämpfer in der ökumenischen Bewegung, der gelegentlich eine deutliche Ungeduld mit der „Amtskirche" zur Schau trägt, die ihm zu ängstlich zurückhaltend erscheint. Zu positiv wird sicher das ungestüme Drängen derer gewertet, die für die Unterschiede in Glaubensfragen kein Verständnis aufbringen. Erst auf der letzten Seite wird von ferne angedeutet, daß die Wiedervereinigung schließlich doch eine Sache der persönlichen Überzeugung ist, weil ja der Glaube persönliche Überzeugung sein muß, und es soll doch eine Wiedervereinigung im Glauben sein. Und vielleicht kommt man doch einmal darauf, daß wichtiger als Resolutionen, Proteste und dergleichen das Gebet wäre.

Wels *Peter Eder*

MORALTHEOLOGIE

MERKS KARL-WILHELM, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie.* (364.) (Moraltheol. Studien, hg. v. B. Schüller, Bd. 5) Patmos, Düsseldorf 1978. Brosch. DM 38.—.

Aus der Überzeugung heraus, daß vom modernen Bewußtsein nur das als sittlich verpflichtend angenommen wird, „was sich vor dem Forum eben dieses Bewußtseins als vernünftig und sinnvoll auszuweisen vermag" (13), möchte diese Diss. (Bonn) durch eine hist. Untersuchung zur Lösung der Frage beitragen, wie sich Autonomie und allgemeinverbindliche Normativität vereinbaren lassen. Galt Thomas v. A. bisher als Kronzeuge einer dem Menschen vorgeordneten Sittlichkeit, so meint M. in einer Neuinterpretation zeigen zu können, wie dieser in seiner Naturrechtslehre die Vernunft als Norm verstanden hat, der keine normierenden Instanzen vorausliegen (17). Dabei zeigt sich M. im Schrifttum des Aquinaten wie auch in der Sekundärliteratur wohl bewandert. Die Studie umfaßt 2 Teile. Der 1. befaßt sich mit den allgemeinen Strukturmomenten im Gesetzestraktat der S. th., der 2. erfaßt in der ratio als normkonstitutivem Element den autonomen Ansatz der thom. Normenbegründung. Auf Einzelheiten dieser reichhaltigen Studie kann hier nicht näher eingegangen werden. Zu einigen wichtigen Punkten sei kurz Stellung genommen.

1) Wie kann bei Thomas ein autonomes Sittlichkeitsverständnis gefunden werden, wenn dieser die lex aeterna als die Quelle aller Normativität ansieht? M. will diese Aporie durch einen hermeneutischen Kunstgriff entschärfen. Thomas schreite im Gesetzestraktat vom Gründenden (lex aeterna) zum Gegründeten, auf dem Erkenntnisweg aber gehe er vom Konkret-Faktischen (lex temporalis) aus, sodaß die lex aeterna (weil durch Reflexion gewonnen) am Ende stehe, zur Metaphysik des Handelns gehöre und keine praktische Normativität beanspruchen könne (204 f). Ich halte diese Deutung nicht für richtig, sie entspricht den Texten nicht. Thomas bezeichnet wiederholt die lex aeterna als oberste Handlungsregel, und zwar als eine praktische, mag sie auch nicht unmittelbar handlungsleitend sein. Auf dem Weg über das intuitiv erfaßte sittliche Naturgesetz gelangt der Mensch zur Kenntnis eines der lex aeterna entsprechenden Bestandes von grundlegenden sittlichen Normen (vgl. meinen Aufsatz „Intuition und Überlegung beim sittlichen Naturgesetz nach Thomas v. A.", in ThGl 67/1977, 29 ff). Mit Recht sagt O. H. Pesch in seinem Kommentar zu S. th. I II 90—105, den M. leider nicht mehr verwerten konnte: Das Naturgesetz ist „der Vernunft selbst vorgegeben, von ihr festgehalten, nicht von ihr verfügt." (DThA 13, 574)

2) Daß Thomas einem autonomen Verständnis der Sittlichkeit das Wort rede, soll sich aus S. th. I II 91, 2 ergeben. Der Mensch sei in einer ausgezeichneteren Weise der göttlichen Vorsehung unterstellt, weil er an ihr teilnimmt, indem er „für sich selbst und andere Vorsorge treffe". M. deutet das so, als gehe es Thomas um die Teilhabe des Menschen an der gesetzgebenden Funktion Gottes selbst (234), als nehme er beim Menschen „eine natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität" (Böckle) an (236). Jedoch die Texte reden eine andere Sprache. Thomas sieht die be-

sondere Beziehung zur göttlichen Vorsehung darin, daß der Mensch deren Plan (lex aeterna) in etwa erkennen kann (I II 93, 5 u. 6). Darum ist er in der Lage, sich selbst und andere zu leiten, und zwar gemäß dem Gesetz Gottes (CG III 113 u. 114; S. th. I II 103, 5 ad 2). Thomas reserviert also den grundlegenden Ordnungsplan Gott selbst, der Mensch ist nur Exekutor dieses Planes. „Sich selbst Gesetz zu sein" ist die Prärogative Gottes (I 21, 1 ad 2). Homo non facit sibi legem (vgl. De ver. 17, 3 ad 1).

3) M. sieht eine Diskrepanz zwischen seiner Autonomiethese und Aussagen in der II II, wo Thomas bei Beurteilung der Lüge und einzelner Sexualakte nicht auf die normative Funktion der Vernunft, sondern auf die von der Natur her vorgegebene Ordnung zurückgreift (21 f). Ein solcher Gegensatz ist nicht vorhanden. Weil Thomas in seinem Gesetzestraktat der menschlichen Vernunft die Ordnungsbefugnis über die natürlichen Neigungen des Menschen zuspricht, wurde irrtümlich gefolgert, er sehe die ratio humana grundsätzlich als normative Instanz aller natürlichen Gegebenheiten an. Aber natürliche Neigungen sind nicht die Natur schlechthin, sondern bestimmte Handlungsimpulse, die wie alle menschlichen Triebkräfte der Vernunft zur Ordnung aufgegeben sind. Was sich jedoch als fertiges, vom Schöpfer mit einem konkreten Ziel versehenes Sein darstellt, ist vom Menschen zu respektieren, sonst verfehlt er sich gegen Gott, dem institutor naturae. Davon ist Thomas überzeugt. Ob sich auch die Modernen davon überzeugen lassen, ist eine andere Frage, um die es hier nicht geht.

M. gebührt Anerkennung dafür, daß er durch seine mit großem Fleiß erstellte Studie das Interesse an Thomas als den wegweisenden, an Bedeutung nicht verlierenden christlichen Ethiker wach gehalten hat, mag man auch hinsichtlich der Interpretation des Textbefundes sowohl im Grundsätzlichen wie in manchen Einzelheiten anderer Meinung sein. Leider muß als Mangel vermerkt werden, daß die Diss. weder mit einem Sachregister noch mit einem Verzeichnis der berücksichtigten Thomasstellen versehen ist.

Graz *Richard Bruch*

BECKER JÜRGEN, *Emmanuel Levinas.* Anstöße für eine Moraltheologie unserer Zeit. (143.) (Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 96), Lang, Frankfurt/M. 1977. Kart.

In seiner Diss. versucht B., philosophische Einsichten des aus Litauen stammenden (geb. 1905), in Frankreich lebenden jüdischen Gelehrten E. Levinas für eine personalistisch ausgerichtete Moraltheologie (wie sie z. B. B. Häring vertritt) fruchtbar zu machen. Von Levinas, der von der Existenzphilosophie herkommt, liegen zahlreiche Werke in franz. Sprache vor, die bisher im deutschen Sprachraum kaum Beachtung fanden. B. beschließt seine Ausführungen mit einer Bibliographie seines Autors (Bücher, Artikel, Rezensionen), die 142 Nummern umfaßt. Um die Leitgedanken dieses Philosophen voll würdigen zu können, müßte man natürlich seine bedeutenderen Werke selbst zur Hand nehmen. Hierzu eine Anregung geboten zu haben, ist das Verdienst dieser Studie.

Graz *Richard Bruch*

HÖRMANN/LAUN/VIRT, *Verantwortung und Gehorsam.* Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. (155.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

Das Anliegen der vier Beiträge ist, „zur Klärung der Frage mitzuhelfen, in welcher Weise auch heute Gehorsam notwendig ist und welche Grenzen man ihm ziehen muß". Am Anfang steht eine auf ausgedehnter Quellenkenntnis beruhende Untersuchung von *G. Virt* über den Gehorsamsbegriff bei Augustinus, in der besonders herausgearbeitet wird, welche Bedeutung der Kirchenvater der Gehorsamshaltung für die Begründung sittlicher Entscheidungen beimißt. In einem 2. Aufsatz befaßt sich V. mit der Epikie in psychoanalytischer Sicht. Für die tiefenpsychologische Grundlegung fußt der Autor im wesentlichen auf Einsichten S. Freuds und dessen Schule. Welche psychischen Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit ein Mensch der Tugend der Epikie fähig ist, wird eingehend dargelegt und auch der psychischen Verinnerlichung des von Christus gegebenen ‚neuen Gesetzes' Beachtung geschenkt.

A. Laun stellt recht ausgewogene grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Autorität und Gehorsam" an, indem er nach einer Schilderung der Autoritätskrise in der Kirche von heute in 10 Thesen u. a. folgendes darlegt: Beide Gegebenheiten sind wesenhaft personale Realitäten; jede Autorität muß begründet sein; ihr Sinn liegt in einem sittlich bedeutsamen Gut und ist mit der menschlichen Natur mitgegeben; ein vollkommen blinder Gehorsam ist sittlich unzulässig, doch braucht nicht grundsätzlich jede Weisung eines legitimen und kompetenten Vorgesetzten immer einsehbar zu sein. Es kommen die üblichen Einteilungen der Autoritätsformen zur Sprache (eingehend die „Autorität des Wissenden") und abschließend wird festgestellt, daß die eigentliche Autorität in Gott gründet; darum gehorcht der Mensch letztlich Gott, wenn er sich menschlicher Autorität unterwirft, vorausgesetzt, daß deren Träger sich selbst am Willen Gottes orientiert. Diesen grundsätzlichen Erörterungen fügt Vf. eine das Gesagte bestätigende und ergänzende Studie über die Gehorsamslehre des hl. Franz v. Sales an, in dessen spirituellen

Konzept der Gehorsam der Liebe ebenbürtig zur Seite steht.

K. Hörmann geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie sich das Gewissen des Untergebenen zum Befehl des Vorgesetzten zu verhalten hat. Liegt die Verantwortung nur beim Auftraggeber („Befehl ist Befehl") oder bleibt die Eigenverantwortung des Ausführenden bestehen? Daß letzteres der Fall ist, zeigt Vf. in einleuchtenden Darlegungen an Hand von Beispielen aus der neueren Zeit (Tötung von Geiseln und Kriegsgefangenen; Abtreibung; direkte aktive Euthanasie). Auch Wünschen anderer (mögen sie auch auf ihrer Seite einer ehrlichen Gewissensentscheidung hinsichtlich der Erlaubtheit entspringen) dürfe man nicht nachgeben, wenn sie dem eigenen Gewissensurteil widersprechen.

Den problemerhellenden, mit zahlreichen Literaturangaben versehenen Beiträgen dieser Veröffentlichung des Institutes für Moraltheologie an der Universität Wien ist ein großer Leserkreis zu wünschen.

Graz *Richard Bruch*

MIETH D./COMPAGNONI F., (Hg.), *Ethik im Kontext des Glaubens.* Probleme — Grundsätze — Methoden. (Stud. z. theol. Ethik, Bd. 3) (185.) Universitäts-V., Freiburg (Schweiz)/Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 34.—.

Die Beiträge wurden auf dem internationalen deutschsprachigen Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Freiburg/Schweiz (1977) vorgelegt. Fachleute sprachen über die Fundamentalmoral von sehr weitgefächerten Ausgangspositionen aus.

Der Bd. beginnt mit 3 Aufsätzen über das christliche *Proprium* einer Ethik. E. *Schillebeeckx* behandelt das Problem aus dogmatischer Sicht. Obwohl Religion nicht Ethik sei, bestehe zwischen beiden ein innerer Zusammenhang: Ethisches und religiöses Leben wurzeln beide im selben allgemein-menschlichen Urvertrauen, das sich für den Gläubigen auf Gott richtet. Das ethische Grundprinzip der Liebe, wie es sich im NT findet, gründet im Glauben an Gott und wird in Christus erlebt. Es zählt zu den formalen ethischen Normen, die je nach den verschiedenen Gegebenheiten inhaltlich verschieden konkretisiert werden müssen; die inhaltlichen Normen des NT haben für uns nur historische Bedeutung: Sie zeigen, wie die Christen damals die formalen Normen konkretisiert haben. (Der Verfasser wäre zu fragen, ob nicht manche von ihnen als typische Ausformungen christlichen Lebens uns doch mehr sagen.) Christliches Heil gehört nicht nur dem eschatologischen Reich Gottes an, sondern ist auch als ethische Menschen- und Weltverbesserung zu antizipieren.

Nach J. *Fuchs* unterscheidet sich material-inhaltlich die christliche Moral nicht grundlegend von einer human-autonomen: Immer gehe es um das echte Humanum. Alles, was an echter humaner Moral gefunden werde, sei freilich (objektiv) Teil der christlichen Moral; diese sei wegen ihres im Christusereignis offenbar gewordenen totalen Sinnhorizontes und ihrer religiösen Anweisungen die Moral katexochen. Das Christusereignis lasse zwar die materiale Inhaltlichkeit zwischenmenschlicher Ordnung unangetastet, eröffne dem Menschen dafür aber einen neuen Gesamthorizont und -sinn. F. sieht in der ethischen optio fundamentalis eine (meist athematische) Entscheidung für oder gegen Gott enthalten; darum sei auch eine sinnvolle Diskussion von Christen mit Nichtchristen über objektiv richtiges ethisches Verhalten möglich.

Dem Ethiker Th. *Styczeń* geht es weniger um das unterscheidend Christliche als um die Eigenständigkeit jeglicher Ethik als solcher: Ethik sei methodologisch autonom, da sie ihre eigenen, in der sittlichen Erfahrung gründenden Prämissen habe. Daß es ein sittliches Gesolltes/Gutes gebe, sei für den Menschen erfahrbar und direkt einsehbar. Meinungsverschiedenheiten gebe es über das Wie des sittlichen Gesollten/Guten; zur Beantwortung der Frage brauche man viel anthropologisches Wissen. Die Ansatzstellen für eine spezifisch christliche Ethik sieht St. in der Möglichkeit der metaphysischen Deutung des sittlich Gesollten/Guten und in der durch diese Erschließung einer neuen Dimension vertieften sittlichen Motivation sowie im Beitrag christlich-theol. Deutung anthropologischer Gegebenheiten zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Gesollten/Guten.

Der 2. T. des Buches enthält verschieden geartete Aufsätze. K. *Demmer* versucht eine gedrängte Einführung in die leitenden Anliegen moraltheol. Hermeneutik. Die phil. Hermeneutik erarbeitet methodisch jene Regeln, denen ein verstehendes Umgehen mit den Sedimenten menschlichen Geistes zu folgen hat, erhellt die objektiven wie subjektiven Bedingungen, unter denen geschichtliches Verstehen zustande gekommen ist. Ihre Grundfrage: Was ist mit einer Aussage wirklich gemeint? Eth. Hermeneutik fragt auf die Bedingungen sittlichen Handelns zurück (Sinn als freisetzender Grund von Norm; menschliche Natur als Sinndeutung durch den Menschen; Geschichte als schöpferische Vermittlung von Sinn und Natur; sittliche Handlung als Setzung von Geschichte). Entscheidendes Vorzeichen für theol. Hermeneutik ist: Absolutheit hat sich im Jesusgeschehen an ereignishafte Konkretheit gebunden; die immanente Stoßrichtung hermeneutischer Reflexion verlaufe in diese Konkretheit hinein. D. geht dann auf die Bedingungen sittlichen Handelns aus dem Glauben ein (Glauben als Sinnerschließung in sittlicher Weisung; intensive Vollendung und Grenze des Ethos; Funktion und Interpretation lehramtlicher

Aussagen; sittliche Einsicht und empirische Wissenschaften).
R. *Ginters* zeigt analytische Ansätze in der Ethik auf. Allen analytischen Ethikern gemeinsam sei das Bemühen um größtmögliche Klarheit im Sprachgebrauch und in der Fragestellung: Alle unterscheiden zwischen genetischen (Wie kommt es zu einer sittlichen Ansicht?) und Geltungsfragen (Ist sie zu rechtfertigen?), ferner zwischen deskriptiven Tatsachenurteilen und präskriptiven Werturteilen, bei letzteren wieder zwischen nichtsittlich-wertenden (Jedes menschliche Leben ist von Wert und daher zu schützen) und sittlich-wertenden Elementen (Du sollst alles gemäß seinem Wert lieben und demgemäß handeln). Die moralische Sprache habe zweierlei Funktion: Argumentation (Begründung sittlicher Urteile) und Emotion (Paränese: Drängen zum sittlichen Handeln). Schließlich sei von der Ethik (Erörterung sittlicher Normen) die Meta-Ethik (wissenschaftliche Reflexion über moralisches Sprechen und Urteilen) zu unterscheiden. G. zeigt dann einige grundlegende Unterschiede in den Positionen der einzelnen analytischen Ethiker auf: Manche folgen der teleologischen, andere der deontologischen Normierungstheorie; in meta-ethischer Hinsicht vertreten manche den Intuitionismus (Erfassen objektiver Wertsachverhalte durch Intuition), andere den Dezisionismus (letzte ethische Stellungnahmen nicht eigentliche Urteile, sondern willentliche Festlegungen).

O. *Schwemmer* legt 16 Thesen zu den Begründungsversuchen moralischer Normen in der gegenwärtigen praktischen Philosophie vor und zeichnet in einem eigenen Beitrag die Grundprobleme beim Aufbau einer Theorie praktischer Begründungen. — Für W. *Korff* geht es um die Frage: „Was legitimiert die Ethik theologisch, sich auf die empirischen Humanwissenschaften einzulassen und sich ihrer Ergebnisse zu bedienen?" Die Antwort lautet: Humanwissenschaften und ihre interdisziplinäre Kombinatorik leisten der Ethik gute Dienste zur Reifizierung (verantwortlichen sachgerechten Verwirklichung) des Bildes Gottes durch den Menschen, ohne freilich die Ethik als umfassende Theorie des Sittlichen überflüssig zu machen.
Nicht ohne merkliches Selbstbewußtsein wird anfangs darauf verwiesen, daß die deutschsprachige Moraltheologie in Westeuropa eine eindeutige Führungsrolle innehabe und einen weltweiten Einfluß ausübe. Wenn hingegen der polnische Theologe Th. *Styczeń* sein Vorhaben als sehr bescheiden bezeichnet, nämlich zu fragen, wie man die Fragen, auf die es ankommt, zu formulieren habe, sollten seine Ausführungen dennoch nicht übergangen werden, regen sie doch zu einer nicht unbeträchtlichen Überprüfung von Positionen an, die von deutschen Moraltheologen bezogen wurden. Aus seiner Erfahrung mit der polnischen unabhängigen Ethik macht St. darauf aufmerksam, daß zwischen westlichen und polnischen Autoren ein gewisser Unterschied darin besteht, wie sie das Autonomieproblem der Ethik und ihr Verhältnis zur christlichen Ethik angehen. Sorgfältig klärt er, das sittliche Subjekt sei in dem Sinn autonom, daß es die in seinem Selbst verankerten sittlichen Urteile selbst finde, nicht aber in dem Sinn, daß es ihre Geltung setze; und das sittlich Gesollte/Gute sei in dem Sinn autonom, daß es sich nicht auf ein andersartiges Sollen zurückführen lasse, sondern im Selbst als der norma normans gründe, nicht aber in dem Sinn, daß das Selbst nicht wieder norma normata wäre (Rückführung auf Gott: theonome Autonomie; auf Christus: christonome Autonomie). Diese Unterscheidungen sowie die schon erwähnten Ansatzpunkte eines christlichen Propriums der Moral werden zu beachten sein, will sich eine „autonome Moral" nicht dem Vorwurf mangelnder Kohärenz und Präzision aussetzen.
Wien *Karl Hörmann*

LOWEN ALEXANDER, *Depression.* Unsere Zeitkrankheit — Ursachen und Wege der Heilung. (327.) Kösel, München 1978. Ppb. DM 28.—.

Depressionen sind zweifelsohne weit verbreitet, vor allem in den Ländern der Leistungsgesellschaft. Die Psychiatrie kennt eine Reihe von depressiven Zustandsbildern, jeweils unterschiedlich zusammengesetzt aus somatischen und psychischen Faktoren. Vf., Arzt und Psychotherapeut, vertritt eine bioenergetische Auffassung der Depressionen. In 10 Kap. werden depressive Menschen geschildert und therapeutische Bemühungen dargelegt; auch wird eine psychoanalytische Interpretation des Krankheitsgeschehens gegeben. Der depressive Patient ist dadurch zu charakterisieren, daß er unwirkliche Ziele verfolgt, daß er mit der Realität nicht in Berührung ist (= daß er nicht „geerdet" ist) und daß er seinen Glauben verloren hat. Für den ärztlichen Leser bietet der Text einige ausführlichere Krankengeschichten, wobei die berichtete Depression meist vorwiegend psychogener Natur ist oder als solche interpretiert wird. Die bioenergetische Auffassung entspricht einer ausdruckssphenomenologischen Diagnostik, d. h.: aus Körperhaltung, Gestik, emotionellen Minusvarianten und Atemstörungen wird das Syndrom der Niedergeschlagenheit und der ängstlich traurigen Verstimmung festgestellt. Der psychische Charakter eines Menschen drücke sich in seiner Körperhaltung aus (265). Gezielte Atemübungen führen zu einer Besserung und zu einem Verlöschen der Depression. Im Verlaufe der Überlegungen über die Auslösung und Verursachung von Depressionen wird als wesentlicher Grund für junge Menschen

angegeben, daß es zu einem Auseinanderklaffen von Wünschen und Verwirklichung kommt, weil erstere zu hoch angesetzt sind (242). Die Grenzen der Psychotherapie kommen aus folgendem Umstand: „Der Therapeut kann zwar dem Patienten die Liebe nicht geben, die er als Kind verloren hat, aber er kann ihm helfen, seinen Körper wieder zu gewinnen. Das vermindert nicht den Schmerz; er kann tatsächlich vorübergehend noch heftiger werden, aber es ist kein Schmerz mehr, der die Integrität des Individuums bedroht" (282).

Für L. ist die leibliche Existenz des Menschen *die* unbestreitbare Realität, niemand wird leugnen, daß „wahre Geistigkeit eine leibliche oder biologische Grundlage hat" (10); aber nicht immer wird das Leib-Seele-Problem, das Menschenbild, in der Weise ausgedeutet, daß die biologische Dimension einen instrumentalen Charakter für die geistige hat. Was bedeuten etwa die Sätze: Wir müssen zwischen Glauben (faith) und Ansicht (belief) unterscheiden. Ansichten sind „das Ergebnis einer Geistestätigkeit, der Glaube hingegen wurzelt in biologischen Tiefenvorgängen des Leibes" (10)?

Nun gibt es tatsächlich das Problem für die Psychiatrie: das Verhältnis des Glaubens zur Melancholie. Schon Hieronymus unterscheidet zwischen *acedia* und Melancholie, später in gleicher Weise Thomas v. A. Der Verlust des Glaubenslebens kann im Verlaufe der melancholischen Phase ebenso auftreten, aber aus anderen Gründen als bei der *acedia* oder in der dunklen Nacht der Mystiker, insofern, als sich psychopathologischerweise „Hemmung, Entschlußunfähigkeit und das Gefühl der Gefühllosigkeit auch auf das Glaubensleben auswirken" (W. Schulte).

Der Begriff des Glaubens ist bei L. vieldeutig und wird in verschiedener Weise verwendet, wiederholt als Vertrauen und Zuversicht, als Kraft für das fortschreitende Leben gedacht; aber Glaube ist doch mehr als Verbundenheitsgefühl mit der eigenen Zukunft (213, 218), mit den Mitmenschen (218); L. kommt wohl auch auf die Verbundenheit mit Gott zu sprechen (219), nennt aber gegebenenfalls auch einen Atheisten einen unendlich gläubigen Menschen (221). Nochmals wird Glaube beschrieben: „Der Glaube ist eine Qualität des Seins: mit sich selber, mit dem Leben und mit dem Universum in Fühlung zu sein. Er ist ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinde, zum Vaterland und zur Erde. Vor allem ist er das Gefühl, im eigenen Körper, in der eigenen Menschlichkeit und in der eigenen animalischen Natur verwurzelt zu sein. Er kann das alles sein, weil er eine Manifestation des Lebens ist, ein Ausdruck der lebendigen Kraft, die alle Lebewesen eint. Er ist eine biologische Erscheinung und nicht ein Geschöpf der Seele" (225). Aus dieser Stelle und später ergeben sich unzweideutig gewichtige Unterschiede gegenüber einem christlichen Verständnis des Glaubens. Für L. ist ein Mensch „nicht ein Mensch, bei dem der Geist den Körper beherrscht, noch ist er ein Leib ohne Geist. Er ist ein Mensch, der auf seinen Körper achtet" (324). „Ein Gläubiger hat anmutige Bewegungen, weil seine Lebenskraft leicht und frei durch seinen Körper fließt. Er hat freundliche Umgangsformen, weil er nicht an seinem Ich, seinem Verstand, seiner Stellung oder seiner Macht festhängt. Er ist eins mit seinem Körper und durch seinen Körper eins mit allem Lebendigen und mit dem Universum" (327).

Wien *Gottfried Roth*

KIRCHENRECHT

LEISCHING P./POTOTSCHNIG F./POTZ R., (Hg.), *Ex aequo et bono.* FS. f. W. M. Plöchl. (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, hg. v. N. Grass, Bd. X) (572.) Universitäts-V. Wagner, Innsbruck 1977. Ln.

Am 7. Juli 1977 vollendete W. M. Plöchl das siebzigste Lebensjahr. Sein Name ist durch eine über 3 Jahrzehnte währende Lehrtätigkeit an der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät und durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu einem Begriff geworden. Vor allem die stattliche 5-bd. „Geschichte des Kirchenrechts" zählt zu einem Standardwerk nicht nur auf dem Gebiet der *kirchlichen* Rechtsgeschichte, sondern der Rechtsgeschichte überhaupt, an dem kein rechtshistorisch Interessierter vorbeigehen kann. 3 ehemalige Schüler des Jubilars zeichnen für die Herausgabe dieser FS verantwortlich, die sich würdig an die vor 10 Jahren, zum 60. Geburtstag des Jubilars von dem inzwischen verewigten Hans Lentze und Inge Gampl edierte Festgabe „Speculum Iuris et ecclesiarum" anschließt.

Die 4 Abschnitte der FS sind im Anschluß an die Forschungsschwerpunkte Plöchls konzipiert. Den 1. Abschnitt „Geschichte des Kirchenrechts" eröffnet St. Kuttner mit seinem Beitrag „Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici". W. Ullmann schreibt „Über die rechtliche Bedeutung der spätrömischen Kaisertitulatur für das Papsttum" und C. G. Fürst greift in seinem Beitrag „‚Statim ordinetur episcopus' oder Die Papsturkunden ‚sub bulla dimidia', Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt" ein Problem auf, dem durch die jüngste Papstwahlkonstitution Pauls VI. vom 1. Oktober 1975 besondere Aktualität zukommt. Nach Nr. 88 und 89 dieser Konstitution ist anscheinend der zum Papst Gewählte erst dann Inhaber der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt, wenn er die Bischofsweihe empfangen hat. Demgegenüber weist Fürst überzeugend nach, daß sich diese Auffassung keineswegs auf historische Kon-

tinuität berufen kann, sondern daß vielmehr der Beginn der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt bereits in der Annahme der Wahl gesehen wurde ohne Rücksicht auf den Weihegrad des Gewählten. Weitere rechtshistorsche Beiträge stammen von N. Grass „Gefreite Abteien in Tirol", R. Hoke „Ein theologisches Gutachten von staatsrechtlicher Tragweite", P. Leisching „Die Ehe als pactio und societas vom Dekret Gratians bis zur Glossa ordinaria", R. Sprung „Die Verehrung des heiligen Ivo an der Universität Innsbruck", L. Carlen „Galeerenstrafe im Recht der Kirche", F. Grass „Aus der Wirtschaftsgeschichte einer Seelsorgskirche im spätmittelalterlichen Bergland Tirol" und G. Plöchl „Parladorius über das Studium der Rechte".

Das systematische Kirchenrecht, dem sich der Jubilar nicht minder intensiv als der Rechtsgeschichte zugewendet hat, wird in dieser FS in 2 Teilen dargeboten: Im Recht der lateinischen Kirche und in dem der orientalischen Kirchen.

Der 2. T. der FS befaßt sich mit dem Recht der lateinischen Kirche. Zunächst werden Aspekte des kirchlichen Verfassungsrechts aufgegriffen. So in den Beiträgen von W. Onclin „De potestate regiminis in Ecclesia", G. May „Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung". Bemerkungen zu der Apostolischen Konstitution „Romano Pontifici eligendo", R. Metz „La Paroisse au Ile Concile du Vatican" und F. Potoschnig „‚Persona in Ecclesia' — Probleme der rechtlichen Zugehörigkeit zur ‚Kirche Christi' ". — Der Beitrag von May bildet eine wertvolle rechtssystematische Ergänzung zu der von Fürst aufgeworfenen Frage nach dem Beginn der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt. May kommt zu dem Ergebnis, daß sich auch durch die Papstwahlkonstitution Pauls VI. keine Verschiebung in der bisherigen Auffassung ergeben habe, d. h., daß auch ein Nichtbischof mit Annahme der Wahl sofort volle päpstliche Jurisdiktionsgewalt erlange. H. Schwendenwein befaßt sich in seinem Beitrag mit dem „Secretum Pontificium", K.-Th. Geringer mit der „Verfassungsstruktur in den österreichischen Diözesen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", und Ch. Leitmaier mit „Liturgie und Recht". — Dem Eherecht sind die beiden Beiträge von A. Dordett „Der Impotenzbegriff in der Rotajudikatur" und J. Prader „Zur Anwendung nichtkatholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen" gewidmet.

Der 3. T. handelt vom Recht der orientalischen Kirchen. Der inzwischen verstorbene Freiburger Ordinarius U. Mosiek schreibt über „Die Bischofsynode der lateinischen Kirche und die Ständige Synode der unierten Ostkirchen". I. Žužek berichtet über die Orientalische Kirchenrechtsgesellschaft („The Oriental Canon Law Society is born [1969]") und E. Chr. Suttner über „Ein neues Handbuch für den moraltheologischen Unterricht in den Seminaren der Rumänischen Orthodoxen Kirche".

Breit gefächert sind die Beiträge des 4. T. „Kirche und Staat". Vorwiegend der österreichischen Rechtsproblematik gewidmet sind die Aufsätze von I. Gampl „Die ‚natürlichen' Rechtsgrundsätze in der Höchstgerichtsjudikatur der Republik Österreich", R. Potz „Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation", R. Puza „Ordensstand und Treuhand", E. Melichar „Fristenlösung und Krankenanstaltenrecht", A. Kostelecky „Private Patronate in öffentlicher Hand und der Zweite Zusatzvertrag mit dem Hl. Stuhl zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen vom 9. Jänner 1976", G. Luf „Religionsunterricht — ein Privileg der Kirchen?", W. Künert „Die Rechtsstellung der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät im Kraftfeld von Staat und Kirche" und Chr. Link „Das ‚Kirchenrecht' im Studium der Rechtswissenschaften". — Mit Problemen des ausländischen Staatskirchenrechts befassen sich die Aufsätze von A. Hollerbach „Rechtsbeziehungen zwischen kirchlicher und politischer Gemeinde. Versuch einer Skizze anhand der Rechtslage in Baden-Württemberg", R. A. Strigl „Kirchliches Dienstrecht in der Bundesrepublik Deutschland", Alberto de la Hera „El Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español de 28 de julio de 1976" und Panteleimon Rodopoulos „Church and State in Greece according to the Constitution of the Greek Republik (1975)". Eine vollständige Bibliographie Plöchls schließt die wertvolle FS ab. Sie ist für den Jubilar sicher ein Zeichen der Anerkennung und Wertschätzung, dessen er sich mit Recht erfreuen kann.

Linz *Bruno Primetshofer*

VOGELS HEINZ-JÜRGEN, *Pflichtzölibat.* Eine kritische Untersuchung. (141.) Kösel, München 1978. Kart. DM 14.80.

Mit der rechtlichen Seite des Problems befaßt, sagt V.: „Zum Zölibat ist ein Charisma nötig, ohne welches man am Zölibat krank werden kann. Das Zölibatsgesetz ist aber aus dem Interesse an der kultischen Reinheit der Priester entstanden, welche Begründung heute nicht mehr als stichhältig anerkannt wird"; und er fragt: Läßt sich „mit dem Hinweis, das notwendige Charisma könne man von Gott erbeten, das Zölibatsgesetz neu begründen, oder muß mit der hinfälligen Begründung auch das Gesetz als unbegründbar fallen?" (20). Da nach seiner Meinung die Zölibatsgesetzgebung auf nicht mehr haltbaren Begründungen beruht und ein Charisma nicht erbittbar ist, sei das derzeitige Zölibatsgesetz nach den Rechtsgrundsätzen des geltenden Kirchenrechtes selbst eine lex iniqua und als solche rechts-

unwirksam und nicht verbindlich; es beraube ja die, die das Charisma der Ehelosigkeit nicht haben, des „von Gott und Christus garantierten Rechtes aller Menschen und auch der Apostel" (86) auf die Ehe (mit Berufung auf 1 Kor 9, 5).

Rez. ist weder Neutestamentler noch Kirchenhistoriker oder Kanonist, die hier unmittelbar angesprochen sind, doch auch den Praktischen Theologen, der am Thema selbst sehr wohl interessiert ist und daran schon wegen seiner heutigen Dringlichkeit nicht vorübergehen kann, vermögen die entscheidenden Beweisführungen nicht zu überzeugen. Nur einiges hann hier angedeutet werden. Man wird gewiß nicht leugnen können, daß theologisch höchst fragwürdige Motive in der Geschichte des Zölibatsgesetzes eine Rolle spielten und auch zu seiner Begründung herangezogen wurden; daß aber Leib- und Ehefeindlichkeit und atl Reinheitsvorstellungen die fast ausschließlichen Motive waren, und nicht auch Mt 19, 12 oder 1 Kor 7, 25—35, wird sich kaum beweisen lassen.

Es widerspricht auch unserem heutigen Verständnis des NTs, etwa aus 1 Kor 9, 5 (oder 1 Tim 3, 2. 12; Tit 1, 6), ein ius apostolicum (10), ja ein ius divinum positivum „per se obligatorium" abzuleiten (87 f). Auch die Beweise „e silentio" (34. 61) sind nicht sehr überzeugend; am wenigsten aber das 5. Kap. (105—117), in dem V. nachweisen will, daß die Kirche das Charisma der Ehelosigkeit nicht als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufstellen kann, weil Gott auch Verheiratete beruft, die Apostel auch Verheiratete weihten, das Charisma der Ehelosigkeit nur wenigen gegeben ist und jeder Amtsträger iure divino (1 Kor 9, 5) eine Ehefrau haben darf. Hier wirkt sich meines Erachtens der zu enge Charismabegriff des Vf. aus, den man auch bei anderen Autoren findet. Darnach besteht das Charisma der Ehelosigkeit darin, daß man vom alles übertreffenden Höchstwert des Reiches Gottes so in Bann geschlagen ist (31), ja überwältigt wird, daß man gnadenhaft existentiell gar nicht anders kann (E. Schillebeeckx), als ehelos zu bleiben (52), daß man geradezu unaufhebbar und unabänderlich (34. Hier wird wohl 1 Kor 7, 7 reichlich überinterpretiert) eheunfähig wird (32. Auch hier wird der Text Mt 19, 10—12 wohl zu sehr gepreßt). Um ein so verstandenes Charisma zu erhalten, nützen freilich menschliche Bemühungen nichts (34); man kann es auch nicht durch Gebet erzwingen (21—35), es ist vorgegeben, unverfügbar, nicht erbittbar (52. 116); „man hat diese Gabe entweder in die Wiege gelegt bekommen, oder man hat sie eben nicht" (28).

Nach Paulus scheint es anders zu sein: nach ihm werden im Urcharisma und in der christlichen Urberufung des Glaubens alle natürlichen Gaben und Begabungen des Menschen wie die der Verwaltung, der Hilfeleistung (1 Kor 12, 28), der Gastfreundschaft, der Unterweisung, des gegenseitigen Tröstens (Röm 12, 7 f. 13), auch der Lebensstand, Ehe und Ehelosigkeit (1 Kor 7, 7), ja selbst der bürgerliche Berufsstand (1 Kor 7, 20—24) zur Gnadengabe, zum Charisma, das man für die Gemeinde nutzbar machen soll und das die Gemeinde und ihre Amtsträger auch nützen sollen (1 Kor 12, 7), „damit die Gemeinde auferbaut wird" (1 Kor 14, 5). Solche Charismen, zu denen auch das der Leitung (1 Kor 12, 28) und das der Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen gehören, können nun nicht mehr mit solch unfehlbarer Sicherheit festgestellt werden; sie überwältigen nicht; man erkennt sie nicht durch eine Art Privatoffenbarung, sondern an der eigenen Neigung und Eignung, und man kann sie sehr wohl pflegen, fördern, hüten oder auch vertun; man kann und muß dann auch wohl beten, daß man sie erkennt und bewahrt. Hier gibt es zudem nur praktische, relative, moralische Gewißheiten. Und die Kirche hat sich darum damit immer begnügt und mit dem Betreffenden gehofft, daß er sein Charisma mit Gottes Hilfe bewahren wird. Dabei sind sicher Fehlentscheidungen und Fehleinschätzungen möglich, auch ohne jegliches menschliches Verschulden. Diese Möglichkeiten wurden von der Kirche lange genug nicht oder zu wenig gesehen und werden auch bei den derzeitigen Laisierungsverfahren noch zu wenig einkalkuliert. Zahllosen Menschen wurde dadurch bis in den Tod hinein Unrecht und namenloses Leid angetan. Das wird man alles zugeben können und müssen.

Anderseits war die Kirche immer nüchtern genug, aus dem behaupteten Charisma der Leitung (1 Kor 12, 28) = Priesterberuf nicht ein Recht auf die Ordination abzuleiten, sondern hat sich immer vorbehalten, die Eignung des Betreffenden selbst zu prüfen und zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nach den Bedürfnissen der Gemeinden verschiedene Voraussetzungen für die Annahme zur Ordination zu fordern: seien es Voraussetzungen der körperlichen und geistigen Gesundheit, der Spiritualität, der Bildung oder des Lebensstandes u. ä., zumal etwa für die Ehelosigkeit der Priester sicher gewisse Angemessenheitsgründe sprechen, was nicht ausschließt, daß es in gewissen Situationen auch für die Ehe Angemessenheitsgründe gibt. Wenn darum heute angesichts eines horrenden Priestermangels in weiten Teilen der Welt eine Entkoppelung der Pflichtverbindung von Priestertum und Ehelosigkeit gefordert wird, um das christliche Leben der Gemeinden zu sichern, unterscheidet sich diese Forderung sehr entscheidend von manchen historischen Bestrebungen um eine Aufhebung des Zölibatsgesetzes, hinter denen oft eine grundsätzliche Ablehnung der Ehelosigkeit um des Gottes-

reiches willen stand, aber auch eine Bestreitung des Rechtes der Kirche, überhaupt Zulassungsbedingungen zur Ordination aufzustellen.
Zweifellos hat V., selbst wenn seine entscheidenden Grundthesen nicht bewiesen erscheinen, auf einige schwache Stellen der gegenwärtigen Form des Zölibatsgesetzes hingewiesen, völlig abgesehen von der Ermöglichung der Ordination der sogenannten „viri probati". Der charismatische Charakter des Rufes zum Priestertum wie auch zur Ehelosigkeit müßte deutlicher gemacht werden und letztere dürfte nicht nur als eine in Kauf zu nehmende Dienstverpflichtung erscheinen. Dem sich in nicht wenigen Regionen der Weltkirche stellenden Problem, verheiratete Priester neben den ehelosen zu ermöglichen, wurde damit nichts von seiner Dringlichkeit genommen.
Wien *Ferdinand Klostermann*

PASTORALTHEOLOGIE

O'CONNOR EDWARD D., *Spontaner Glaube.* Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung. (270.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 29.50.
Vf. stellt mit dieser Arbeit das „Pentecostal Movement" innerhalb der röm.-kath. Kirche in den USA vor. In der Einleitung sucht er dieses „neue Wehen des Geistes" in der „charismatischen Erneuerung" zu orten. Er will sein Ziel in einem Zweischritt präsentieren: „Zunächst wird die Geschichte des Ursprungs und frühen Wachstums der Bewegung in und außerhalb der Universität Notre Dame (Indiana) in einer gewissen Ausführlichkeit zu berichten sein. Dann werden anhand dieses konkreten Beispiels allgemeinere und theoretischere Themen aufgegriffen" (43).
Die Darlegung der Anfänge der Bewegung in Notre Dame, die im 1. T. in sehr detaillierter Form erfolgt (47—107), mündet in eine Beschreibung der diese Bewegung prägenden Elemente (109—162): Dabei kommen vor allem die Gebetszusammenkünfte, die Charismen (im besonderen die Gabe des Zungenredens) und die Geisttaufe zur Sprache. In diesen Phänomenen zeigen für den Vf. positive „Früchte" auf deren Gottgewirktheit. Dazu zählt er die Vertiefung und Intensivierung der Gottesbeziehung des einzelnen, der Gebetserfahrung, der Liebe zur Hl. Schrift, schließlich die Umwandlung und Vertiefung des menschlichen und christlichen Lebens der Mitglieder. Hinzu kommen die Erfahrung der Befreiung von innerer Versklavung an Sünde und Sucht sowie die Phänomene leiblicher Heilung. In einem 3. T. versucht Vf. eine theol. Reflexion dieser Erfahrungen und Phänomene. Er versteht die kath. Pfingstbewegung als Erneuerung und Vertiefung der traditionellen Spiritualität. Vor allem sucht er zu zeigen, daß die Charismen der Pfingsterfahrung sowohl in den Topoi der Gaben des Hl. Geistes, der geistlichen Sinne und der gratia gratis data einen Ansatzpunkt haben. Neben diesen positiven Impulsen für die christliche Spiritualität sieht Vf. aber auch Gefahren, die ernst zu nehmen sind: An 1. Stelle wird das Illuminatentum genannt (in Anspielung an die spanischen Alumbrados des 16. Jh.) als hartnäckiges Beharren auf unmittelbaren Erleuchtungen gegenüber jeglicher Kritik; die besondere Aufmerksamkeit auf die Charismen kann zur „Charismanie" führen; die spezifische Geartetheit der Gebetsvollzüge kann zu einem Paraklerikalismus führen; schließlich besteht auch die Gefahr einer Entfremdung von der institutionellen Kirche und der „gewöhnlichen" Spiritualität.
Dieses Werk eines Theologen, der mit der Entstehung der charismatischen Bewegung in den USA von Anfang an vertraut war, ist ein wertvoller Dokumentationsband für die Phänomene und deren theologische Interpretation innerhalb der kath. Pfingstbewegung. Das Selbstverständnis erscheint hier in theol. Reflexion, Gefahren werden markiert und gesehen. Die Verbindung zur charismatischen Bewegung im deutschen Sprachraum wird durch eine Einführung von Heribert Mühlen (Paderborn) hergestellt, der die geistliche Struktur dieser Bewegung in unseren Landen wesentlich prägt. Jede theol. Auseinandersetzung mit den charismatischen Phänomenen wird dieses Buch benützen müssen. Die ernsthaften theol. Fragen sind damit aber noch nicht gelöst. Diese liegen m. E. primär im Anspruch der Bewegung, daß die beobachteten und beschriebenen Phänomene mit den in der Gemeinde von Korinth aufgetretenen identisch seien. Ich vermag mich des Eindrucks nicht zu erwehren, daß die theol. Orientierungen in 1 Kor 12—14, die Paulus den Wertungen der Korinther entgegensetzt, nicht in gleicher Weise ernst genommen werden. Die Vorliebe für das „Spektakuläre" nimmt breiten Raum ein; das gilt trotz aller gegenteiligen Beteuerungen auch für den starken Akzent, der auf der Glossolalie liegt. Das größte Charisma besteht nach 1 Kor 12, 31b—14, 1a in der „nüchternen" und alltäglichen Liebe!
Wien *Josef Weismayer*

EXELER ADOLF / METTE NORBERT (Hg.), *Theologie des Volkes.* (Grünewald-Reihe) (208.) Mainz 1978. Brosch. DM 26.—.
Um es gleich zu sagen: wir haben hier ein außerordentlich wichtiges, anregendes und weiterführendes Buch vor uns, auch wenn es mit gewichtigen Fragen schließt (202—208). Aber diesen Fragen müssen wir uns eben stellen. *A. Exeler* stellt zunächst das Anliegen einer „Theologie des Volkes" als „These" vor (13—40). Gesundes kirchliches Leben macht auch „in den Angelegenheiten des Glaubens eine participatio actuosa des Kirchenvolkes erforderlich. Eine bloße Popularisierung vorgegebener Theologie genügt

nicht (9). Gefordert wird „eine Theologie, in der das, was ‚die Leute' bewegt, zu Wort kommt und verarbeitet wird — gewiß nicht ohne Kirchenleitung und ohne Fachtheologen, und erst recht nicht gegen sie; aber doch so, daß ‚die Leute' angeregt werden, intensiv mitzureden, Fragen zu äußern, Skepsis, Zweifel, Schwierigkeiten, aber noch mehr Einfälle, Vergleiche, neue Formulierungen usw.

Gemeint ist eine Theologie, in der hingehört wird auf die Erfahrungen, die Freuden und die Leiden, die Hoffnungen und die Enttäuschungen der Menschen. Angezielt ist nicht eine Theologie für das Volk, sondern eine Theologie mit dem Volk" (16). E. kann auf die „offenkundige Sprachmächtigkeit der jungen Gemeinde" (17) und auf „die Bedeutung der Kleinen" schon am Ursprung der Kirche und später verweisen, und zwar nicht nur der Heiligen, sondern auch der „Distanzierten" (18—23). Es geht um die Wiederentdeckung des Glaubens und der Glaubenserfahrungen des Volkes als locus theologicus, um die Überwindung einer rein deduzierenden, einer total verwalteten und vorgedachten (34) Theologie, einer Theologie im luftleeren Raum, die dann nicht nur steril, sondern auch nur einigen Eingeweihten zugänglich ist. E. verweist auf „theologische Ansätze aus der Dritten Welt", auf die „Theologie der Befreiung", die „in Verbindung steht mit Schmerz und Hoffnung der Armen, mit ihrem Singen und Schluchzen" (30). Daß dies auch zu einem neuen „Stil der pastoralen Arbeit" führen muß, versteht sich von selbst (34—40).

Ein 2. T. bringt bemerkenswerte „Konkretionen" (41—85) vor allem aus der katechetischen Praxis, wo versucht wurde, „die Leute ihren Glauben selber aussprechen zu lassen" (41). Angefügt ist ein Beispiel der Vernachlässigung des Volkes aus der Reformationsgeschichte (Bauernkrieg).

In einem 3. T. „Reflexionen" (86—192) bringt *H. Frankemölle* eine Problemskizze „Zur Theologie des Volkes im Neuen Testament" und *E. Biser* Überlegungen „Zum Problem der einseitigen Kanalisierung der innerkirchlichen Kommunikation", in der das „Verstummen der Basis" der „Preis der Orthodoxie" ist (134); *H. J. Pottmeyer* untersucht den vieldeutigen Begriff und die Bedingungen einer Theologie des Volkes, *G. Langemeyer* „die Vernunft des Alltagsglaubens"; schließlich stellt *M. Göpfert* sehr kritische Überlegungen zu „Religion der Theologen — Religion des Volkes" an. Vielleicht werden boshafte Menschen finden, daß gerade diesem Teil, etwa dem wichtigen Beitrag *E. Bisers*, ein Quentchen „Theologie des Volkes" nicht geschadet hätte. Eine Zwischenbilanz der Diskussion zieht *N. Mette* (193—208): Kontext, Abgrenzungen, Klärungen und Fragen zum Begriff „Volk", zur Bezeichnung „Theologie des Volkes" und zu den Methoden einer solchen Theologie.

Wien *Ferdinand Klostermann*

CASTILLO FERNANDO (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes.* Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beitr. 26) (220.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 25.—.

Das Buch bietet eine Illustration zur eben besprochenen „Theologie des Volkes" und zugleich eine wichtige Hilfe zum Verständnis der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" für den europäischen Leser. Dafür ist man schon deshalb dankbar, weil allzu viele originale Beiträge dem deutschsprachigen Leser ohnedies nicht zugänglich sind. Die 4 Beiträge wurzeln in Dissertationen (Münster).

F. Castillos „Befreiende Praxis und theologische Reflexion" (13—60) untersucht das Verhältnis der Theologie der Befreiung zur Praxis, ihr Praxisverständnis, die „politische Analyse Lateinamerikas als Bezugsrahmen einer theologischen Reflexion", „die Reflexion auf Christentum, Kultur und Befreiung Lateinamerikas" und „die lateinamerikanische Kirche im Prozeß der Befreiung". *Rogerio de Almeida Cunhas* „Pädagogik als Theologie" (61—124) beschäftigt sich mit „Paolo Freires Konzept der Konzientisation (besser: Konscientisation = Bewußtseinsbildung) als Einsatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen". Der wichtige Beitrag von *Luis A. de Boni* „Kirche und Volkskatholizismus" (125—171) versucht zunächst 4 Typen brasilianischer Bischöfe zu zeichnen: Integralisten, Konservative, Reformer und „Revolutionäre"; die Typen gelten mit veränderten Prozentsätzen auch für Priester und Laien. Außerdem sollte man gerade hier die Zeit der Abfassung wissen, da sich die prozentuelle Zuteilung zu den einzelnen Typen in letzter Zeit wohl entscheidend geändert hat. Dann werden Begriff und theol. Struktur des brasilianischen „Volkskatholizismus" und schließlich die „Kirche angesichts des Volkskatholizismus" dargestellt. Den Schluß bildet ein Beitrag von *Günter Paolo Süss* „Pastoral Popular. Zur Ortsveränderung der Theologie" (172—218). Hier wird nach der „Ortsveränderung der Theologie und dem Ortswechsel der Theologen" (hin zum Volk) in Frankreich, im deutschen Sprachraum, in der Tradition und in Lateinamerika, nach dem politischen Kontext in Lateinamerika: „Ortsveränderung *im Horizont* der Ideologie der Nationalen Sicherheit" und nach dem „religiösen Kontext: Volkskatholizismus" gefragt. Dann wird eine pastorale „Antwort aus der Perspektive der Unterdrückten" versucht.

Das Buch verdient im Zusammenhang mit der eben zu Ende gegangenen lateinamerika-

nischen Bischofskonferenz in Puebla besonderes Interesse; man würde nur wünschen, daß es all die gelesen hätten, die unbeleckt von jeglicher Sachkenntnis aus diesem Anlaß über die „Theologie der Befreiung" geschwätzt und geurteilt haben. Dennoch geht das Anliegen dieses Buches auch die europäische Theologie und Pastoral nicht wenig an. Dazu bedarf es freilich der Übersetzung aus dem lateinamerikanischen Kontext in den europäischen, wie das A. Exeler und N. Mette in ihrer „Theologie des Volkes" begonnen haben. Auch unsere Theologie und Pastoral sollten nämlich mehr auf das Volk hören und vom Volk lernen. Dann würde man vielleicht im Urteil über den vielgeschmähten „Volkskatholizismus" auch bei uns wieder etwas vorsichtiger werden und Urteile wie „50 % der Wiener sind Heiden" vermeiden und statt dessen besser eine „Pastoral Popular" entwickeln und eine „pastoral du choc", die im Nachziehverfahren nun von Frankreich zu uns gekommen ist, wieder verabschieden, wie das die Franzosen schon längst getan haben.

Wien *Ferdinand Klostermann*

SHEPPARD DAVID, *Solidarische Kirche für eine menschliche Stadt.* Ein Wegweiser in die Praxis. (200.) Kaiser, München 1978. Snolin DM 19.80.

Sollte es je Zeiten gegeben haben, da völlig klar war, auf welchen Gebieten die Kirche die ihr zur Verfügung stehenden Kräfte und Mittel einsetzen soll und auf welchen nicht, so sind sie jedenfalls lange vorüber. Was sind die Aufgaben der kirchlichen Gemeinschaft angesichts der vielfachen Nöte der Menschen und der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen, die in Ost und West, Nord und Süd angetroffen werden? Was ist mit der Erlösung gemeint, die die Kirche im Namen Christi vermittelt, wovon soll der Mensch befreit werden? Die letzte Gelegenheit, bei der solche Fragen in großem Stil aufgerollt wurden, war die lateinamerikanische Bischofsversammlung in Puebla, und es konnte wohl niemandem entgehen, daß es hier durchaus verschiedene Meinungen gibt.

Um eben diese Thematik, speziell um die Aufgaben der Kirche angesichts der unterprivilegierten Menschen in (englischen) Großstädten geht es in diesem Buch. Vf., nunmehr anglikanischer Bischof von Liverpool, war früher über 10 Jahre lang Pfarrer bei den Dockarbeitern eines Londoner Hafenviertels. Sein sehr engagiert geschriebenes Buch stellt eine Mischung aus dem Report eigener Arbeit, diese prüfender Reflexion und der Analyse sozialer Strukturen dar. Den Inhalt wird man grob mit dem Begriff Theologie der Befreiung beschreiben dürfen. Die Verkündigung des Evangeliums dürfe nicht nur „Kirchenwahrheiten" enthalten, sie müsse vielmehr wie ein Zahnrad in die „Weltwahrheit" oder in die „Stadtwahrheit" einrasten. Die Machtlosen und Stummen werden das Evangelium nur ernst nehmen, wenn es die Probleme des kommunalen Lebens und Fragen der Gerechtigkeit aufgreift (20 f). In immer neuen Wendungen hämmert SH. ein, daß den Armen geholfen werden muß, daß sich die Christen in Gruppen zusammenschließen, sich für Strukturänderungen, für soziale Kontrolle, für umfassende Mitbestimmung (vgl. die Papstrede von Puebla!), für selbstlose Kooperation aller sozialen Schichten einsetzen müssen. Dabei müsse man schrittweise und mit unendlicher Geduld vorgehen, doch dürfe man Menschen, die zur Gewalt Zuflucht nehmen, nicht verurteilen, wenn ihnen jeder friedliche Weg verbaut ist (85). Die Auffassung, es sei nicht Aufgabe des Geistlichen oder der ganzen Gemeinde, in politischen Fragen mitzureden oder zu handeln, nennt er gefährlich. Der Geistliche, der immerhin ein Mitbürger sei, würde dadurch „entmannt" (179).

Was über eigentliche Seelsorgearbeit, Gottesdienstgestaltung, Sakramentenspendung, kirchliche Jugend- und Altenarbeit ausgesagt wird, ist eher aphoristisch. So schlecht dürfte es auch keiner einzigen deutschsprachigen kath. Gemeinde gehen: SH. fand beim Dienstantritt in einem Großstadt-Gemeindezentrum mit 10 hauptamtlichen Mitarbeitern nur 6 Leute vor, die regelmäßig zum Abendmahl gingen, während zu den bestbesuchten Abendgottesdiensten 20 (!) Personen kamen (28 f). Interessant sind die Erwägungen hinsichtlich einer Ordination von Männern aus dem Arbeiterstand, die man aber dabei nicht aus ihren Berufen lösen sollte (150 ff). Ordinationskurse für Leute in akademischen Berufen gibt es schon seit 1960 (115 f).

Aufs Ganze gesehen, ein Buch, dessen Lektüre in unserer Situation in vielem noch trösten wird. Andrerseits aber auch ein aufrüttelndes Werk; denn auch wir haben die Arbeiterschaft sowie die Ärmsten und Elendsten in unserer Gesellschaft verloren. Auch bei uns wäre es hoch an der Zeit, die herrschende Mittelklasse-Befangenheit zu überwinden und auf neuen Wegen den am meisten Benachteiligten zu Hilfe zu kommen. Denn gewiß gilt auch bei uns das harte Wort des Autors: „Die meisten dieser Menschen haben am Verhalten der Kirche noch nicht wahrnehmen können, daß das Christentum ein ernstzunehmendes Angebot für Erwachsene ist" (164).

Wien *Hans Schinner*

SEYBOLD KLAUS / MÜLLER ULRICH, *Krankheit und Heilung.* (176.) (Biblische Konfrontationen, Bd. 1008) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart. DM 12.—.

Die Vf., Bibelwissenschafter in Kiel, erläutern die biblische Krankheitsbewältigung. „Die biblischen Schriften sind nicht eigentlich an der Krankheit als solcher interessiert,

sondern an den existentiellen Erfahrungen, die mit der Krankheit verbunden sind... Es fehlt bei ihnen fast ganz jenes objektivierend-wissenschaftliche Betrachten, das die Voraussetzung wäre, daß Krankheit als bloß medizinisches Problem . . . in den Blick käme" (163). Folgerichtig können keine naturwissenschaftlich fundierten Diagnosen erwartet werden. Dennoch werden den Arzt und Pastoralmediziner interessierende Verbindungen hergestellt. Krankheit und Heilung werden in einem dreifachen Zusammenhang gesehen; als individuelle Befindlichkeit, soziale Betroffenheit und als religiöse Herausforderung.

Zunächst werden die Situation des Kranken in Israel und seiner altorientalischen Umwelt, die Krankheitsaussagen in der atl Literatur und besondere Krankheitsfälle behandelt. Die Quellenlage erlaubt keine nach Epochen gegliederte Darstellung des atl Krankheitsverständnisses, wohl aber eine Sammlung und zeitliche Ordnung. Auch läßt sich die Erfahrung einer lebensbedrohenden wie segnenden Präsenz Gottes im Kampf mit dem Menschen zeigen. Das Krankheitsparadigma lautet: „Krankheit ist (Gottes-) Strafe" und „wer krank ist, muß gesündigt haben" (76). „Die soziale Situation des Kranken war beklagenswert" (78), „die medizinischen Kenntnisse des alten Israel waren allem Anschein nach minimal, zuerst historisch-geographisch-kulturell, dann religiös bedingt" (78), „eigentliche Hilfe wurde... dem Kranken nur von kultischen Institutionen geboten" (79).

Das 2. Kap. „Krankheit und Heilung in der Umwelt des NT" schildert zuerst den griechischen Bereich, der 4 Hilfen gegen Krankheit kannte: Ärzte, die mittels einer empirischen Medizin ihre Kunst ausübten; kultische Heilstätten, die sich der Armen annahmen oder bei medizinischem Versagen göttliche Macht einsetzten; geheime Zauberkunst, eine verbotene aber gesuchte Art, der Krankheit zu begegnen; die sog. Wundercharismatiker. Der jüdische Bereich war dämonologisch akzentuiert, zumal eine anatomisch-pathologische Untersuchung des menschlichen Körpers aus religiösen Gründen nicht möglich war (89 f).

Um Krankheit und Heilung im Urteil Jesu zu verstehen, sind die nachösterlichen Heilungsberichte zu berücksichtigen. „Die Wunderheilungsberichte entfallen weitgehend als Quellen für das Krankheitsverständnis Jesu" (96). Moderne psychiatrische Fragestellungen können vom gegebenen Text her kaum beantwortet werden. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei den Krankenheilungen. Zusammenfassend wird mit R. Pesch festgehalten: „Daß Jesus exorzistisch gewirkt hat, ist unbestritten; nur haben wir keinen authentischen Einzelbericht über dieses Wirken. Daß Jesus Kranke geheilt hat, ist ebenfalls unbestritten, aber wir wissen nur von wenigen Einzelfällen (Fieberheilung, Blindenheilung, Heilung einer lahmen Hand etwa), die sich historisch sichern lassen. Überdies sind wir auch in diesen Fällen nicht in der Lage, die vorausgesetzte Krankheit medizinisch zu diagnostizieren und Jesu — gewiß charismatische, nicht ärztliche — Heilpraxis genauer zu beschreiben" (108). „Die Wundergeschichten, die von Jesu Exorzismen und Krankheitsheilungen handeln, gehen in ihrer Formung auf urchristliche Erzähler zurück. Diese gestalten die Geschichten von ihrem Krankheitsverständnis aus, artikulieren dabei ihre Probleme und bieten eine Lösung an, die von ihrem Glauben geprägt ist" (126). Krankheiten, die Jesus geheilt hat ausschließlich psychogen zu interpretieren, wird der Eigenart der biblischen Texte nicht gerecht. Ihnen waren „Überlegungen fremd, die den Heilungsprozeß als natürliche Folge psychischer Einwirkung betrachten. Heilung war ein Wunder, das nur durch den Einbruch göttlicher Wirklichkeit möglich wurde" (131). Ausführlich wird das Verhältnis von Glaube zu Krankheit und Heilung dargestellt. Nach den Evangelien gilt Christus als Herr über die Krankheit. Heilung demonstriert nicht nur die Wundermacht Jesu, sondern ist Hinweis auf die Verherrlichung Gottes und bezeugt, daß Jesus wirklich das Licht der Welt ist (147). In der frühen Kirche weist die Unterscheidung von „Heilungsgaben" und „Wunderwirkungen" als 2 verschiedene Gnadengaben auf das Nebeneinander von Krankenheilungen und eigentlichen Exorzismen hin.

Das letzte Kap. „Biblische Krankheitsbewältigung als theologisches Problem" betont abschließend, daß die biblischen Texte mehr vom Kranksein als von der Krankheit handeln. Es geht um den kranken Menschen, nicht um ein persönlichkeitsindifferentes Organgeschehen. Die Vf. meinen, daß im Anliegen der psychosomatischen Medizin ein Bestreben sich kundtue, das vergleichbar ist mit der Grundtendenz biblischer Krankheitsbewältigung (163). „Krankheit erscheint als Leidensphänomen, das verschiedene Dimensionen hat, gleichzeitig ein körperliches wie ein seelisches Geschehen darstellt und in seiner Komplexität die Sinnfrage herausfordert" (164). „Eine Dämogenie der Krankheit verlangt nach einer heilschaffenden Gegenmacht. Krankheit als Strafe für begangene Schuld weist darauf hin, daß Gesundheit nicht nur körperliches Intaktsein ist, sondern auch die sittliche Integrität des Menschen berührt, seine Verantwortlichkeit vor Gott und den Menschen" (164). Es gibt eine *Differenz* zwischen atl und ntl Sinndeutungen der Krankheit: die soziale Frage wird im Urchristentum betont aufgegriffen, die Medizin in der zeitgenössischen Form bleibt dem Christusglauben fern, der den einzelnen wie die Gemeinde zu einem souveränen Verhalten gegenüber Leiden und Krankheit

befähigt (165). Im Gegenteil zum AT findet sich im NT keine ausgeführte Klage eines Kranken, der gegen die Krankheit aufbegehrt. Krankenseelsorge, die ihr Ziel in der Stärkung des Lebenswillens sieht, gerät im Fall von unheilbar Kranken an eine Grenze.

Eine exegetische Beurteilung dieses Buches steht dem Exegeten zu. Dem Pastoralmediziner wie dem christlichen Arzt (für beide ist der Mensch ein ens religiosum) wird die Darstellung ein Fundament für arztethisches Handeln bieten. Kritisch mag vermerkt werden, daß jede Krankheit eine apersonale und eine personale Dimension aufweist und psychosomatische Medizin meist enger verstanden wird als hier, insofern seelische Konflikte in der somatischen Dimension des Kranken ausgetragen werden. Die methodische Vorsicht, keine (katamnestischen) Diagnosen zu stellen, zeugt von der Sorgfalt der Überlegungen. Der Vergleich mit nichtjüdischer und außerchristlicher Medizin bietet dem Medikohistoriker Interessantes. Der Krankenseelsorger findet eine Fülle unmittelbarer Theologie für seinen Dienst am leidenden Menschen.

Wien *Gottfried Roth*

RINGEL ERWIN, *Das Leben wegwerfen?* Reflexionen über Selbstmord. (282.) Herder, Wien 1978. Ppb. S 268.—.

Der bekannte Experte auf dem Gebiet der Selbstmordforschung und Selbstmordverhütung legt ein ausführliches Buch zu dieser Thematik vor. Der Inhalt ist in 6 Kap. gegliedert: 1. Die Bedeutung der Kindheit für den Selbstmord. 2. Die seelische Verfassung des selbstmordgefährdeten Menschen. 3. Fördert unsere Gesellschaft den Selbstmord? 4. Die Krise und ihre Bewältigung. 5. Ein Recht auf Scheitern? 6. Warum man Bücher über den Selbstmord schreibt und liest.

Eingehend wird die typische seelische Entwicklung eines Menschen bis hin zum Selbstmord (das sog. präsuizidale Syndrom) in seinen einzelnen unterscheidbaren Schritten dargestellt. R. hat dies schon in anderen Veröffentlichungen getan. Nirgends aber hat er in demselben Ausmaß wie hier neben Zeitungsberichten vor allem Zeugnisse aus Literatur und Dichtung als Anschauungsmaterial herangezogen und gezeigt, wie das „präsuizidale Syndrom" auch an der Intuition der Dichter abzulesen ist, wo gefährdete Menschen oder gefährdende Lebenssituationen dargestellt werden, oder Menschen, die später Selbstmord verübten, ihr inneres Erleben vorher in Gedichtform oder Abschiedsbriefen aussagten. R. zeigt dabei eine breite Belesenheit und sorgfältige Sammlertätigkeit. Es scheint seine Absicht zu sein, die bedrohlichen Symptome einer möglichst breiten Leserschicht bekanntzumachen, damit möglichst viele Menschen diese Alarmzeichen verstehen und richtig und damit hilfreich darauf reagieren. R. betont mit größtem Nachdruck die Pflicht eines jeden zur mitmenschlichen Hilfe dem selbstmordgefährdeten Menschen gegenüber. Das 5. Kap. bringt noch eine eingehende Auseinandersetzung mit dem vor allem von Améry in seinem Buch „Hand an sich legen" vertretenen „Recht" auf Selbstmord und widerlegt dessen Argumente überzeugend.

Ein flüssig geschriebenes und einem breiten Leserkreis zugängliches Buch, das eine Fülle von Informationen bietet und in vielen Punkten zu persönlicher Auseinandersetzung anregen kann.

Linz *Wilma Immler*

ÖSTERR. ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER" (Hg.), *Besessenheit und Exorzismus.* (60.) Veritas, Linz 1977. Kart. S 38.40, DM 6.60.

Angeregt durch den Film „Der Exorzist" (auf den in den Referaten allerdings kaum Bezug genommen wird), veranstaltete die gen. Arbeitsgemeinschaft eine Tagung über diese Thematik (1975). Die Einleitung des Prozesses über den Exorzismusfall in Klingenberg (der inzwischen durch die Urteilsfällung abgeschlossen ist) gab den Anstoß, die Vorträge zu veröffentlichen. Als Einleitung steht das Referat von A. Gots O. S. Cam. über „Krankheit — Sünde — Satan"; es bietet eine gute, allgemein verständliche Übersicht über diese Fragen, besonders aus der Sicht der Bibel, aber eben doch nur eine Hinführung, nicht die Behandlung des Themas selber; mit diesem setzt sich G. Roth (Oberarzt, Wien) auseinander, allerdings nur vom psychiatrischen Standpunkt aus; er zeigt auf, daß psychiatrisch die Möglichkeit von Besessenheit nicht ausgeschlossen werden darf, er nennt auch einige Kriterien für das Vorliegen von Besessenheit; der evang. Pfarrer K. Schiller (Ried i. I.) steigt dann ausdrücklich in die Behandlung der Frage „Besessenheit und Exorzismus" ein; nach einem kurzen Überblick über die biblischen Anschauungen von der Tatsächlichkeit der Dämonen unterzieht er die kath. Lehre einer Prüfung, d. h. ganz konkret den großen und kleinen Exorzismus; er tut dies an Hand von Sekundärliteratur, namentlich der Darlegungen des kath. Laientheologen E. v. Petersdorff, dessen Sichtweise der Referent schließlich als „naiv-realistisch" hinstellt; er stellt sie den Ansichten von R. Bultmann bzw. H. Haag gegenüber (die den Satan leugnen); dabei kommt verständlicher- und auch bedauerlicherweise nicht zum Vorschein und nicht zum Tragen, was im Durchschnitt katholischerseits gelehrt wird; ebenso wenig tritt allerdings auch die evang. Sicht des Referenten zutage. Wohl als Ersatz dafür werden gleichsam als Anhang kommentarlos Auszüge aus einigen Dokumenten geboten: so zunächst aus der im Auftrag der Kongre-

gation für die Glaubenslehre (1975) erstellten Studie „Christlicher Glaube und Dämonologie", die nur die Tatsächlichkeit der Dämonen behandelt, aber eigentlich keine Aussagen zur Besessenheit enthält; die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des Exorzismusfalles in Klingenberg" (1976) ist im wesentlichen eine Mahnung zur Vorsicht; sie macht auch deutlich, daß diesbezüglich nur wenig dogmatisiert ist.

Den Abschluß bildet die Darstellung „Teufel und Christus in den lutherischen Bekenntnisschriften" des evang. Dogmatikers E. Schlink. Damit bleibt dieses Büchlein weithin vor dem Eingang zu den eigentlichen Problemen stehen; besonders in seinen theol. Aussagen bedarf es mancher Ergänzungen.

Linz *Peter Gradauer*



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.

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Herausgeber: Prof. DDr. Albert Fuchs, Theologische Fakultät Linz

In Kürze erscheinen:

Serie B, Monographien

Band 1: B. D. Chilton, God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom, Linz 1979, 348 Seiten

The kingdom of God has long been recognized to be the central concept in the preaching of Jesus, but previous research has failed to clarify the precise meaning of this phrase. As a result, various descriptions of dominical eschatology (such as "consistent", "realized", "self-realizing" and "inaugurated") vie with one another for dominance. The present research attacks the question from a fresh angle. Redaction critical technique is applied to those logia in which the kingdom is announced in order to isolate the Evangelists' contribution from earlier strata and also to distinguish between these strata. By this process, an authentic stream of dominical kingdom usage is discovered in which the kingdom of God is used much as it is in the Targum to Isaiah. In this usage, the kingdom is understood as a forceful and saving presence of God which it is inappropriate to view as limited by any temporal scheme.

Band 5: A. Fuchs, Die Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern, Linz 1979, ca. 260 Seiten

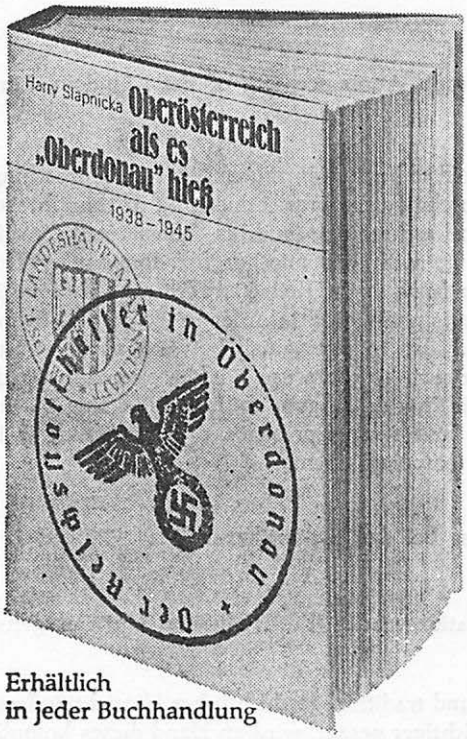
Überarbeitete und stark erweiterte Habilitationsschrift (Prof. Mußner, Univ. Regensburg)

Die Arbeit nimmt eine in quellenkritischer und traditionsgeschichtlicher Hinsicht äußerst umstrittene Perikope neu in Angriff oder, richtiger gesagt, wird an Hand dieses komplizierten Überlieferungsstoffes das im System der Zweiquellentheorie bisher ungelöste Problem der Übereinstimmungen gegen Mk (H. Conzelmann: „ihre offene Flanke", ThRu 37 [1972] 234) neu untersucht. Es stellt sich heraus, daß die Frage der agreements keineswegs mit dem Hinweis auf schwankende Handschriftenüberlieferung, den Einfluß mündlicher Tradition oder auch, was bisher mit der Sicherheit einer opinio communis vertreten bzw. wiederholt wurde, der Mk-unabhängigen Q-Überlieferung abgetan bzw. wirklich einsichtig gemacht werden kann. Statt dessen ergibt sich, daß der Mk-Stoff von einem v o r Mt und Lk arbeitenden Redaktor sprachlich, stilistisch und inhaltlich umgestaltet und durch zusätzliches Material stark erweitert wurde. Von dieser Stufe gehen dann Mt und Lk aus, um ihren Interessen entsprechend jeweils neue Akzente zu setzen. Gemäß dieser These müßte die Zweiquellentheorie, deren Hauptergebnisse nicht bestritten werden, zu einer Dreistadien- oder Dreistufentheorie (Mk, Deuteromarkus, Mt bzw. Lk) umgeformt werden. — Die Herausforderung an die bisherige quellentheoretische Erklärung der Synoptiker ist offenkundig.

Bezugsadresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, A-4020 Linz/Austria, Harrachstraße 7.

Zur Zeitgeschichte

Oberösterreichs Bücher von Dr. Harry Slapnicka



Erhältlich
in jeder Buchhandlung

Oberösterreichs — als es „Oberdonau" hieß 1938—1945

Band 5, 548 Seiten, 32 Seiten Schwarzweißbilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 376.–, DM 57,–.

Der Historiker Harry Slapnicka leuchtet die sieben Jahre „Oberdonau" gründlich aus. Er behandelt die Kriegsvorbereitungen und den Aufbau einer Schwerindustrie ebenso wie die Maßnahmen zur Ausrottung der Juden und gegen die christlichen Kirchen. Hitlers Traum vom neuen Linz findet ebenso Darstellung wie das „Phantom Alpenfestung".

Oberösterreich 1917—1977 Karten und Zahlen

Band 4, 72 Seiten, 41 Karten, 21 Statistiken, farbiges Titelbild, kartoniert. Ladenpreis aufgehoben.

Oberösterreich — die politische Führungsschicht 1918—1938

Band 3, 308 Seiten Text, 32 Bilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 276.–, DM 43,–.

Oberösterreich von der Monarchie und Republik 1918—1927

Band 1, 3. Auflage, 224 Seiten Text, 44 Bilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 246.–, DM 38,–.

Oberösterreichs zwischen Bürgerkrieg und Anschluß 1927—1938

Band 2, 439 Seiten Text, 32 Bilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 296.–, DM 46,–.

OLV-Buchverlag

Oberösterreichischer Landesverlag

22/79

Pustetbücher aus Salzburg . . . Pustetbücher aus Salzburg . . .

German Rovira:

DIE ERHEBUNG DES MENSCHEN ZU GOTT

Christliches Gottesbild und christliches Menschenbild

252 Seiten, br., S 280.—/DM 41.—

Herbert Cysarz:

DAS INDIVIDUATIONS-PRINZIP UND SEINE WIDERSPIELE

In Natur und Geisteswelt, Geschichte und Gesellschaft

208 Seiten, Gln., ca. S 240.—/ ca. DM 33.—

Thomas Michels (Hrsg. und Autor):

LAUDES EUROPAEAE

160 Seiten, Kst., ca. S 168.—/ ca. DM 23.50

Josef Hofmann:

ZUINNERST

Gedichte

104 Seiten, br., S 110.—/DM 15.80

Im Buchhandel — Direktauslieferung durch:

Universitätsverlag Anton Pustet, 5020 Salzburg, Bergstraße 12

Für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung



Norbert Scholl

Tot — und was kommt dann?

Ein theologischer Kurs im Medienverbund
Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 7
Herausgegeben von Dieter Emeis und Werner Rück
128 S. Kst. DM 18.80

Angesichts des Todes stellt sich unausweichlich die Frage: Was kommt danach? Im Mittelpunkt der christlichen Auferstehungshoffnung steht der Glaube an die Treue Gottes über den Tod hinaus. Diese grundlegende Botschaft entfaltet der Theologe und Religionspädagoge Scholl in sechs Einheiten, die sich besonders eignen für die Bildungsarbeit bei kirchlichen Mitarbeitern und in Gemeinden sowie für den Religionsunterricht (Sekundarstufe I/II): 1. Vorschlag eines Kurzfilms mit Diskussionsmaterial; 2. Antworten atheistischer Autoren; 3. Probleme der „Kontakte mit dem Jenseits"; 4. Antworten aus AT und NT; 5. die Lehre von den „Letzten Dingen"; 6. Auferstehung Jesu und Vorstellungen von neuer Leiblichkeit und Gemeinschaft der Heiligen.

Peter Antes/Werner Rück/Bernhard Uhde

Islam — Hinduismus — Buddhismus

Eine Herausforderung des Christentums
Erwachsenenbildung 1
2. Aufl. 132 S. Kst. DM 16.80

Karl Heinz Bloching

Tod

Erwachsenenbildung 2
2. Aufl. 152 S. Kst. DM 17.50

Werner Rück/Hansjörg Volk

Kirche für die Zukunft

Erwachsenenbildung 3
212 S. Kst. DM 22.50

Franz-Josef Hungs

Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß

Didaktische Grundlegung
139 S. Kst. DM 19.50

Hubert Frankemölle

Jesus von Nazareth

Anspruch und Deutungen
Erwachsenenbildung 4
192 S. Kst. DM 26.—

Anton Täubl

Gleichnisse Jesu

Ein theologischer Kurs im Medienverbund
Erwachsenenbildung 5
176 S. Kst. DM 19.80

Georg Evers/Dagmar Plum

Mission

Erwachsenenbildung 6
144 S. Kst. DM 19.80

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

Die Versicherung für alles - gegen alles.

Ober-
österreichische

Sicherheit
landauf-landab

Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0

Für Ausbildung, Beruf
und Freizeit!

Harrachstraße 5 und 10
4010 Linz,
Telefon (0 73 2) 71 0 81

eigene
Reparaturwerkstätte

eigenes Service

fachliche Beratung

VERITAS Buch und Schrift
VERITAS Kunst und Kult
VERITAS Film und Ton
VERITAS Alles aus einem Hause

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.

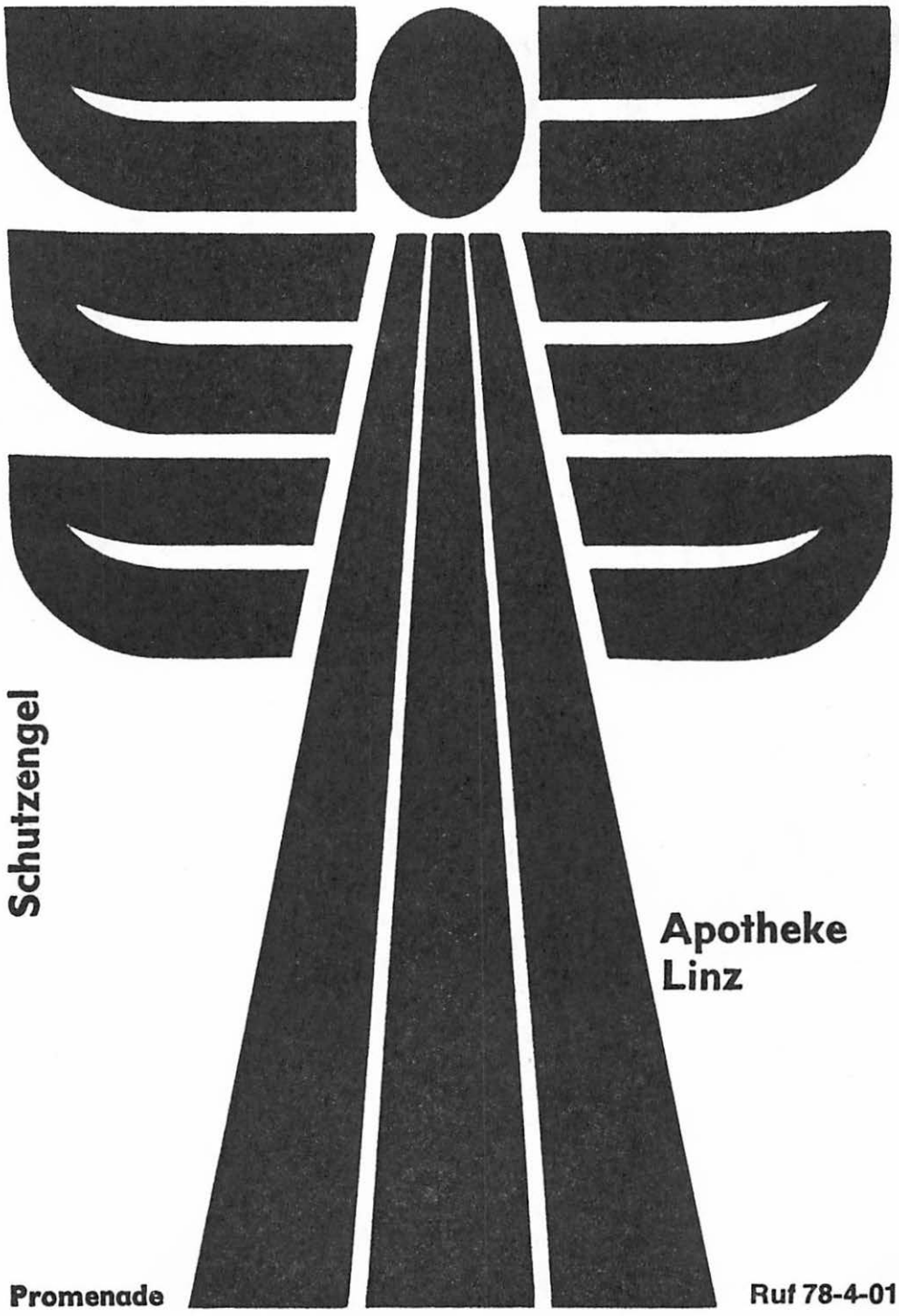
Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).

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.



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Beinert:	Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden
A. Müller:	Die Mutter Jesu als Thema der Theologie
G. Fussenegger:	Bild und Botschaft
R. Rak:	Die Zukunft der Religion in Polen
P. M. Zulehner:	Der Austausch zwischen Kirche und Jugend
P. Bolech/H. Huber:	Vom „Spiel der Masken" zur Kommunikation unter Menschen
H. Schwendenwein:	Der Religionsunterricht im österreichischen Recht
J. Singer:	Karl Rahners Grundkurs
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute

127. Jahr 1979 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1979

	Abhandlungen	Seite
Wolfgang Beinert:	Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden	319
Alois Müller:	Die Mutter Jesu als Thema der Theologie	330
Gertrud Fussenegger:	Bild und Botschaft	341
	Pastoralfragen	
Romuald Rak:	Die Zukunft der Religion in Polen	351
Paul M. Zulehner:	Der Austausch zwischen Kirche und Jugend	359
Peter Bolech / Hans Huber:	Vom „Spiel der Masken" zur Kommunikation unter Menschen	369
	Mitteilungen	
Hugo Schwendenwein:	Der Religionsunterricht im österreichischen Recht	376
Johannes Singer:	Karl Rahners Grundkurs	382
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	388
Paul Gordan:	Die Kirche in der Welt von heute	394
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	398
	Buchbesprechungen	400
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Liturgik, Spiritualität.	
	Sachregister des 127. Jahrganges 1979	436
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen	437
	Bezugsbedingungen	3 US

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-84 Regensburg, Postfach 397. Dr. P. Peter Bolech OSCam, Referent, A-1010 Wien, Stephansplatz 6/VI. Dr. Gertrud Fussenegger, Schriftstellerin, A-4060 Leonding, Ortmaierstraße 27. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. DDr. Hans Huber, erzbisch. Sekretär, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Dr. Alois Müller, Prof., CH-6004 Luzern, Bramberghöhe 2. Dr. Romuald Rak, Prof., PL-40050 Katowice, ul. Gen. Zajaczka 1. Dr. Hugo Schwendenwein, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Marlengasse 24. Dr. Johannes Singer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 10. Dr. Paul M. Zulehner, Univ.-Prof., D-839 Passau, Domplatz 5.

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

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

WOLFGANG BEINERT

Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden

In den folgenden Überlegungen[1] geht es nicht darum, eine kurzgefaßte Darstellung der christlichen Lehre über Gott zu geben. Es soll auch keine Auseinandersetzung mit atheistischen Strömungen und Bewegungen geführt werden. Die Tatsache jedoch, daß es beides gibt — eine Lehre von Gott und ihre Bestreitung — macht darauf aufmerksam, daß Gott keine fraglose Gegebenheit ist, sondern ein Problem. Eine Gotteslehre setzt voraus, daß es diesen Gott gibt und man folglich von ihm reden müsse wie man von aller Wirklichkeit sprechen muß; die Ablehnung dieser Position schließt ein, daß es Schwierigkeiten gibt, begründet über ihn zu reden. Von dieser Notwendigkeit und Schwierigkeit allein soll hier die Rede sein. Es soll untersucht werden, woraus sie sich ergeben und wie sie zu bewerten sind. Das geschieht in vier Gedankengängen.

1. Die Problematik der Gott-Rede

Seit dem Frühjahr 1978 leuchtet aus den Schaufenstern der Bahnhofs- und Boulevardbuchhandlungen ein orangefarbener Buchumschlag in weißem Rahmen. Groß in schwarzen Lettern der Name des Autors: *Hans Küng*[2]; etwas kleiner und in Rot der Titel *„Existiert Gott?"* Auf 878 Seiten sucht der bekannte und umstrittene Autor *„ad maiorem Dei gloriam"* (so lautet die Widmung) Antwort auf diese Frage zu geben. Der Verleger ließ das 100.000mal drucken — er verhalf damit einem theol. Buch zur größten Startauflage, die in dieser Sparte der Literatur je erzielt worden ist. Das Werk ist jedoch kein Einzelgänger. Mit weniger Werbeaufwand und beschränkt auf die üblichen Vertriebswege erschienen in diesen Jahren viele Bücher mit ähnlichen Titeln. *„Gott — die Frage unserer Zeit"*, erklärt der eine[3]; *„Wer ist das eigentlich — Gott?"*, fragt ein anderer[4]. Einer der bedeutendsten Beiträge zur Sache stammt von *Eberhard Jüngel: „Gott als Geheimnis der Welt"* — das scheint bereits eine Antwort zu sein[5], aber auch sie vermag nicht alle zu befriedigen, wie sich aus dem Titel *„Ist Gott die Antwort?"* zu ergeben scheint[6]. Wir könnten diesen kleinen Streifzug, der beinahe aufs Geratewohl unternommen wurde, noch lange fortsetzen. Doch schon jetzt zeigt sich hinreichend deutlich, daß in allen diesen Werken die Fraglichkeit — oder sagen wir besser gleich: die Fragwürdigkeit Gottes betont wird.

Das hat seine Gründe. Die gegen Ende dieses Jahrzehnts erschienene Literatur zum Thema Gott ist die zweite Welle, die einer ersten folgt, die an seinem Beginn sich ergoß. Damals wurde man sich bewußt, daß es heute einen in Ausmaß und Radikalität bisher unbekannten Atheismus gibt. Sprach man früher von den *Gottlosen*, die man schon immer aufzuspüren meinte, so dachte man gewöhnlich an Menschen, die nicht den rechten, wahren, d. h. *unseren* Gott verehrten (wie die Heiden), die aber doch irgendwo und irgendwie an ein höchstes Wesen glaubten und es verehrten. Heute aber wird ein „wissenschaftlicher Atheismus" propagiert, der Gott und allen Göttern Absage erteilt. Die „Abwesenheit Gottes" wird zum großen Problem der Neuzeit, dessen Schärfe aber erst in diesen letzten Jahren erkenntlich wurde[7]. In der „Tod-Gottes-Theologie" versuchten vor allem amerikanische Gelehrte eine Art Antwort

[1] Sie wurden erstmals bei einer Veranstaltung der Bisch. Akademie Aachen vorgetragen.
[2] *H. Küng*, Existiert Gott? München 1978.
[3] *H. Fries* (Hg.), Gott — die Frage unserer Zeit (Kontaktstudium 1), München 1973.
[4] *H. J. Schulz* (Hg.), Wer ist das eigentlich — Gott? München ²1977.
[5] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ²1977.
[6] *J. Imbach*, Ist Gott die Antwort?, Fribourg 1977.
[7] Vgl. *H. Döring*, Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie (KKS 40), Paderborn 1977.

darauf, die jedoch nicht überzeugen konnte. So wurde die *„Stadt ohne Gott"*, die *Harvey Cox* analysiert hatte[8], bald wieder verlassen. Gott wird wieder gesucht.
Diese Wende, die sich gegenwärtig deutlich zeigt, ist nicht zuletzt dadurch herbeigeführt worden, daß sich der Zeitgenosse auf den Weg der Meditation, der Suche nach dem Sinn, der Einholung der eigenen Subjektivität gemacht hat. Es gibt einen Trend zur Innerlichkeit. Er wird gefördert durch Phänomene wie das des *„Single"*, der in selbstzerstörerischer Einsiedlerschaft die Dauerpartnerschaft fliehen will und doch auf ein Gegenüber verwiesen bleibt. Er wird verstärkt durch die Angst vor der Selbstzerstörung, die die Wachstumseuphorie der 50er und 60er Jahre abgelöst hat. Er erfährt seine Motivation durch den verbreiteten Sinnlosigkeitsverdacht, der am spektakulärsten sich in der destruktiven Wut des heutigen Terrorismus artikuliert. Die Frage nach dem Sinn ist sicher nicht ohne weiteres identisch mit der Frage nach Gott, wohl aber ist sie dafür prinzipiell geöffnet[9]. Damit aber hat sich die Fragestellung verschoben. Sie lautet heute nicht mehr, wie noch vor einem Jahrzehnt: *„Lebt Gott oder ist er tot?"* Sie bleibt natürlich im Hintergrund weiter bestehen. Aber wenigstens aus theol. Sicht muß sie ergänzt werden durch eine weitere: Wie spricht man jetzt in der gegebenen geschichtlichen Situation, vor dieser verwirrten, verängstigten, aufgeklärten, atheistischen, säkularen Gesellschaft — *wie spricht man heute von Gott?* Das ist nicht allein ein pastorales Thema, ein Problem praktischer Theologie, sondern erstlich und vor allem eine fundamentale Frage an die Dogmatik, d. h. an jene Disziplin, die umfassend über die Glaubensgegebenheiten zu reflektieren hat.
Auch dies hat sich in den Titeln der Literatur niedergeschlagen. *„Heute von Gott reden"*, umreißen die Autoren das Problem[10]; *„Das Wort ‚Gott'"* ist Gegenstand der Untersuchung[11]; *„Möglichkeiten des Redens über Gott"* untersuchten kürzlich vor Aachener Religionslehrern verschiedene Theologen[12]. In einer stark beachteten Habilitationsschrift stellte *Joachim Track „Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott"* an[13]. Der springende Punkt zeigt sich unübersehbar an dieser kleinen Auswahl, die wiederum leicht erweitert werden könnte. Für den Gottgläubigen genügt heute nicht mehr der schlichte Glaube im stillen Kämmerlein. Wo sich in der Suche nach dem Sinn grundsätzlich auch die Frage nach Gott stellt, muß Antwort gegeben werden durch das Bekenntnis derer, die schon glauben. „Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen" (Röm 10, 10).
Wie aber bekennt man Gott mit seinem Munde? Wie kann man von ihm reden — heute, aber auch, wie überhaupt? Damit stehen wir mitten in der Problematik unseres Themas. Es zeigt sich dem Gläubigen vom Römerbrief her als eine Frage des Heils. Damit ist es bereits sehr deutlich aus der Sphäre des Privaten und Partikulären herausgenommen. Das wird noch sichtbarer, wenn man sich vor Augen hält, daß die Menschheit trotz aller Versuche nicht von der Gott-Rede loszukommen scheint. Nicht nur, daß auch die schärfsten Repressalien sie nicht zum Schweigen bringen können, sondern auch, wenn man sie begründen will, kann man dies nur unter Verwendung des Wortes Gott. Der *Atheist* kann *A*-Theist nur sein, wenn er den Namen des *Theos* noch einmal setzt, wenn auch im Modus der Verneinung. Aber das ist tatsächlich möglich — und so begegnet uns in einem die Notwendigkeit und die

---

[8] *H. Cox*, Stadt ohne Gott, Stuttgart [6]1971.
[9] Vgl. *K. Lehmann*, Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution: A. Paus (Hg.), Suche nach Sinn — Suche nach Gott, Graz 1978, 47—93.
[10] *M. Hengel / R. Reinhardt* (Hg.), Heute von Gott reden, München 1977.
[11] *C. A. van Peursen*, Das Wort „Gott". Betrachtungen eines Philosophen, Göttingen 1969.
[12] *H. Fries / K. Hemmerle / W. de Pater / E. Zenger*, Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978.
[13] Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977.

Schwierigkeit, über Gott zu reden. Denn die Gott-Rede hat offenbar kein eindeutiges Objekt. Gott hat viele Namen und viele Gestalten — und das legt es nahe, doch wieder an einen Mythos, an eine Chimäre, an eine Projektion eigener Sehnsüchte zu denken, die die Menschen plagen, die aber doch utopisch sind. Und selbst wenn es ihn gibt, bleibt das Problem bestehen. Im Gottesbegriff ist immer enthalten, daß er der Unbegreifliche, der Unerfahrbare, der Absolute, das unnahbare Geheimnis ist, das unsere Sinne nicht erfassen, unsere Begriffe nicht begreifen, unsere Wahrnehmung nicht für-wahr-nehmen kann. Ist er nicht doch der bleibend Abwesende für uns? Und gilt dann nicht doch das berühmte Wort *Ludwig Wittgensteins*, man müsse von dem schweigen, worüber man nicht reden könne[14]?

In diesem ersten Gedankengang, der noch recht oberflächlich und vorläufig war, haben wir erkannt, welche Gründe und Abgründe die Gott-Rede hat. Man muß von Gott sprechen, weil man ohne ihn nicht auskommen zu können scheint und weil des Christen Sendung die Verkündigung von Gott um des Heiles willen ist. Dieser Notwendigkeit stellen sich jedoch Schwierigkeiten besonderer Art entgegen. Gott leuchtet nicht ein; Gott ist nicht die logische Konklusion eines Schlußverfahrens; Gott läßt sich in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht ausmachen. Keiner der uns verfüglichen Erkenntniswege führt zu ihm. Die Gottesfrage tritt damit aber aus dem akademischen Bereich kühler Sachlichkeit heraus und erscheint als existentielle Frage, die den Menschen betroffen macht. Diese Betroffenheit verstärkt sich, wenn man bedenkt (und das soll hier wenigstens angedeutet werden), daß das Wort Gott mißbrauchbar ist. Es ist oft auch zum Signet furchtbarer Verbrechen geworden. Von Gott zu reden, wird in dieser Perspektive noch einmal zu einem brennenden Problem.

2. Die Schwierigkeiten der Gott-Rede

In diesem Gedankengang sollen die Probleme des Sprechens über Gott eingehender analysiert werden, die wir im ersten Schritt nur andeutungsweise anvisieren konnten. Unser Denken vollzieht sich normalerweise in einem geschlossenen System. Wir versuchen, alle gegebenen Daten darin unterzubringen und daraus eine Ordnung in der Wirklichkeit zu postulieren, die eben dem System überschaubar wird. Es liegt nahe, darin auch Gott unterzubringen, insofern er unter gewissen Voraussetzungen als Datum der Wirklichkeit erscheint. Ein solcher Versuch aber ist zum Scheitern verurteilt.

Was gemeint ist, sei an zwei Beispielen erläutert. Unsere Erfahrung lehrt, daß alle Dinge eine Ursache ihres Seins haben. Aus nichts wird nichts, nur aus etwas kann etwas entstehen. Kennt man den Grund, kann man ihn auch einsetzen, um neue, geplante und gewollte Wirkungen hervorzubringen. Auf diesem Grundgesetz beruht unsere ganze Zivilisation. Nun gibt es aber Unerklärliches. Wenn offenbar alles einen Grund hat, dann wohl auch dieses. Es lag nun nahe, als diesen Grund Gott anzugeben. Und weil überdies jede Kausalreihe letztlich aus dem Unerklärlichen hervorzugehen scheint (warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?), schien es nur konsequent zu sein, Gott als die oberste und erste Ursache einzusetzen, aus der alle Wirkungen sich ergeben. Aber damit war Gott ein Stück des Weltsystems geworden, das innerhalb desselben zu verrechnen war. Um es noch simpler zu formulieren: wer die Reihe statuiert Huhn — Ei — Huhn — Ei — Huhn — Ei..., braucht einmal ein erstes Huhn (oder auch ein erstes Ei), dessen Ursache dann eben Gott ist. Aber damit wird Gott (genau gesehen) zu einer Art Superhuhn (oder Superei). In diesem Falle träfe dann wirklich der Feuerbachsche Vorwurf an die Religion zu, sie sei nichts weiter als die Projektion menschlicher Erfahrungen auf einen angenommenen Gott.

---

[14] Tractatus 7.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Wertes. Wir erkennen, daß es verschiedene Werte gibt, die in einer gewissen Hierarchie zueinander stehen: manche sind höher, manche geringer. Dann aber muß es einen höchsten Wert geben. In der langen Geschichte der menschlichen Kultur hat sich die Überzeugung herausgebildet, daß der höchste uns greifbare Wert der Mensch selber ist. Er setzt sich als Maßstab für alles in der Welt, auf ihn sind auch alle Werte hingeordnet. Warum aber ist dies so? Wieder legt sich nahe, auf Gott zu rekurrieren, sobald man erkannt hat, daß der Mensch sich nicht selbst verdankt, sondern Kreatur ist. Der Schöpfer also ist der absolute und unbedingte Wert. So fromm dies klingen mag — auch in diesem Falle bleibt Gott innerhalb der Weltordnung. Er wäre nicht viel mehr als ein gewaltiger Über-Mensch.

Verbleiben wir innerhalb der gewohnten Denksysteme (so zeigt sich jetzt), erscheint Gott doch nur als logische Konsequenz, nicht aber als der Absolute, als der ganz andere, als das unnahbare Geheimnis, als welches er erspürt wird. Soll also der Gottesbegriff gewahrt bleiben, dann müssen unsere Systeme aufgebrochen werden. Gibt es Gott, dann sprengt er sie alle. Das aber heißt: die Gott-Rede liegt prinzipiell quer zu aller anderen Begrifflichkeit. Dann aber ist unsere Sprache grundsätzlich auch nicht in der Lage, angemessen über ihn zu reden, da sie orientiert ist an der Systemwirklichkeit der Welt. Das Gemeinte wird vielleicht etwas einleuchtender, wenn man daran erinnert, daß sicher die folgenden Sätze nicht als gleichwertig empfunden werden:

„Es gibt Gott" und *„Es gibt Autos"*,
„Ich liebe Gott" und *„Ich liebe Sahnetorte"*.

Auch wer nur eine recht oberflächliche Gottesvorstellung hat, weiß sofort, daß man, so man von ihm redet, etwas anderes als sonst meint. Gott „gibt es" nicht so wie es Autos gibt; die Liebe zu Gott ist ohne Zweifel etwas anderes als die Liebe zu einem Nahrungsmittel[15].

Aus diesem Grund war es niemals einfach, von Gott zu reden. Wir sind leicht geneigt, unsere Schwierigkeiten für modern zu halten. Aber das ist ein Irrtum. Es war zu keiner Zeit leicht, Gott zu Wort zu bringen und noch viel weniger, an ihn zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn wahrhaft zu lieben. Man mußte immer sozusagen wider den Strich unseres Denkens und unserer Sprache bürsten, d. h. eben aus dem System ausbrechen, das uns in die Wiege gelegt ist. Es wäre sehr reizvoll, unter diesem Gesichtspunkt einmal die biblischen Gottesvorstellungen zu untersuchen: immer wieder legen sie sich mit den umlaufenden Ideen an in einem beständigen Korrekturverfahren des „Ja, aber" und „So aber nicht". Wir müssen uns mit einer Illustration begnügen; sie ist aber die signifikanteste und darum noch innerbiblisch als Paradigma verwendet: ich denke an *Abraham*, den Vater der Glaubenden. Gott ruft ihn aus seiner Heimat heraus und verspricht ihm ein neues Land, in das er, Gott, ihn begleiten werde. Das ist für damaliges Denken völlig absurd. Danach hat Gott einen festen Sitz, und man muß ihn dort aufsuchen. Weder darf man also als Mensch sein Land verlassen, noch ist es denkbar, daß Gott seinen Wohnsitz verläßt. Aber Abraham handelt gegen alles Herkommen und gegen alle etablierte Vernunft. Er bricht das System auf, und je radikaler er das tut (am radikalsten im Isaakopfer), umso deutlicher wird ihm der Glanz und die helfende Heilsmacht des Jahwe-Gottes. Als er sich in die Weite aufmacht, wird er der Weite Gottes inne.

Mit diesem Beispiel haben wir die Grundposition der Problematik jeglicher Gott-Rede bereits unter Verweis auf ein geschichtliches Modell veranschaulicht. In der Tat konkretisiert sie sich immer wieder anders, entsprechend der tatsächlichen Befind-

---

[15] Diese Erwägungen führten schon in der Patristik zur Ausbildung der „negativen Theologie". Vgl. dazu *J. Hochstaffl*, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

lichkeit der jeweiligen Generation und des jeweiligen Individuums. Die Gottesfrage artikuliert sich daher immer wieder neu, obschon ihr Tenor sich gleich bleibt. Es geht wie mit einer Melodie, die die verschiedensten Variationen haben kann und darin doch immer wieder durchklingt. Es ist daher angemessen, auf die Modifikationen zu reflektieren, die sie in der Gegenwart charakterisieren. Die zeitgenössische Problemlage wird durch folgende drei Tatsachen umschrieben[16]:

A) Die heutigen humanistischen Heilslehren stellen eine starke Konkurrenz zum traditionellen christlichen Gottesbild dar;

B) das moderne Bewußtsein lebt aus der Erfahrung der Abwesenheit Gottes;

C) die wachsende Konfrontation mit dem technisch perfektionierten Leiden in der Welt opponiert gegen die Vorstellung eines weltliebenden Gottes.

Dazu sind einige Erläuterungen zu geben.

Ad A) — Durch den Einfluß des spätmittelalterlichen *Nominalismus* verbreitet sich in Europa eine Gottesvorstellung, wonach Gott eine absolute Willkürherrschaft ausübt, die zwar faktisch nicht in eine solche ausartet, aber jederzeit rechtens in sie umschlagen kann. Er kann „de potentia absoluta", wie man sagt, alles, was keinen Widerspruch enthält: er vermag also zu täuschen, Sünder zu belohnen, Gottesha ß zu befehlen (was auch der Teufel vermag, also a fortiori Gott)[17]. Dieses Gottesbild führte zu fatalen Folgen. Die große Frage, die die Menschen umtrieb und dann im 16. Jh. in *Luther* aufbrach, lautete: „Wie finde ich trotzdem noch einen gnädigen Gott?" Es wird das Anliegen der ganzen neuzeitlichen Philosophie, die Frage nach dem Wesen Gottes zu klären, um dieses furchtbare Denken zu desavouieren. *Küng* hat das in seinem Buch anschaulich dargestellt, auch wenn er die Hintergründe dieser Arbeit nicht eigens thematisiert. Es ging darum, die Freiheit und Autonomie des Menschen zu salvieren und ihm dadurch ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. Das Ergebnis war freilich ein sukzessiver Abbau des Gottesglaubens, an dessen Stelle ebenso schrittweise innerweltliche Heilsvorstellungen eingeführt wurden. Gott wird bei *Freud* zur universellen Zwangsneurose; heute spricht *Tilmann Moser* von der „Gottesvergiftung". Man kann sie nur neutralisieren, indem man humanistische Ideale den alten religiösen substituiert. Das ist der Übermensch bei *Nietzsche*, der aneurotische Mensch bei *S. Freud*, die klassenlose Gesellschaft bei *K. Marx*. Wie immer man es im einzelnen auch sah — festzustehen scheint, daß erst die Elimination Gottes zu jenem „Reich der Freiheit" führt, das *Hegel* als Ziel echter Religion namhaft gemacht hatte und welches das große Ideal der gesamten Neuzeit ist. Da nun Gott (und die ihn verkündende Kirche) als Ursache der Unfreiheit erschienen und somit als Negation des neuzeitlichen Ideals schlechthin, ergab sich als logische Folge die Forderung eines gottlosen Humanismus, wie sie pointiert von *Jean Paul Sartre* erhoben worden ist. Sie war umso durchschlagender und anziehender, als sie als authentische Verwirklichung des christlichen Grundgebotes auftrat, das die Christen immer wieder desavouiert hatten: das Gebot der Menschenliebe.

Ad B) — Der Mensch des Mittelalters wußte sich eingebunden in eine umfassende Ordnung, deren Spitze und Garant Gott selber war. Er zeigte sich darum auch, verhüllt, doch unübersehbar in allen Geschehnissen jenes Ordo. Der Gedanke legte sich nahe, daß er nicht nur der Grund der Welt, sondern auch die alleinige und allwirkende Weltursache ist. Ihm erlag beispielsweise *M. Luther* in der Schrift „De servo arbitrio": wenn Gott der Reiter und der Mensch das Reittier war, konnte es keinen freien Willen mehr geben. Die Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes

---

[16] Vgl. dazu *J. Hochstaffl*, a. a. O. 224—233.

[17] Vgl. dazu *L. Oeing-Hanhoff*, Die Kirche — Institution christlicher Freiheit. Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes: *J. Ratzinger* (Hg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, Düsseldorf 1978, 105—132, vor allem 123—128.

wurde aber immer fragwürdiger, je mehr sich Naturwissenschaften und Technik entwickelten. Um es auf eine handfeste Formel zu bringen: man merkte bald, daß die größten Kartoffeln nicht der Bauer hatte, der am frömmsten war, sondern der am wirksamsten düngte. So wurde aus dem einst allgegenwärtigen Gott die *Hypothese „Gott"*, deren man immer weniger bedurfte. Man fand immer mehr innerweltliche Ursachen, die die Phänomene befriedigend erklärten. Sollte sich diese Erkenntnis nicht verallgemeinern lassen? Ging es nicht tatsächlich nicht nur ohne Gott, sondern ging es nicht ohne ihn sogar besser als mit ihm? Die Folge war nicht die lautstarke Propagierung des kämpferischen Atheismus, wie er mit den erstgenannten Heilslehren der Moderne verbunden ist, sondern eine sozusagen lautlose Abschaffung Gottes. Man brauchte ihn nicht mehr, er war in Pension zu schicken. Und offenbar ließ es sich auch so guter Dinge sein.

Ad C) — Das Problem des Leidens ist weder neu noch typisch neuzeitlich. Vielmehr scheint hier ein bleibender Einwand gegen jedwede Gottesvorstellung zu liegen. Wenn Gott ist, so ist er gütig und allmächtig. Wenn es aber Scheitern und Sterben, Not und Qual nicht nur für die Schuldigen, sondern auch, ja oft gerade für die Unschuldigen gibt, dann (so scheint man schließen zu müssen) kann es Gott nicht geben. Nun ist aber das Leiden offenbar nicht auszuschalten: wenigstens das Sterben bleibt. Das Theodizeeproblem stellt sich darum zu allen Zeiten. Heute hat es sich intensiviert. Das Leiden ist technisch perfektioniert; es ist unentrinnbar, uneingrenzbar geworden. Ein technischer Unglücksfall (ein explodierender Gastransporter in „Los Alfaques", ein rissig gewordenes Kernkraftwerk, der Einschlag moderner Nuklearwaffen) bringt nicht nur ein paar Menschen, sondern Myriaden Tod, Vernichtung, Siechtum, unahnbares Leiden. Schon vor Jahren wies *D. Sölle* darauf hin, wie schwer es sei, nach Auschwitz noch den Gott zu loben, der alles so herrlich regieret. Seitdem ist es um keinen Deut leichter geworden.

Die Punkte, die wir hier gestreift haben, machen nicht nur die moderne Skepsis vor dem Gottesglauben verständlich, sie sind auch ein Indikator für die Schwierigkeit der Rede über Gott. Sie droht hohl zu klingen, pathetischer Leerlauf zu sein, der nicht nützt, sondern aufhält auf dem Weg menschlicher Selbstverwirklichung.

3. Gott-Rede als Seinsinterpretation

In unserem 2. Gedankengang ist die Komplexität der Gott-Rede aufgeschienen: sie führt in eine Aporie. Gott, der das Heil sein soll, erscheint als dessen Vernichter. Sie kann nur überwunden werden, wenn man zeigen kann, daß eine solche Rede nicht nur hilfreich ist, sondern unverzichtbar gerade dann ist, wenn des Menschen Freiheit gesichert werden soll. Die Schwierigkeit der Gott-Rede wird zwar nicht aufgelöst, wohl aber überwunden, wenn solche Rede sich als notwendig erweist. Der Versuch dieses Aufweises soll in diesem dritten Reflexionsgang unternommen werden.

Wir stellen an den Anfang einen kleinen Bericht: *„Ein Wanderer befand sich in einer waldreichen Berglandschaft. Der Abend nahte. Windstille herrschte; keine Vogelstimme war zu hören. Er spürte: bald muß ich auch mich zur Ruhe begeben."* Sicher geschieht hier nichts Aufregendes. Vielleicht sollte man sich den Bericht auch sparen. Doch man kann ihn auch ganz anders formulieren:

„Über allen Gipfeln
ist Ruh,
in allen Wipfeln
spürest du
kaum einen Hauch;
die Vöglein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
ruhest du auch."

Welch ein Unterschied zur 1. Erzählung! Zwar wird kein anderer Sachverhalt mitgeteilt, aber wie unnachahmlich hat ihn Goethe ver„dichtet": unendliche Horizonte öffnen sich, bis hin zum Todesahnen. Beiden Wiedergaben ist gleich, daß sie eine Beobachtungssituation beschreiben; aber die 2. unterscheidet sich von der 1. dadurch, daß ein Mehrwert gesetzt wird, der das Beobachtbare geradezu um ein Unendliches überschreitet. Neue Wirklichkeit zeigt sich. Das Gedicht erschließt dem, der ein Sensorium für Poesie hat, neue Welten. Man spricht von einer *Erschließungssituation.*

Damit haben wir eine Einsicht gewonnen, die für unsere Thematik entscheidend ist: es gibt offenbar Wirklichkeiten, die mit der reinen Beobachtungssprache nicht erfaßt werden, weil sie ein Mehr beinhalten, das zwar real, aber doch nicht empirisch aufweisbar ist. Eine weitere solche Realität wäre die Liebe, die ebenfalls nur erschlossen, nicht aber argumentativ bewiesen werden kann. Werden sie zur Sprache gebracht, wird der empirische Bereich nicht ausgeschlossen, wohl aber bei der Wiedergabe zugleich überschritten oder transzendiert: erst dadurch erscheinen jene Realitätsschichten, die das „Mehr" konstituieren. In dieser Transzendierung tut sich eine neue Bedeutungstiefe auf. Allerdings ist es ihr eigentümlich, daß sie wohl da ist, aber sich nicht aufdrängt. Man kann sie auch ignorieren. Wer nichts für Lyrik übrig hat, wird „Wanderers Nachtlied" als pathetisches Gerede disqualifizieren; wer unter Liebe immer nur Sex versteht, hält Caritas für leeres Humanitätsgesäusel.

Wenn nun Gott zur Sprache gebracht werden soll, kann dies nur in der Erschließungssprache geschehen, die *ein Beobachtbares und ein Mehr* enthält. Da Gott tatsächlich in der Welt nicht vorkommt, wie die neuzeitliche Erkenntnis richtig gesehen hat, weil es ihn nicht so „gibt" wie Autos, genügt die reine Beobachtungssprache nicht. Sie bringt ihn nicht zu Wort. Aber weil wir als nächstes Objekt unserer Erkenntnis nur unsere Welt haben, müssen wir stets, auch wenn wir von Gott sprechen, von ihr wenigstens ausgehen. Wir dürfen allerdings nicht in ihr verbleiben. Damit ist mitgesagt, daß die religiöse Sprache ein eigenständiges Sprachspiel ist, das unter die Gruppe der erschließenden Sprachspiele einzuordnen ist. Dies wird augenscheinlich darin, daß sie besondere Bilder gebraucht, Paradoxa liebt, gern Symbole verwendet und mythologisch spricht. Vor allem aber zeigt es sich darin, daß sie niemals zwingend konkludent ist. Vor ihrem Anspruch bleibt der Mensch stets frei. Gott wird durch sie nicht bewiesen und kann durch sie nicht bewiesen werden. Sie vermag ihn nur zu erschließen: die Rede von Gott kann zu einer umfassenderen Wirklichkeit führen und dazu einladen, sich ihr zu öffnen. Das jedoch in der Tat zu tun, bleibt einzig und allein dem Hörer möglich. Gott kann nicht absolut sprachlich vermittelt, sondern nur erschlossen werden. Damit aber ist einem der modernen Einwände bereits die Spitze abgebrochen. Gott und die Rede von ihm rauben dem Menschen nicht die Freiheit, wie unterstellt wird; ganz im Gegenteil: sie ermöglichen sie erst voll. Religion und Theologie beweisen Gott nicht, sie verweisen lediglich auf ihn. Sie sind ein Zeugnis, das überzeugen will; aber jeder, der es vernimmt, muß sich in Freiheit überzeugen lassen. Im Bereich der Argumentation hat, so gesehen, der Atheist gleiches Recht wie der Theist.

Die Frage nach der Wahrheit der Hypothese „Gott" wird also nicht von der Kraft der rationalen Argumente her entschieden. Sie wird vielmehr gelöst, indem sie gestellt wird als Frage nach der Erschließung der Wirklichkeit. Eröffnet sich diese besser, radikaler, umfassender in der Hypothese des Theismus oder des Atheismus? Die Kraft der Gott-Rede, falls sie solche hat, basiert somit auf ihrer *interpretativen Effizienz.* Sie ist dann gegeben, wenn klar wird: Gott muß es geben, weil anders die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tiefe unzugänglicher bleibt als unter dieser Hypothese. Es ist also zu untersuchen, ob eben dies der Fall ist.

Wir beginnen wieder mit einer recht einfachen Feststellung, die es uns erlauben soll, die Möglichkeiten von Sprache zu erfassen. Sie soll lauten: „Ich spreche hier zu Ihnen".

Was ist alles damit gesagt? Da ist von einem „Ich" und von „Ihnen" die Rede, also von Personen. Jede davon hat ihre eigene Biographie — verschiedene Herkunft, verschiedene Bildung, verschiedener Beruf, verschiedene Erlebnisse und Erfahrungen sind darin gegeben. Dadurch ist jeder mit einer unübersehbaren Vielzahl von Menschen und Dingen verbunden. Ich habe z. B. einen bestimmten Anzug an. Wieviel Arbeit, wieviel Investition an technischem Wissen, an handwerklicher Fertigkeit war notwendig, um ihn herzustellen ... Wir sprechen miteinander: die gemeinsame Sprache, die wir dabei benutzen, ist die Summe ungeheurer Erfahrung, Bildung, Wissenschaft und Weisheit, die wir alle übernommen haben ... Wie viele Menschen waren nötig, um uns im rechten Gebrauch derselben zu unterweisen! Schließlich findet unser Gespräch „hier" statt, d. h. an einem bestimmten Ort, der seine Geschichte hat, die in je weitere und immer umgreifendere Zusammenhänge führt, die uns nochmals mit vielen Menschen und Dingen verbinden. Wir spüren: analysieren wir jene einfache Feststellung, werden wir in immer neue Kontexte gestellt, die schlußendlich im Kontext der gesamten Wirklichkeit konvergieren. In einem Satz sind wir bei aller Wirklichkeit — mehr noch: in jedem Satz sind wir bei ihr, da immer das grundlegend Gleiche sich ereignet, wenn wir sprechen.

Indem wir aber bei der Wirklichkeit sind, zeigt sie uns ihre innerste Struktur. So tatsächlich die in unserem Satz beschriebene Wirklichkeit ist — niemand kann sie wieder ungeschehen machen; und so betrachtet ist sie notwendig —, so zufällig ist sie auch. Es gibt kein Gesetz, das unser Zusammensein an diesem Ort vorschriebe. Man hätte einen anderen Redner einladen können, jeder Zuhörer hätte auch etwas anderes heute tun können, und schließlich gibt es keinen zwingenden Grund, uns ausgerechnet „hier" zu versammeln; eine Menge anderer Orte wären genauso gut geeignet gewesen. Natürlich wäre auch unsere Zusammenkunft nicht unbedingt notwendig gewesen. Selbst unsere Existenz ist nicht zwangsläufig, sondern das Ergebnis einer Reihe von Zufälligkeiten. Die Welt würde vermutlich nicht viel anders laufen, wäre es nicht zustande gekommen. Im übrigen wird sie ja auch eines Tages wieder ohne uns auszukommen haben. Es wird deutlich, auch ohne daß wir solche Gedankenspiele weiter fortsetzen: alles ist in dieser Welt zufällig, kontingent, bedingt. Die wesentliche Struktur der Welt ist ihre Kontingenz.

Mit diesem Begriff wollen wir darauf abzielen, daß alles in ihr ein Miteinander von Sein und Nichtsein ist. Es ist vorhanden, aber nicht so, daß es vorhanden sein muß. Es ist nicht *notwendig;* aber es ist ebensowenig notwendig *nicht.* Es ist eine nichtnotwendige Notwendigkeit. Ist aber dies nicht ein Widerspruch? Etwas kann nicht unter gleicher Rücksicht zugleich sein und nicht sein. Aber dem steht entgegen, daß es doch solches Kontingentes gibt. Es ist dies aber nur möglich, wenn es zwei Hinsichten gibt, die voneinander verschieden sind, sich dennoch aber nicht ausschließen. In allen anderen Fällen würde durch das Widerspruchsprinzip, welches absolut gilt, Einspruch erhoben werden.

Nun lassen sich solche Hinsichten innerhalb der kontingenten Dinge nicht nachweisen[18]. Man kann sie nicht aufspalten in ein Stück, das notwendig, und eines, das dies nicht ist. Sie sind untrennbar beides. Außerhalb der kontingenten Dinge können sie aber auch nicht liegen, weil sie dann das Widerspruchsproblem nicht lösen können, das ja im kontingenten Ding liegt. So bleibt als einzig denkbare Alternative nur, daß sie sich so innerhalb befinden, daß damit eine Beziehung konstituiert wird, die auf ein von ihm Verschiedenes gerichtet ist. In diesem Falle wird der Widerspruch aufgelöst. Sofern das Kontingent auf es bezogen, aber doch von ihm verschieden ist, kommt ihm Daseinsnotwendigkeit im beschriebenen Sinne zu; sofern es aber Bezogenheit ist und nicht absoluter Selbstand, kommt ihm Nichtnotwendigkeit zu.

---

[18] Zu dieser Argumentation vgl. *P. Knauer,* Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz 1978.

Diese Gedankenoperation mutet etwas schwierig an. Sie klingt allerdings komplizierter als sie ist. Das wird sofort klar, wenn ich sie auf einen uns geläufigen Begriff bringe. Wir haben nichts anderes getan, als eine Analyse des Begriffes *„Geschöpflichkeit"* zu unternehmen. Unter Geschöpf verstehen wir ein Sein, das sich nicht selber verdankt, sondern dem Bezug zu einem anderen, das mit ihm selbst nicht identisch ist. Als verdankt, hat es wirklich und somit gewissermaßen notwendig Sein; aber wegen der begründenden Verdankung ist es auch nur seinsmöglich; es ist zwar, könnte aber auch nicht sein. Es hat zugleich Sein und Nichtsein.

Wo immer ich also zu reden anfange, konstatiere ich mit meiner Rede je und je, also unabhängig vom konkreten Inhalt, die Geschöpflichkeit des endlichen Seins. Fordert nun aber nicht der Begriff selbst einen Schöpfer? Das legt sich nahe. Es wäre aber voreilig, folgerte man nun: *Schöpfer* aber ist ein Name *Gottes*. Also wird die Welt nur durch Gott erklärt. Genau genommen, wäre Gott dann nur eine Funktion der Geschöpflichkeit der Welt und fiele letztlich mit ihr zusammen. Dies aber ist sicher falsch und erklärt gar nichts. So bleibt auch hier, in dieser Argumentation, der zwingende Schluß versagt. Sie führt zu einem Gottesbegriff, aber er bleibt merkwürdig leer: Gott wird darin nur als der absolut Weltverschiedene erkannt; positiv wird nichts über ihn gesagt. Die Endlichkeit der Welt, die sich uns in der Rede auftut, *ver*weist auf ein Unendliches, sie *be*weist es aber nicht.

Indem sie aber Verweis ist, ereignet sich in ihr die Möglichkeit einer Erschließungssituation. Wenn man sich auf die Hypothese „Gott" ernstlich einläßt, erschließen sich neue Horizonte. Man wird inne, daß es doch eine alles umfassende und alles begründende Wirklichkeit geben muß, die das Endliche trägt und hält, aber selber nicht mehr endlich ist. Sie gehört nicht mehr in das System erfahrbarer Wirklichkeit hinein, aber aus unseren Erfahrungen deutet sie sich geheimnisvoll als Absolutum an, das gleichwohl als Begründendes in unserer Geschichte west. Wo immer Welt und Wirklichkeit zur Sprache kommen, berühren wir es, ohne es zu erfassen. Die kontingente Welt wandelt sich zum Hinweis auf Gott. Dann aber ist das wirbelnde Geschehen in dieser Welt nicht sinnlos, sondern hat eine geheime Mitte, um die es sich zentriert. Welt erweist sich nicht als Chaos, sondern als große Harmonie, in der der Mensch in die Übereinstimmung mit ihr und auch mit sich findet. Weil aber die Übereinstimmung des Individuums mit sich und mit seiner Welt als „Sinn" bezeichnet wird, läßt sich auch sagen: In der Annahme der Hypothese „Gott" hat menschliche Existenz, hat mein Leben Sinn.

Die Gott-Rede stellt somit eine Erschließungssituation dar, mittels derer die Realität grundlegend positiv und einsichtig wird. Dies aber vermag keine andere Hypothese. Auch die modernen humanistischen Heilslehren sind nicht imstande, den Widerspruch aufzulösen, den die unleugbare Kontingenz der Dinge zeigt. Sie sind darum gezwungen, sich entweder für die unlösbare Tragik menschlicher Existenz zu entscheiden, wie dies der Existentialismus tut, oder auf eine kollektive Utopie zu bauen, die den einzelnen in die völlige Beliebigkeit setzt, wie dies im Marxismus geschieht. Das Humanum bleibt in keinem Falle voll gewahrt. Das Problem des Todes als der Vollstreckung des Urteils der Kontingenz bleibt ungelöst.

Aber scheitert daran nicht auch die Hypothese „Gott"? Auch wer sie hält, wird sterben, ver-nicht-et werden. Damit aber scheint aller Sinn durch den fundamentalen Un-Sinn eingeholt zu werden. Hinter dem Sein lauert stets (auch für den Gläubigen) das Nichts. Das kann nicht bestritten werden. Es kann nur danach gefragt werden, ob dieses Nichts absolut, also nichts *in sich*, ist, oder ob es relativ, also nichts *für mich*, ist. Ist es der Todeskeim des Seins oder nur der Schleier, der für mich das Sein bedeckt?

Aus dieser Alternative führt wiederum keine Argumentation heraus. Sonst müßte positiv gezeigt werden, daß der Tod der Urlauber von „Los Alfaques" das Beste für sie und ihre Angehörigen war; daß eines unschuldigen Kindes Tötung Erweis

der Glorie Gottes ist; daß Auschwitz Ausfluß der Regierungsweisheit des Weltregenten ist. Dies aber kann niemand leisten. Jede Sinnlosigkeit in der Welt ermöglicht also auch den Entscheid gegen Gott. Man kann und muß aber auf die Folgen aufmerksam machen. Wenn alles sinnlos ist, dann ist auch meine Existenz sinnlos; wenn sie aber sinnlos ist, dann wäre die Folge der möglichst schnelle Selbstmord; aber selbst er wäre sinnlos, weil auch Sterben als Flucht vor der Sinnlosigkeit nicht sinnhaft wäre. Die konsequente Leugnung der Hypothese Gott müßte zum Wahnsinn führen. Tut sie dies nicht, dann wohl doch deswegen, weil auch noch der Leugner geheim am Sinn festhält. Wenn aber ungeachtet aller Sinnlosigkeit doch letztlich Sinn gegeben ist, dann zeigt sich das Nichts nicht weniger vernichtend, aber es zeigt sich zugleich als Schleier, als das Vorläufige, nicht als Endwirklichkeit. Die Hypothese Gott führt zur unwiderstehlichen Hoffnung.

In diesem 3. Gedankengang ergab sich: es gibt ernstliche Instanzen gegen den Gottesglauben; doch zeigt sich deutlich, daß sie so wenig zwingend sind wie die Hypothese Gott. Eine Interpretation der Wirklichkeit ist freilich nur dann wirklich befriedigend, wo sie eingesetzt wird. Wo also sinnvoll geredet wird, muß von Gott geredet werden.

4. Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi

Wir haben bisher, ausgehend von einer Analyse menschlicher Sprache, immer nur von der „Hypothese Gott" reden können. Gott bleibt ein Interpretationsinstrument. Anders gesprochen: bisher haben wir nur immer vom Gott der Philosophen gesprochen und sprechen können. Das aber kann nicht tatsächlich befriedigen. Es macht uns bereit zu hören, ob es nicht eine deutlichere Artikulation der begründenden Wirklichkeit gibt. Das ist der Vorteil dieses Gedankenganges. Aber er bleibt so lange offen, wie es sie nicht gibt.

Die Hl. Schrift des Alten und des Neuen Bundes beansprucht, jene Artikulation zu sein. Sie ist der Niederschlag der Gott-Rede, die nun nicht mehr Rede *über ihn*, sondern *seine* Rede ist: wir bezeichnen sie als Offenbarung. Sie erst füllt die Leere des phil. Gottesbegriffes auf. Unendlicher Sinn ist dem endlichen Sein durch den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Jesu Christi gewährt. Erst im Mysterium der Trinität leuchtet auf, daß Gott Leben, Liebe, Fülle in Gemeinschaft und damit souveräne Freiheit ist. Weil wir von Gott wissen, daß er in unüberbietbarem Humanismus sich im Sohn durch den Geist den Geschöpfen zuspricht, erscheint die Welt als Glanz der Herrlichkeit des Unendlichen. Und weil der Vater seines einzigen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns und wegen unserer Schuld am Kreuz darangab, kann erst die klagende Stimme des Leidens verstummen und noch unter Tränen zur Stimme des Lobpreises werden. Nur weil es Ostern gab, ist der nichtende Tod zum Nichts geworden für uns. Das alles, also die Lehre der Offenbarung über den einen und dreieinen Gott, konkretisiert erst die Gott-Rede wirklich. Wir müssen uns im Rahmen unseres Vorhabens damit bescheiden, sie anzudeuten.

Denn erst dadurch wird die Notwendigkeit der Rede von Gott ganz verständlich; von daher erst wird auch ihre bleibende Schwierigkeit erträglich. Sie bleibt, ja sie wird noch gemehrt. Denn der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu ist der Gott von Menschen mitten unter uns. Die Gott-Rede bleibt also eingebunden in jene Glanzlosigkeit des Alltäglichen, die unsere Augen niederhält. Noch im banalsten Satz erscheint uns Gott — ja aber wie glanzlos ist solche Epiphanie, bedenkt man die Banalität menschlichen Geschwätzes... Wenn Gott uns glanzvoll begegnete, dann könnte man leicht von ihm sprechen. Aber Gott ist wahrlich alltäglich. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17, 28), zitiert *Paulus* auf dem Areopag griechische Denker. In diesem Satz haben wir beides: die Schwierigkeit und die Notwendigkeit, von Gott zu reden. Nur in der Alltäglichkeit treuer Bezeugung dieses alltäglichen Gottes kann man beidem gerecht werden und eben so Gott zu Wort

kommen lassen. Das Bekenntnis Gottes ist nicht das Ereignis festlicher oder gelehrter Stunden, sondern tagtägliche Mühsal. Aber nur, wer sich ihr stellt, der findet Gott und der kann Gott den Menschen nahebringen.
Im 1. Kg 19, 11 f wird geschildert, wie Elias Gott erwartet — nicht anders als wir alle. „Und ein großer, gewaltiger Sturm, der Berge zerriß und Felsen zerbrach, kam vor dem Herrn her; aber der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben; aber der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer das Flüstern eines leisen Wehens". Elias glaubte schon nicht mehr daran, daß Gott kommen werde. Aber im leisen Hauch des Windes, da erschien er. Seine Erscheinung aber ist auch die Sendung des Propheten.
Alles das ereignet sich auch heute dem, der wirklich auf Gott wartet und ihn in allen Dingen sucht. Daß es nie anders geschieht, das ist unsere Not, aber auch deren Wende.

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

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

ALOIS MÜLLER

Die Mutter Jesu als Thema der Theologie

Die kath. Mariendogmatik befindet sich momentan in einem seltsamen Zustand der „Schwerelosigkeit". Vor gut zwei Jahrzehnten füllte sie noch theol. Bibliotheken, war sie, wenn man so will, der lebendigste Zweig der systematischen Theologie. Heute ist es um sie still geworden. Soweit es noch mariologische Publikationen gibt, merkt man ihnen die Vorsicht, beinahe Betretenheit an.
Wo es hingegen um die Themen Gott, Christus, Kirche, sogar „Letzte Dinge" geht, darf man doch heute von einer sehr lebendigen, bewegten Theologie sprechen. Aber bei dieser Theologie haben sich ganz entscheidende Entwicklungen vollzogen. In der Gotteslehre, in der Christologie, sind völlig neue Ansätze entwickelt worden; allgemeiner gesagt: Das Verständnis davon, was Theologie überhaupt ist, hat sich gewandelt und hat sich auf die genannten Themen bereits ausgewirkt.
Für die Mariologie steht das noch aus. Aber Marienlehre und Marienfrömmigkeit nehmen nun einmal in der kath. Tradition einen so wichtigen Platz ein, daß sich weder das Unerledigtlassen noch ein verlegenes Beschweigen noch ein abgefeimtes Einfrieren verantworten läßt. „Es muß etwas geschehen." Wir müssen uns in der Theologie jetzt auch die Frage stellen, wie wir verantwortet über Maria reden können in Einklang und Verhältnismäßigkeit zu der Weise, wie wir heute über Christus, über Gott reden. Hier können nur ein paar grundsätzliche Anstöße gegeben werden, die weiterführen mögen: Überlegungen über den Sinn theol. Rede (I.), Feststellungen über den biblischen Befund (II.) und schließlich Hinweise auf die Folgerungen für die theol. Marienlehre (III.).

I. Was will theologische Rede?

Als Maria noch intensiv erörtertes Thema der Theologie war, konnte eine These etwa diskutiert werden unter der Frage: „Trifft das zu?" Das war oder ist die Diskussion von Einzelfragen innerhalb eines bestimmten theol. Systems, also die innerkath. Diskussion zwischen den verschiedenen Tendenzen und Nuancen der Mariologie. An eine These kann auch die Frage gerichtet werden: „Ist das in der Bibel begründet?" Das erinnert an eine ökumenische Diskussion; es ist die Rückfrage an ein anerkanntes theol. Erkenntnisfundament. Heute ist die Problemstellung bei einer Frage angelangt, die etwa so lautet: „Was hat es für einen Sinn, so über Maria zu reden?" Das ist die Rückfrage nach dem Sinn theol. Rede überhaupt und im besonderen Fall der Mutter Jesu.
Im folgenden muß so vorgegangen werden, daß einerseits der Sinn von „Glaubensrede" erörtert wird, anderseits zu fragen ist, ob ein Thema, z. B. Maria, allenfalls in Glaubensrede ausgesprochen werden kann, die nicht Theologie ist.

1) *Der Wirklichkeitsgehalt der Theologie*

Unbefangene Annahme, besonders seit der Scholastik philosophisch reflektiert, ist die, daß Theologie (und vor ihr schon Offenbarung) „sagt, was ist". Sie sagt zwar im Normalfall oder „per se" nicht das aus, was den Sinnen, der Empirie, dem „natürlichen Erkennen" zugänglich ist. Sondern sie redet über etwas, was sich analog zur natürlich erkennbaren Welt verhält. Man mag dies bezeichnen mit Namen wie „das Jenseitige", „das Übernatürliche"; es ist jedenfalls ein Wirklichkeitsbereich, der uns nur durch göttliche Offenbarung erkennbar ist. Thomas v. A. geht noch einen folgenschweren Schritt weiter, wenn er sagt, daß Gott auch Dinge offenbart, die an sich natürlich erkennbar wären, aber „nur wenigen, erst nach langer Zeit und vermischt mit Irrtümern"[1].
Das so verstandene theol. Erkenntnismodell ist nicht nur dauernden Einwänden von außen ausgesetzt, es wurde in der Gegenwart auch innertheol. als fragwürdig empfunden. Es muß hier genügen, die Ergebnisse solcher Kritik bloß zu benennen.

---

[1] S. th. I, 1, 1.

– *Empirie* (verstanden als alles natürlich Erkennbare) gehört zwar zur Glaubensrede „wie Pilatus ins Credo", aber nicht die Glaubensrede sagt Empirie aus; Glaubensrede ist höchstens möglich anläßlich empirischer Wirklichkeiten. Über die „Wahrheit" von Empirie entscheidet Empirie, nicht Theologie oder „Offenbarung".
– *Jenseits*, verstanden als immaterielle Existenzformen (des Menschen nach dem Tod, reiner Geister), mit eventuell paranormaler Manifestation, ist eine Art zweite Empirie und darf nicht verwechselt werden mit „der Welt des Göttlichen".
– *Übernatur* ist ein Begriff, der in seiner scholastischen Klarheit göttliche Wirkung und Wirklichkeit in deutlicher Abhebung von aller „natürlichen Schöpfung" (auch jener der „reinen Geister") bezeichnen will. Er ist die beste Leistung zur Unterscheidung des Inhalts der Offenbarung von der Empirie; aber er bleibt eine Analogiebildung zur Natur und zur natürlichen Ontologie und schließt darum die Gefahren der vorgenannten Begriffe nicht ganz aus.
Zur Überwindung dieser Gefahren kann der Begriff der „Transzendenz" helfen. Er sagt aus, daß das, worüber Offenbarung, Glaube und Theologie sprechen, nicht einfach eine zweite, andere Welt ist, sondern vom tiefsten Begriffsansatz her anders ist als alles, was wir mit den empirischen Kategorien begreifen. Die Analogierede ist darum nur bedingt eine Hilfe. Sie spricht zwar im Bewußtsein, daß das Gemeinte „simpliciter anders" ist als der gebrauchte Begriff; indem sie aber doch die auf Empirie beruhende Kategorienontologie verwendet, verführt sie das Denken allzu leicht dazu, das Transzendente doch wieder kategorial zu begreifen. Gerade die Glanzleistung der Analogierede, die Unterscheidung zwischen „formaliter-eminenter" (z. B. Gott erkennt) und „metaphorice" (z. B. Der Herr ist mein Hirt) wird hier zur Falle, wenn übersehen wird, daß im „eminenter" eben gerade das Zurücklassen der kategorialen Ontologie gefordert ist.
Glaube und Denken über den Glauben (Theologie) bewegen sich an den absoluten Grenzen des menschlichen Vermögens; darum kann es auch nur mit „Grenzbegriffen" geschehen. In diesem Sinn kann gesagt werden: Wir wissen um das Transzendente, und wir sind zum Transzendenzbezug berufen. Es gibt aber vom Transzendenten keine Ontologie wie vom Kategorialen (Empirischen). Der neue Grenzbegriff soll heißen *Transzendenzvermittlung*[2]. Die Transzendenz vermittelt sich dem Menschen, der kategorial („endlich") ist, sie ist aber selber nie kategorial. Sinn der Glaubensrede ist also Transzendenzvermittlung, nicht Ontologie der Transzendenz. Die Glaubensrede hat einen Wahrheitskanon, aber dieser ist nicht ein kategorialer Seinskanon, sondern ein „Vermittlungskanon". Wahre Glaubensrede ist jene, die, im Spannungsfeld zwischen Transzendenz und kategorialem Menschen stehend, geeignet ist, diesem in seinen Bedingungen den richtigen Transzendenzbezug zu vermitteln.
In diese Perspektive von Glaubensrede und Theologie hinein gehört nun das wichtige Wort vom „Sprachgeschehen". Offenbarungstexte vor allem, aber auch Glaubensrede und Theologie müssen gesehen werden als Sprachgeschehen, dessen Sinn und Wahrheit es ist, dem Menschen Transzendenzverständnis und Transzendenzbezug zu vermitteln, auch wenn sich keine genaue Gleichung oder Proportion zur empirischen Ontologie festlegen läßt.
Was ist mit diesem Verständnis von Glaubensrede gewonnen? Zunächst einmal ist es so möglich, alle Zweideutigkeiten gegenüber Empirie und Philosophie zu vermeiden. Immer wieder war es die Versuchung der Gläubigen, Glaubensrede als Information über Empirie oder Philosophie zu verstehen und so entweder sich nie endenden Rückzugsgefechten auszuliefern oder das natürliche Erkenntnisvermögen willkürlich zu überspielen. Die Offenheit aber gegenüber jedem natürlichen Erkenntnisprozeß ist heute gewiß Überlebensbedingung für die Glaubensrede.

---

[2] „Selbstmitteilung Gottes", ein beliebt gewordener Begriff, ist die „anschauliche" Version für das Gemeinte.

Damit ist aber Glaubensrede gerade nicht dem einzigen Kriterium empirischer Verifizierbarkeit und noch weniger völliger Beliebigkeit preisgegeben. Ihr Kriterium ist Transzendenzvermittlung. Nach dieser ist sie zu beurteilen. Auch das Faktum sprachlicher Überlieferung bekommt in einem *Sprach*geschehen für die Wahrheit einen ganz anderen Stellenwert, als wenn man mit dem einzigen Kriterium historischer Verifizierbarkeit arbeitet.

Allerdings wird jetzt auch die Unterscheidung zwischen Glaubensrede und theol. Rede fällig. Theol. Rede gehört zum breiteren Genus der Glaubensrede und ist nicht deren einzige Spezies. Irgendein Thema könnte sich eignen für Glaubensrede und nicht in gleicher Weise für Theologie. Was sind nun aber in diesem Rahmen die Funktionen der Theologie?

— Sie muß erstens die Brücke bilden zur Empirie, das Verhältnis zwischen der autonomen empirischen Erkenntnis und der Glaubensrede klären.

— Sie muß die innere Logik, das eigene Denken der Glaubensrede überwachen; denn Glaubensrede ist ja nicht widersprüchliches Gerede.

— Sie muß die Querverbindungen sichten und nutzen zwischen ihren eigenen Disziplinen.

— So ergibt sich ihre eigene und eigentliche Frucht: Theologie ist Glaubensrede unter der Hinsicht der denkerischen Geordnetheit und Verantwortbarkeit, oder: das denkerische Ordnen und Verantworten der Glaubensrede.

Kehren wir nun zu unserem Thema zurück. Wenn Maria Thema der Theologie ist, denn heißt das: Es ist über die Mutter Jesu eine Glaubensrede möglich, die den Sinn hat, Transzendenzverständnis und Transzendenzbezug zu vermitteln. Was in dieser Weise gesagt wird, kann verschiedenen Arten der Glaubensrede zugehören, z. B. Bekenntnis, Lobpreis, Appell. Solche Arten sollen nicht auf die theol. Funktionen reduziert werden. Aber die theol. Funktion im oben beschriebenen Sinn ist es, zu fragen: Welchen Sinn der Transzendenzvermittlung hat diese oder jene Glaubensrede über die Mutter Jesu? So ist nun in einem zweiten Schritt die Basis zu sondieren: Was liefert das NT für eine Glaubensrede über Maria?

II. Das Neue Testament: Historisches und Theologisches

Daß das NT von Maria spricht, ist ein Faktum. Ob es über Maria viel oder wenig sagt, wird je nach dem „erkenntnisleitenden Interesse" eines Theologen verschieden beurteilt. Wichtiger als dieses quantitative Problem ist die Frage nach der Qualität der Aussagen. Es ist zu unterscheiden zwischen historischen und primär theol. Aussagen. Daß Jesus vom römischen Landpfleger Pontius Pilatus verurteilt wurde, ist eine primär historische Aussage. Daß er sein Blut vergoß zur Vergebung der Sünden, ist eine primär theol. Aussage. Pontius Pilatus ist darum kein „Thema der Theologie", wohl aber ein historischer Orientierungspunkt für Ereignisse, die theol. Themen sind. Sind die Aussagen der Schrift über die Mutter Jesu von der Art, daß sie nur historischer Orientierungspunkt für theol. interessierende Themen sind, oder sind sie selber auch theol. Aussagen?

Bei dieser Fragestellung soll eine 3. Position von vornherein vermieden werden: Daß allein die historische Bedeutung Marias ihre theol. Bedeutung sei, daß das theol. Handwerk einzig darin bestehe, das „historische Bild" der Mutter Jesu herauszuarbeiten. Diese Position würde zunächst dem vorher entwickelten Prinzip nicht gerecht, daß „Glaubensrede Transzendenzbezug vermittelt", und zum andern würde sie letztlich die Geschichte gerade supranaturalistisch, mythologisch verstehen: Transzendenz müßte *historisch-kategorial dastehen*, während sie doch nur u. a. durch Historisches *vermittelt* wird[3].

[3] Die Alternative wäre, daß Glaubensrede und Theologie überflüssig gemacht und ersetzt werden durch eine empirische „Wirkungsgeschichte". Das wäre die Alternative entweder

Es ist aber beides gleich wichtig: Zu sehen, was die Bibel an historischen Reminiszenzen über Maria enthält, und zu fragen, ob bereits die Bibel eine Rede über Maria bietet, die den Sinn der Transzendenzvermittlung hat.

1) *Das geschichtlich Greifbare*

In der Kürze dieses Aufsatzes muß es genügen, auf die Texte hinzuweisen, statt sie im Wortlaut anzuführen. Es lassen sich drei thematische Gruppen unterscheiden:

1. Die Herkunft Jesu (Mt 13, 55 f; Mk 6, 3; Lk 3, 23; 4, 22; Jo 6, 42; Gal 4, 4).
2. Die „Zurückweisungen" (Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Lk 8, 19–21; 11, 27 f).
3. „Seine Mutter und seine Brüder" (zusätzlich zu 1. und 2. noch: Jo 2, 12; Apg 1, 14).

In diesen Texten ist am ehesten von der Mutter Jesu in einem „historischen Licht" die Rede. Ihnen stehen gegenüber die „Kindheitsgeschichten" bei Matthäus und bei Lukas und die „Frau"-Perikopen Jo 2, 1–5; 19, 26 f (Offb 12, 1–5?). Nicht als ob diese Stellen an historischen Informationen nichts hergäben. Aber ihre Grundabsicht ist theologisch.

Was sind nun die Erkenntnisansätze der mehr historischen Aussagen?

Erstens ist es auffällig und nicht selbstverständlich, daß die Mutter Jesu immer wieder erwähnt wird. Zweitens fällt auf, daß sie in der Mehrzahl der Fälle zusammen mit den Brüdern Jesu erwähnt wird. Das erlaubt den historischen Schluß, daß es sich dabei um eine bedeutsame Gruppe bis in die Urgemeinde hinein gehandelt hat. Drittens findet in der Mehrzahl der Texte eine Distanzierung statt: Die Rolle Marias und der Brüder wird relativiert zugunsten der Jüngerrolle. Man muß sich geradezu fragen, ob es in der Urgemeinde Spannungen zwischen der Familie Jesu und anderen Jüngergruppen gegeben hat, bis hin zum extremen Text Jo 7, 5: „Seine Brüder glaubten nämlich nicht an ihn"; seine Brüder sind für Johannes „Welt". Diese drei Textgruppen erlauben einen ersten historischen Schluß: Es scheint, daß Maria für Jesus nicht eine landläufige Mutter war; sie spielte im Leben ihres Sohnes eine bedeutende Rolle, was sich noch bis in die Urgemeinde hinein auswirkte; sie war eine hervorstechende Persönlichkeit.

2) *Die Kindheitserzählungen und Johannes*

Im Unterschied zu den vorgenannten Texten tragen die Kindheitserzählungen klar ihre Absicht zur Schau, Glaubensrede zu sein. Das zentrale „Faktum", jungfräuliche Messiasmutterschaft, wird von vornherein in einem transzendenten Bezugsrahmen erzählt. Die Frage, welcher Art die „Faktenbasis" sei, hat zwei verschiedene Antworten gefunden.

Die eine lautet: Es bestand eine historische Tradition über ein historisches Vorkommnis einer „mira et inopinata" (Irenäus)[4] jungfräulichen Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist. Diese Tradition müßte aus dem engsten Familienkreis Marias stammen, und Lukas wäre auf die Spur dieser Tradition gekommen[5]. Das würde seine Ausführlichkeit und seine Bemerkungen über Marias bewahrende Erinnerung erklären.

Die zweite Deutung hingegen sieht in den Kindheitsgeschichten eine Rückinterpretation des Anfangs Jesu vom Ende her: Der Auferstandene soll als Gottessohn von Anfang an bekannt werden[6]. Indem er nicht von einem Mann, sondern durch die Kraft Gottes entsteht, ist er „Gottes Sohn", so sagt es jedenfalls Lk 1, 35.

Wie sind diese beiden Deutungen zu beurteilen? Die *Möglichkeit* einer historischen

---

des positiven Unglaubens oder des Mißverstehens der Beziehung zwischen Empirie und Glaubensrede.

[4] *Irenäus*, u. a. Adv. Haer. 4, 33, 4. Vgl. *A. Müller*, Ecclesia-Maria (Freiburg/Schw. ²1955) 64–67.

[5] Dies war die Position von *P. Gächter* in: Maria im Erdenleben (Innsbruck 1953).

[6] Vgl. *H. Schürmann* in HThK, Bd. III/1 (Das Lukasevangelium, 1. Teil) 40; auch: *J. Riedl*, Die Vorgeschichte Jesu (Stuttgart 1968) 8 ff.

Überlieferung kann nur ausgeschlossen werden unter Berufung auf die Unwahrscheinlichkeit ihres Inhalts; das aber wäre eine Petitio principii. Schürmann, der diese Möglichkeit nicht ausschließt, nennt aber doch die jungfräuliche Empfängnis ein Theologumenon und betont den „haggadischen Charakter" der Erzählung, was bedeutet: ein vergangenes Heilsereignis wird frei gestaltend nacherzählt[7].
Auch diese Erklärung ist real möglich. Immerhin bedarf dann noch die Tatsache der Begründung, daß Lk offenbar an Maria *auch* ein eigenständiges Interesse hat. Denn während die Erzählung bei Mt Josef zur Hauptperson macht, zwar mit der fünfmaligen festen und bemerkenswerten Wendung: „Das Kind und seine Mutter" (Mt 2, 10. 13. 14. 20. 21), so stellt Lk Maria ins Zentrum. Dieses Interesse an Maria kann historisch-persönlich sein, dann stimmt die Traditionshypothese. Oder es kann lukanisch-theol. sein, dann müssen wir nach dem theol. Ort Marias bei Lk fragen. Zunächst aber ist noch auf den 4. Evangelisten hinzuweisen.
Johannes läßt Maria zweimal im Evangelium auftreten, 2, 1–12 und 19, 26 f. Beides sind theol. hochwichtige Konstellationen: bei der ersten Selbstoffenbarung Jesu und bei seiner Erhöhung am Kreuz. Die Kanaszene ist theol. nicht leicht zu deuten. Die Intervention Marias bei Jesus und bei den Dienern löst die erste messianische Selbstoffenbarung Jesu aus, und zugleich wird Jesu messianische Autonomie hervorgehoben. Am ehesten läßt sich die Szene in das synoptische Thema der Rückweisungen einordnen, und die „offene Frage": Ist Maria denn nun Jüngerin und Bewahrerin des Wortes, würde in dem Sinn beantwortet, daß tatsächlich durch ihren Anstoß die messianische Fülle kommt.
Parallel in Jo 19, 26 f ist die Anrede Marias als „Frau". Eine mögliche Entsprechung ist „seine Stunde", die jetzt gekommen ist. Einmalig ist überhaupt die Anwesenheit Marias unter dem Kreuz. So wird denn eine theol. Absicht dieses sich so „historisch" gebenden Textes heute von kaum einem Exegeten bestritten. Wenn Schnackenburg in Maria das „glaubende Israel" sieht[8], dann wäre trotz Nichtidentität der Verfasser hier auch Offb 12, 1–8 anzuschließen, indem die apokalyptische Frau auch einerseits das Zwölfstämmevolk, anderseits die Messiasmutter, anderseits die Kirche des NB darstellt.

3) *Der Ertrag: eine ntl Theologie der Mutter Jesu?*

Geht man vom historischen Faktum aus, daß „die Mutter Jesu und seine Brüder" eine Sonderstellung hatten, dann lag es für die Evangelisten nahe, diese theol. zu reflektieren. Wir haben die fortgeschrittenste Form bei Lk und Jo. Eine Konvergenz könnte darin bestehen, daß beide in Maria das heilsoffene Israel sehen, das den Übergang schafft zu Jesus, durch eigenen Glauben und durch Eingehen in die Jüngergemeinde Jesu. Nach der Deutung von R. Laurentin sähe Lk Maria noch stärker kultisch-objektiv als „eschatalogisches Bundeszelt"[9].
Der empirische Ansatz für diese „transzendenzvermittelnde Deutung" dürfte in dem liegen, daß Maria historisch tatsächlich eine bedeutsame Persönlichkeit im Leben ihres Sohnes war. Darauf verweist Lk positiv und zusammen mit den anderen Evangelisten in der Dialektik von Bedeutung und Beschränkung. Das kann durchaus der realen Situation entsprochen haben.
Diese Überlegungen raten dazu, Maria weder theol. noch mystisch-psychologisch zu einer ätherischen Figur zu machen, sondern in ihr eine markante Persönlichkeit zu sehen, deren Einfluß auf ihren Sohn nicht um einer metaphysischen Gottessohnsicht willen verflüchtigt werden sollte. Der Gedanke an einen von Maria geprägten Jesus sollte gerade in einer „aufgeklärten" Theologie nicht schockieren.

---

[7] *H. Schürmann* a. a. O. 61 bzw. 20–24.
[8] Vgl. *R. Schnackenburg* in HThK, Bd. IV/3 (Das Johannesevangelium, 3. Teil) 324.
[9] *R. Laurentin*, Structure et théologie de Luc I–II (Paris 1964) 148–163.

Mit einer solchen maßgeblichen Rolle Marias im Leben und Schicksal Jesu würde aber wiederum konvergieren, daß sie zu ihm eine einmalige Stellung gehabt hatte — als jungfräuliche Mutter. Allerdings schließt das Argument auch in umgekehrter Richtung: daß die starke Stellung Marias das Theologumenon ihrer Alleinmutterschaft in der Kraft des Hl. Geistes mitgetragen hat.

Diese „Glaubensrede" des NT über die Mutter Jesu ist als „heilsgeschichtlich" zu charakterisieren. Es wird gesagt, daß Maria eine geschichtliche Rolle spielte, und daß sich durch diese Rolle transzendentes Heil ereignete, Gott sich der Schöpfung mitteilte. Das ist noch nicht dasselbe wie die verschiedenen „metaphysischen" oder „symbolischen" Marientheologien. Doch ist nun zu fragen, ob die Glaubensreflexion weitergehen kann.

III. Modelle theologischer Reflexion über Maria

1) *Die Geschichte*

Sehr vereinfachend kann man die Geschichte der theol. Reflexion über Maria auf drei Phasen bzw. Aspekte konzentrieren: Die typologische Anfangsphase, die individuelle Wende und die streng theol. Wende.

Es ist begreiflich: Der eigentliche Einstieg in die nachbiblische Mariologie war Marias jungfräuliche Mutterschaft (Ignatius v. Antiochien)[10]. „Die Jungfrau" bleibt für alle Folgezeiten die antonomastische Bezeichnung der Mutter Jesu. In erstaunlich personaler Denkweise wird sofort danach Marias Glaubensakt als heilswichtig erkannt, und zwar in der Parallele Eva-Maria[11]. Und zugleich wird die andere, theol. noch ertragreichere Tiefenschicht entdeckt: Maria ist Urbild der Kirche; genauer gesagt: Die Kirche wird in Maria wiedererkannt[12]. Denn das eigentliche Interesse und Thema ist dabei die Kirche. Daß aber die Kirchenrede als geistige Fortsetzung der Marienrede[13] erkannt wird, zeigt doch, daß die Rolle Marias *bedacht* wurde. Die erste Phase könnte als personal-strukturelle Marienrede bezeichnet werden.

Im 3./4. Jh. wird bereits die *individuelle Wende* greifbar. Im Gebet „Sub tuum praesidium" wird Maria als Schutzpatronin angerufen[14], und die Theotokos-Definition des Ephesinum (431) ist zwar christologisch ausgerichtet, aber weitgehend durch das Bedürfnis motiviert, Maria eben als Gottesgebärerin preisen zu können. Maria wird jetzt gleichsam Endstation (nicht transparentes Urbild) in der auf sie bezogenen Glaubensrede. Die Asketenkreise loben ihre Tugend der Jungfräulichkeit, was zum Ansatzpunkt für die Überzeugung von Marias sündeloser Heiligkeit wird. Die weiteren Schlußfolgerungen heißen: Maria ist leiblich in den Himmel aufgenommen, Maria ist ohne Erbsünde empfangen. Die wohlbekannte „Privilegienmariologie" ist also dadurch gekennzeichnet und darin begründet, daß ihr theol. Aussageinteresse sich auf Maria als verehrungswürdige individuelle Person richtet und die weiterreichenden Aussagen sekundär werden.

Allerdings trug sich diese Privilegienmariologie selber weiter, hin zur *theol. Wende.* Maria wird im Mittelalter unter dem Kreuz gesehen, auch leidend am Leiden ihres Sohnes anteilnehmend, und so ist das folgenschwere Thema geboren von Marias Teilnahme und Mitwirkung am Erlösungswerk. Es ist die letzte Stufe dieser geschicht-

---

[10] Ephes. 18, 2—19, 1. Dieser und die folgenden Texte sind zu finden in Ecclesia-Maria (s. Anm. 4) bei den betr. Vätern.

[11] *Justinus:* Dial. c. Tryph. 100; *Irenäus:* Adv. Haer. 3, 22, 4; 5, 19, 1.

[12] Erstmals: *Irenäus* Adv. Haer. 4, 33, 4; 4, 33, 11; 5, 1, 3.

[13] Man gestatte diese Neologismen, nicht nur weil sie das griechische -logie wörtlicher wiedergeben als „-lehre", sondern weil sie auf Theologie als Sprachgeschehen oder „Diskurs" aufmerksam machen.

[14] Pap. Ryl. 470; vgl. Enciclopedia Cattolica XI (Città del Vaticano 1953) 1468—72: „Sub tuum praesidium". Zum weiteren s. die Belegstellen im Art. Maria, LThK 7 (1962) 28 f.; auch *R. Laurentin,* Kurzer Traktat der marianischen Theologie. Regensburg 1959.

lichen Entwicklung, ihre konzentrierte Aufgipfelung. Denn nun ist Maria nicht mehr nur Typus, sondern Person, nicht mehr nur in sich makellos, sondern der Erlösung assoziiert, ja der Kreis schließt sich auf höherer Ebene: Statt Urbild einer theol. Grundkategorie (Kirche), wird Maria in der Theologie selber zu einer singulären Kategorie: Miterlöserin. Das war die Situation, in der die Mariologie in die Krise der modernen Theologie geriet. Diese Krise wurde durch verschiedene Faktoren ausgelöst und betraf verschiedene Punkte.

Der erste Faktor ist die biblische Hermeneutik, wie sie oben schon für die Frage der jungfräulichen Mutterschaft angetönt wurde. Ein anderer ist der theol. Verständnishorizont. Die Frage der unbefleckten Empfängnis Marias etwa ist eine Frage der Erbsündenlehre. Kommt diese in einen anderen Verständnishorizont hinein, dann auch jene. Ähnliches ließe sich sagen über eine „vorweggenommene" leibliche Auferstehung, und die Lehre von „Miterlösungsverdiensten" Marias baut auf einer ganz bestimmten, nicht mehr unangefochtenen Vorstellung von Erlösung auf. Solche Faktoren verändern die Diskussion von Grund auf, während z. B. in den fünfziger Jahren sich die Auseinandersetzung auf einen innertheol. Faktor bezog, nämlich auf die Frage, ob es vor der Bibel und der Glaubenstradition vertretbar sei, Maria zu einer völlig eigenen und neuen Kategorie zu machen, wie es die „maximalistische" Miterlösungstheorie tat.

Hier soll nun aus der theol. Perspektive der „Transzendenzvermittlung" versucht werden, die Marienlehre in den neuen Horizonten auszusagen.

2) *Die heutige Aufgabe*

a) Der empirische Ansatzpunkt

Maria ist die Mutter eines Mannes, welcher der Messias war, und sie scheint durch ihre Persönlichkeit einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ihren Sohn gehabt zu haben. Das ist die Anknüpfung des Glaubens an die Empirie. Was aber ist mit diesem Ansatzpunkt an Transzendenzvermittlung möglich?

Zunächst geht es um eine Erkenntnis „sub contrario": Die Gottessohnschaft Jesu ist nicht so zu verstehen, als wäre Jesus ein unbeeinflußbares Wesen gewesen, für das menschliche Bezüge (so fundamental für jeden Menschen) völlig unerheblich gewesen wären. Die mitmenschlichen Bezüge in die „Sache" selbst der Gottessohnschaft und Messianität Jesu aufnehmen: diese theol. Aufgabe harrt erst noch der Behandlung.

Dabei war schon lange ein anderer Ansatz dafür da: Der Zusammenhang Jesu zum AB. Jesus ist der Auserwählte der langen empirischen Geschichte eines Volkes. Wenn man das nicht fundamentalistisch versteht (als „übernatürliche" Geschichte neben der „rein natürlichen" her), dann steht auch hier eine wichtige Transzendenzvermittlung bereit: Der Messias als Reis und Frucht am Stamm eines historischen Volksganzen. In dieser Sicht darf nun seine Mutter nicht fehlen. Jude ist, wen eine jüdische Mutter gebar. Das könnte, gerade bei Lukas, der „haggadische" Ansatzpunkt für die biblische Mariologie sein: Maria als personale Spitze des den Messias hervorbringenden AB. Aber in unserer heutigen Sicht ist es eben mehr als Haggadah: Es ist die volle Anerkennung, daß Transzendenz („Gottes Sohn") vermittelt wird durch die empirische Wirklichkeit: ein Volk und seine Geschichte; eine Mutter und ihr Schicksal, ihr Charakter.

b) Die jungfräuliche Empfängnis

Als „nudum factum" ist die jungfräuliche Mutterschaft eine Sache der Empirie, aus zwei Elementen zusammengesetzt: die Schwangerschaft und das Nichterkennen eines Mannes. Ein Mädchen, das („nachweislich") keinen Mann erkannt hat, ist („nachweislich") schwanger. In dieser reinen Tatsächlichkeit ist eine jungfräuliche Schwangerschaft noch „bedeutungslos". Sie ist für sich genommen ebensowenig ein Beweis für das Wirken des Hl. Geistes, wie das leere Grab für sich genommen ein Beweis für die Auferstehung ist. In beiden Fällen „erklärt" erst die transzendente Deutung (= der Engel) das verwirrende Faktum, gibt ihm transzendenzvermittelnden Zeichenwert. In

der Geschichte der Osterüberlieferungen könnte das leere Grab ein Postulat sein nach den Erscheinungen des Auferstandenen. Könnte auch die Jungfrauengeburt ein Postulat sein nach der Offenbarung Jesu als Messias und Gottessohn?
Die älteste christliche Tradition versteht die Jungfrauengeburt als *Zeichen*, das Gott gegeben hat. Hier darf aber weitergefragt werden: Was ist der Sinn eines „Zeichens", das seiner Natur nach so strikte verborgen ist wie die jungfräuliche Mutterschaft einer öffentlich Verlobten? Es kann gar nicht als Zeichen wirken, selbst nicht für Josef, selbst nicht für Maria. Erst die sprachliche Deutung (für die direkt Betroffenen), erst die deutende *Verkündigung* der „Tatsache" läßt diese zum verständlichen Zeichen werden. Damit aber sollte man das ganze statt Zeichen besser „Sprachgeschehen" nennen. Wie die Sprachgestalt des leeren Grabes heißt: „Ein Lebender ist nicht im Grab", so heißt die Sprachgestalt der Jungfrauengeburt: „Ein Gottessohn ist nicht eines Mannes Sohn."
Die Transzendenzvermittlung geschieht in der Sprachgestalt; diese ist darum als Sprachgeschehen wahr und könnte nicht anders lauten. Der Sache mit der Jungfrauengeburt „historisch auf den Grund zu kommen", ist wirklich irrelevant. Denn nie wurde ja postuliert: Jesus ist nur darum Gottes Sohn, weil Maria ihn vom Hl. Geist empfing. Die Botschaft der Schrift ist darum richtig und bedarf keiner Korrektur. Sie ist Glaubensrede und führt zum Ziel der Transzendenzvermittlung. Der legendäre Vorbeter, der in der Glaubensrede des Rosenkranzgebetes posaunt haben soll: Den du, o Jungfrau, vom hl. Josef empfangen hast, hat von Glaubensrede genauso wenig verstanden wie einer, der die dogmatische Aussage strikt auf einen empirisch-historischen Befund beschränkt. Mehr noch: Wer die Aussage empirisch deutet, aber *darin* die Transzendenzvermittlung erkennt, hat sie richtig verstanden. Wer aber die Aussage empirisch deutet und so ablehnt, gewinnt keine Transzendenzvermittlung und hat nichts verstanden. (Diese Aussage kann für sämtliche vergleichbaren Bibelstellen gelten.)
Die Transzendenzvermittlung der Glaubensrede von der Jungfrauengeburt ist aber primär christologisch. Jesu Transzendenz wird durch Marias jungfräuliche Mutterschaft verdeutlicht. Das entspricht am besten der mattäischen Erzählung. Lk hingegen spricht wesentlich vom Glauben Marias, obwohl nichts darauf hinweist, daß bei ihm etwa „vom Hl. Geist empfangen" „im Glauben empfangen" bedeuten sollte.

c) Der Glaube Marias

Die Glaubensworte sind der charakteristische Unterschied zwischen Mt und Lk: Siehe, ich bin eine Magd des Herrn (Lk 1, 38). Und: Selig, die du geglaubt hast (Lk 1, 45). Je weniger „objektivistisch" und „supranaturalistisch" (also je weniger übernatürlich-theatralisch) man vom Kommen des Messias denkt, desto wichtiger wird die Tatsache des Glaubens Marias. Geschichtlich-kollekiv ist das glaubende Israel die Messiasmutter (Offb 12). Historisch-personal bringt Maria den Messias hervor — nicht eigenmächtig, nicht „aus dem Wollen des Mannes", sondern aus der Herabkunft des Geistes, der in ihr den aufnehmenden Glauben wirkt. Als Messias ist Jesus Sohn Gottes und Sohn des Glaubens Marias. Das ist weder eine Predigtfloskel noch eine Aussage „übernatürlicher Physiologie". Es ist eine Glaubensrede, die uns verstehen lassen kann, was es ist um das Verhältnis zwischen dem von Gott gesandten Sohn und den Menschen, die ihn aufnehmen können.
In diesem Licht können auch die „Zurückweisungen" in allen 4 Evangelien verstanden werden als (historische oder) theol. Verweisungen auf Marias Glaubensrolle gegenüber dem Messias. Die Glaubensrolle des Anfangs (Lk 1—2 bis zur Wiederfindung im Tempel) muß erneuert werden beim Antritt des eigentlich messianischen Weges und bis unter das Kreuz. Wie ist das nun aber eine relevante Aussage für unser Transzendenzverständnis, nicht nur eine rührende Episode? Es sind zwei Antworten möglich. Wenn Heilsgeschichte kein Sonderarrangement Gottes in der „übrigen" Geschichte ist,

sondern geschichtlich-kontingente, aber wirkungs- und bedeutungsvolle Tat mit transzendenter Relevanz auf das Christusereignis hin, dann ist so der Glaube Marias ein konkretes Heilsereignis in der Geschichte. Wird die Erzählung als Sprachgeschehen genommen, also als Bedeutungsverleihung an ein historisch nicht greifbares Geschehen, dann ist dieser „Glaube Marias" als Strukturverdeutlichung der Christusrealität zu verstehen, und zwar intendiert vom Verfasser. Hier wird man wohl von einer Synthese beider Gesichtspunkte ausgehen dürfen: Das Historische ereignete sich (nicht zum erstenmal!) nach der bleibenden Struktur: Im Glauben Gott Antworten erschließt je jetzt das Christusereignis, die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit. Der Text erschließt uns diese Transzendenz.

In diesen Zusammenhang paßt auch die Rede von der bleibenden Jungfrauschaft Marias. Maria ist Thema als Mutter des Messias, das ist ihre Glaubenstat von heilsgeschichtlich-transzendenter Relevanz. Aus dieser heilsgeschichtlichen Wirklichkeit eine innerweltliche Episode machen: Mutterschaft Nr. 1 mit mehreren nachfolgenden Mutterschaften, schiene aus der *Glaubensrede* herauszufallen. Maria ist heilsgeschichtlich „die jungfräuliche Messiasmutter" und erscheint nicht unter anderen Themen. Das in der kath. Tradition längst erhärtete Faktum, Maria als „die Jungfrau" zu bezeichnen, erweist sich so auch als „transzendenzvermittelnde Glaubensrede", im Unterschied zu nie wirklich entscheidbaren Tüfteleien über die „Brüder Jesu", und unbeschadet der Tatsache, daß seit der asketischen Jungfräulichkeitsbewegung des christlichen Altertums die theol. Dimension dieses Titels asketisch-moralisch verfremdet wurde.

d) Marias Heiligkeit

Solange der Blick mehr auf Marias heilsgeschichtlicher Rolle und ihrer Typologie ruhte, las man aus den Evangelien auch „Sünden" Marias heraus[15]. Je mehr sie als individuelle Person in den Mittelpunkt rückte, desto stärker wurde ihre heilsgeschichtliche Rolle als subjektive Heiligkeit, als Sündelosigkeit verstanden, verstärkt (noch einmal) durch das asketisch-moralische Jungfräulichkeitsverständnis. Diese Frage hat nun gar nichts mit einer empirischen Kontrollinstanz zu tun; denn kein heutiger Exeget wird im Ernst erwarten, daß sich aus den vorliegenden Texten irgend etwas ausmachen lasse über ein moraltheologisch-biographisches Urteil: Maria im Erdenleben hat gesündigt oder hat nie gesündigt.

Die Rede von Marias Heiligkeit ist aber transzendenzvermittelnd in dem Sinn, daß sie (wie die Rede von ihrem Glauben) die Messiasmutterschaft auf einer personalen Antworthaltung Marias aufruhen läßt. Marias Heiligkeit kann mit Marias Glaube sachlich gleichgesetzt werden. Ihre „vollkommene Reinheit" ist ihre vollkommene Glaubenshaltung. Heilsbezogene Disponibilität in der universalen Perspektive der israelitischen Heilserwartung heißt das Postulat der vollkommenen Heiligkeit Marias; der stoische Begriff der moralischen Tugendvollkommenheit ist dabei nicht primär thematisch, ist (wer weiß) vielleicht gar nicht „transzendenzvermittelnd". Die Tradition hat sich, angestoßen durch atl Typologien, gern mit dem Bild von der „würdigen Wohnstatt" Jesu Christi beholfen. Die Gefahr der Übertragung dieses Bildes in die Theologie liegt auf der Hand: Verdinglichung sowohl des personalen Christusverhältnisses wie auch der personalen Glaubenshaltung. In klassischer Theologie am saubersten drückt der Begriff der „Gnadenfülle" das Anliegen aus, wobei dieser noch einmal verschieden gehandhabt werden kann. Gemeint ist in jedem Fall: Vollkommene, von Gott geschenkte Gottentsprechung auch im aktiven Sinn.

In einem theol. Klima, das von einer intensiven Befassung mit einer juridisch-ontologisch verstandenen Erbsünde geprägt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Glaubensrede von Marias Gnadenfülle auch vor diesem letzten Hindernis nicht haltmachte und die Bewahrung Marias auch vor der Erbschuld proklamierte. Zentraler als die

[15] Stellen s. LThK 7, 28 f.

Deutung der Erbschuld ist die Botschaft von der Vollendung der Erlösung durch die leibliche, vollmenschliche „Verherrlichung", doch ist auch sie mitgeprägt von (kosmologischen) Vorstellungen, die nicht Gegenstand der Glaubensrede sind. Von Maria in der Glaubensrede die leibhafte Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit aussagen heißt, ihre vollkommene Gnadenbeschenkung in die letzte mögliche Dimension ausmalen.

e) Teilhaberin am Erlösungswerk?

Die Rede von Marias Miterlöserschaft hat nur Resonanz im Raum eines objektivistisch-ontologischen Erlösungsmodells, und dieses hat zum heutigen Denken nur noch wenig Verbindung. Glaubensrede wird gewiß nicht übersehen, daß „Erlösung" ein Prozeß ist, der sich gerade nicht ohne die Erlösten vollzieht. Es genügt auch hier, ganz unfundamentalistisch seine geschichtliche und soziale Dimension zu bedenken. Also soll es auch Glaubensrede geben von dieser Teilnahme der vollkommen Erlösten an der Erlösung der Welt. Hier aber ist wirklich die Kirchentypologie Marias der gute Weg. Maria ist Kirche, nicht Christus, sie ist Glied, nicht Haupt. Wird das gesehen, dann kann wohl von ihrer überragenden, singulären Gliedschaft gesprochen werden, nicht in vorwitzigem Wissen, was sie heute tut, sondern im Erkennen dessen, was in ihrem Leben offenbar wurde für alle Geschlechter der Kirche.

Schluß

Diese Abhandlung hat sich am Anfang vorgenommen, die in Schwerelosigkeit schwebende Mariologie mit denselben Denkmitteln zu behandeln, mit denen heute über Christus oder über Gott geredet wird. Die Hauptaussagen waren: Glaubensrede, zu der auch Theologie gehört, ist wesentlich ein Sprachgeschehen, dessen Wahrheit darin besteht, den Transzendenzbezug im christlichen Verständnis zu vermitteln. Was aus der empirischen Wirklichkeit gesagt wird, ist Empirie und mit den Mitteln der Empirie zu beweisen.

So entstand eine Marienrede, welche die traditionellen Aussagen weder kleinlaut noch aggressiv widerruft, sondern sie im wesentlichen bestehen läßt, aber in eine neue Wirklichkeitsperspektive stellt. Genauer gesagt: diese Wirklichkeitsperspektive wurde eigentlich schon immer ausgesagt, aber sie wurde verstanden als Folge, Konsequenz physisch-ontologisch gegebener Sachverhalte, über die die „Hand des Glaubens" gelegt wurde, auch wenn sie zum Reich der Empirie gehörten. Die „Theologie" befaßte sich mit der vermeintlich rigorosen begrifflichen Beschreibung solcher Sachverhalte bzw. mit begriffslogischen Spielen abstrakter Theologumena (z. B. war für Maria das Debitum contrahendi peccatum originale ein debitum proximum oder nur ein debitum remotum?). Die andere Wirklichkeitsperspektive galt demgegenüber mehr als gemütvolle Poesie und wurde der „Erbauung" oder der „Spiritualität" überlassen. Oder auch: sie wird in ihrer Spiritualität doch wieder dem ontologischen Denkmodell angenähert.

Die (zweite) theol. Aufklärung insistierte im großen und ganzen auf der Autonomie aller empirischen Fragen und auf der Zeitbedingtheit, d. h. Überholtheit des „metaphysischen" Denkmodells auch für die Theologie. Damit allein aber war vorerst nur eine Demontage zu erreichen. Es wurde gelehrt, was nicht ist. Die Erkenntnis gerade der heutigen Philosophie, daß es sehr verschiedene Sprachspiele gibt, daß auch Wahrheitserkenntnis nicht über einen Leisten geschlagen werden kann, führte paradoxerweise oft dazu, einen „durchschauten" Diskurs des Glaubens oder der Theologie nicht in seiner Eigenart in Kraft zu setzen, sondern nur in seiner alten Eigenart *außer* Kraft zu setzen.

Nun ist, wie oben angetönt, Brückenschlag, aber auch Kritik zwischen Empirie und Glaube eine Funktion der Theologie. Es muß aber hinzu gesehen werden, daß es Glaubensrede gibt, die andere Funktionen erfüllt und darum nicht dauernd die kritischen Strophen herunterbeten muß, weil sich der Redesinn auf etwas anderes richtet.

In diese Perspektive wurde hier die Marienlehre als „Marienrede" hineingestellt, ohne im Fall kritischer Untersuchung die Augen zu verschließen. Die Perspektive heißt Transzendenzvermittlung, d. i. Ermöglichung von Erkenntnis und Vollzug der Gottesbeziehung, die in Christus für alle Menschen grundgelegt und angebrochen ist. Die „Messiasmutter" oder die „glorreiche Jungfrau und Gottesmutter" Maria hat empirisch und historisch als Mutter Jesu von Nazareth, des Christus, genug getan, daß die Glaubensrede der zweitausendjährigen christlichen Tradition in der geschilderten Weise von ihr sprechen darf. Vielleicht kann in dieser Sicht heute in der Kirche weiter von Maria gesprochen werden.

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

Harrachstraße 5 und 10
4010 Linz,
Telefon (0 73 2) 71 0 81

eigene Reparaturwerkstätte

eigenes Service

fachliche Beratung

VERITAS Buch und Schrift
VERITAS Kunst und Kult
VERITAS Film und Ton
VERITAS Alles aus einem Hause

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50
glasmalerei

Leidinger
Steinmetzmeister
4050 Traun
Linzer Straße 61
Tel. (07229) 32 16
36 62
Granit · Marmor
Kunststeinstufen
Terrazzo
Terrazzoplatten
Waschbetonplatten

GERTRUD FUSSENEGGER

Bild und Botschaft

Konvergenzen – Divergenzen

Unser Thema lautet: Bild und Botschaft, mit anderen Worten: Kunst und Religion, wobei der von mir anvisierte Begriff *Kunst* Architektur wie Malerei, Plastik wie Literatur und Musik umfaßt.

(1)

Aber fragen wir zuerst: WAS IST BOTSCHAFT?

Die einfache und doch tiefgründige Antwort des Christen lautet: Botschaft ist Wort Gottes an uns Menschen. Allgemeiner formuliert: Botschaft ist Nachricht über die Grundbefindlichkeiten des Seins – hinsichtlich der Fülle des Seins und deren letzthinnigen Personalität in einem Schöpfer, einem Erlöser, einem Heiliger, Botschaft ist außerdem Anweisung, wie der Mensch zu leben und zu handeln habe, wenn er jenen Grundbefindlichkeiten des Seins nicht zuwiderleben und zuwiderhandeln soll.

So erfahren wir durch die biblische Botschaft, daß die Welt das Werk eines gütigen und weisen Gottes ist; daß der Mensch in seiner natürlichen Gebrechlichkeit der wirkenden Gnade dieses Gottes bedürftig ist. So erfahren wir, daß uns auch die eigene Liebesleistung nötig ist, um uns einzubinden, rückzubinden in die Ordnung des Seins. Botschaft macht uns also sichtbar, was WELT ist. Sie rollt die Frage auf nach der Natur des Menschen, sie setzt uns auf den Weg zum Sinn des Lebens. Sie duldet nicht, daß der Mensch seine Existenz nur in vitalen Abläufen konsumiert. Sie erzieht ihn zur Transzendenz, zur Überschreitung seines Ichs.

Und da haben wir schon das Feld ausgesteckt, auf dem Bild und Botschaft konvergieren, das Feld, auf dem Kunst und Religion einander berühren, einander auch konkurrieren. Auch Kunst setzt WELTBILD voraus. Unablässig fragt sie nach den Ordnungen des Seins. Unablässig stößt sie den Menschen auf die Frage zu, wo und unter welchen Bedingungen er sich befindet. Auch Kunst hat es mit den Grundbefindlichkeiten des Seins zu tun – auf ihre Weise. Auch sie läßt sich immer wieder, wenn auch oft in verhüllter Form, darauf ein, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, ja, zu richten.

So hat sich Kunst in der Nachbarschaft der Religion eingerichtet. Lange Zeit hat es so ausgesehen, als sei sie deren Bedienstete. Es war eine lange, eine glückliche Zeit. Die Kunst – eine treue Magd des Glaubens: eine freundliche Vorstellung. Seit 200 Jahren scheint das Verhältnis gestört. Das begann allmählich, so scheint es, indem der Glaube die Kunst willfährig zu anderen Aufgaben entließ, weltlichen Aufgaben, politischen Aufgaben. So wurde das Band gelockert. Die treue Magd nahm Urlaub, immer wieder Urlaub. Eines Tages war es dann soweit, sie kündigte den Dienst. Nur dann und wann fand sie sich – aus alter Anhänglichkeit – gleichsam auf Stör zurück. Aber was da entstand, es muß leider gesagt werden, war vielfach ungenügend. Das Wichtige, Gewichtige, Wesentliche, das geschah (wie man so sagt) in der Welt, in der Zone des Säkularisierten, der außerkirchlichen, ja gegenkirchlichen Ideologie. Dort gab die Kunst ihr Bestes.

Nun freilich: Ihr Bestes. Aber es wurde langsam klar, daß sie sich selbst dabei nicht eben zum Allerbesten befand. Was ihr nie oder höchst selten unterlaufen war in den Jahrhunderten ihrer treuen Dienstbarkeit, das unterlief ihr jetzt nur zu oft: sie fühlte sich ratlos, beunruhigt, wie weglos verirrt. Sie begann sich selbst in Frage zu stellen. Sie suchte nach neuen Zwecken, sie bot sich auch neuen Herren an: dem Nationalismus, dem Sensualismus, dem Sozialismus, dem Faschismus, dem Kosmopolitismus. Bei keinem dieser Herren fand die Kunst einen dauerhaften Dienstplatz.

Ein Angebot jagte das andere, eine Kündigung die andere. Heute haben wir in allen Ländern den Medialismus, d. h. die Kunst wird im Dienst der Medien und in deren unersättlichem Bedarf verbraucht. Man verlangt von ihr keine bestimmte Aussage, keinen irgendwie gearteten Kanon, man erwartet von ihr keinen definitiven Inhalt, man erwartet von ihr nur, daß sie sich verwerten, daß sich über sie berichten lasse, daß sie sich als Material anbietet, ob in Kinder- oder Irrenzeichnungen, ob in perfekten Festspielen oder dilettantisch-improvisierten happenings. Hauptsache: sie trägt sich vor, trägt sich an, beliefert den Betrieb, denn Betrieb ist populär, sogar als Kultur.

(2)

Aber nein. So will ich nicht fortfahren.

Nicht der lange, schmerzliche und übrigens schon sattsam diskutierte Entfremdungsprozeß zwischen Kunst und Religion soll uns hier vor allem interessieren. Wichtiger scheint mir, daß wir uns erst einmal auf die grundlegenden *Gemeinsamkeiten* besinnen, denn, nicht wahr, lassen wir einmal unseren Blick über das GANZE schweifen, so zeigt sich uns ein ganz anderes Bild. Menschheitsgeschichtlich und global gesehen, haben Religion und Kunst immer miteinander operiert, so eng und so andauernd, daß man — unter diesem Aspekt — versucht sein könnte, die Regel aufzustellen: ohne Botschaft kein Bild, ohne Bild keine Botschaft; ohne religio keine Kunst, ohne Kunst keine religio.

Nun, sehr früh schon (so scheint es) glaubte der Mensch erkannt zu haben, daß die Welt, in der er lebte, das Werk oder doch der Tummelplatz göttlichen Waltens sei. Immer von neuem erschienen die Gestirne, immer von neuem erwachte die Natur, spendete Früchte, Nachwuchs und Beute. Dieser Kreislauf in der Fülle des Seins, diese periodische Wiederkehr wurde *personal* interpretiert als wiederkehrender, als werkender Gott, als immer wieder spendende oder gebärende Göttin, die um Gunst und Gnade angesprochen wurden nicht nur mit dem Wort, dem Gebet (das ist verweht und ohne Zeugnis geblieben), sondern auch mit der Opfergabe, dem Werk der eigenen Hände. Der vorgeschichtliche Hirte und Jäger formte das Idol oder zeichnete das Beutetier und schuf das Erwünschte nach, er bot das Bild dessen an, worum er bat. Das war Nachahmung und Vorahmung zugleich.

Wir nennen das Magie und einen kindlichen Zustand. Und richtig: in jeder Kindheit wiederholt er sich. Das Kind im Sandkasten spielt die Welt der Erwachsenen nach. Ist der Vater Bauer, so wird es natürlich sein, daß das Kind Bauernhof spielt, ist der Vater Handwerker, wird das Kind hämmern, sägen und so fort, bewegt sich der Vater schon in der technischen Welt, nun, dann wird das Auto, der Kran, das Flugzeug auch im Sandkasten vorherrschen. Da das Kind nachahmend spielt, fühlt es sich als Nachschöpfer, als kleiner Vater in seinem Bereich, als kleine Mutter in dem ihren. Ist das Kind schon ein wenig älter und kann es mittun beim Tun der Erwachsenen, wird es sich schon als Mitschöpfer und quasi als Erbe fühlen. Freilich immer noch wird sein Tun den Charakter des Spiels haben, des qui pro quo, und solange es Spiel ist, auch ein Quantum von Freiheit behalten.

So als Spielender in einem allerdings sehr ernsten Spiel (aber ist kindliches Spiel etwa nicht ernst?), tritt auch der Künstler auf weiten Strecken als Nachschöpfer, dann als Mitschöpfer auf. Vom Jäger, der sein Beutetier in die Höhlenwand ritzt, vom frühen Hirten, der sein in Stein geschnittenes oder in Ton geknetetes Lämmchen an die hl. Quelle oder auf den hl. Berg bringt, haben wir schon gesprochen. Aber im Verlaufe weiterer Entwicklungen begnügt sich der Mensch nicht mehr mit diesen Kleinformen der Nachahmung. Er entwickelt das Bauwerk, den Tempel, die Stadt, den babylonischen Zikkurat, die ägyptische Pyramide, große, ja immense Werke also, und jedesmal verfährt er auch hier als Nachahmer, Nachahmer freilich nicht im naturalistischen Sinn, sondern als einer, der kosmischen Ordnungskräften ein Nach-

Bild schafft. Die Achsen richten sich streng nach den Himmelsrichtungen, die Lage der Tore ist auf Auf- und Untergang der Gestirne bezogen, die Kuppel simuliert den Weltraum, die Krypta die Unterwelt; Tod und Leben, Männliches und Weibliches haben ihre strenge Symbolik, die Zahl als geheimer Maßschlüssel des Kosmos wird in den Bau eingebracht. So wird die Botschaft von der Hierarchie der Erd- und Himmelskräfte nachgestaltet. Das Bild, nun schon das überdimensionale der Königsstadt, der Pyramide, der Akropolis, wird zur Demonstration der Welt- *und* der Staatsordnung. Und alles, was geschehen ist, fließt ein in den Mythos von Weltschöpfung, Weltentfaltung, Weltsinn — also in BOTSCHAFT.

Je weiter wir gelangen auf der Leiter der Geschichte, desto deutlicher, desto vielstimmiger wird die Beziehung zwischen Botschaft und Bild. Neben Opfer und Gebet wird Kunst zum Vehikel des Heils. Unaufhörlich wiederholt die Kunst die Versicherung göttlichen Waltens: in der klassischen Antike Kampf der Götter gegen die Giganten, Kampf der Heroen gegen Ungeheuer; und jedesmal der Sieg des Lichts über die Finsternis. Und wenn das nachbabylonische Judentum (im verzweifelten Ringen mit dem es umbrandenden Polytheismus) auf das Bild Gottes verzichtete als auf eine geortete sichtbare, tastbare Realität, so hat dieses Judentum doch ein weitaus großartigeres Bild Gottes in seinen Offenbarungsschriften konzipiert und überliefert, ein Bild von geistiger Durchdringungskraft und Intensität, das (wie es sich herausstellte) allen anderen noch so perfekten Imagines um ein Unendliches überlegen war. Und doch erschien auch Jahwe als Bild, im brennenden Busch, in der wandelnden Wolkensäule, im gewitterumtosten Sinai und im leisen Säuseln der Lüfte, wie Ihn Elias in seiner Höhle erlebte.

Nun, wir wissen: Das Christentum übernahm zwar den Gottesbegriff Israels, glaubte aber doch nicht ohne die antik-heidnische, sicht- und tastbare, farbig-bilderselige Ausgestaltung auskommen zu können. Von nun an füllt sich der mittelmeerische und bald auch der abendländische Raum auf mit Bildern von Schöpfung, Verheißung, Erlösung. Mit einer Insistenz ohnegleichen versucht man das Heil durch bildliche und kultische Darstellungen des Heilsgeschehens in jedes Haus, in jedes Menschenleben, in beinahe jeden gelebten Augenblick hineinzuzwingen. In Stube und Stall, auf Feld und Flur, auf Schmuck, Gewand und Eßgerät finden wir hl. Zeichen. Sprache und Musik stimmen mit ihren Mitteln ein. Ein tiefsinniges System von Symbolen wird entwickelt, Chiffre der harmonia mundi. Die Konvergenz kulminiert, Bild und Botschaft leuchten auf — in nahezu perfekter Kongruenz.

Doch — wie jeder Augenblick der Perfektion — ist auch dieser kaum erreicht, geschwunden. Erste Verschiebungen zeigen sich an. Wie das Kind im Sandkasten nicht immer nur den Vater nachahmt, sondern ihn auch einmal herausfordern will, so entdeckt der Mensch in der eigenen Disharmonie den Widerstand gegen die autoritäre Universalität der Botschaft. Vielleicht ist es anfangs nur naiver autistischer Selbstgenuß, Verliebtheit in die eigene handwerkliche Virtuosität, die ihn der Botschaft entfremden und ihn zur Gegenschöpfung aufreizen. Manier setzt ein. Die Demut des dem Wort Gottes dienstbaren Werkmannes wird von der Eitelkeit des in allen Raffinessen bewanderten Zauberkünstlers überlagert. Reichtum und Macht einer prunkliebenden Elite tun das Ihre, die Kunst aus der Dienstbarkeit an der Botschaft abzuziehen und ihr andere Aufgaben zuzuweisen. Im Mittelmeerraum wird die Antike mit ihrer unverbindlich gewordenen, doch immer noch reizvollen Götter- und Heroenwelt als Thema revitalisiert. Im Norden geschieht etwas anderes: hier nimmt man die Botschaft noch ernst, ja, man besteht darauf, sie erst jetzt voll und ganz ernst und bis zum Grunde ernst zu nehmen. Was soll da das Bild? Die Entdeckung Israels, daß Gott jedes denkbare, jedes mögliche Bild um ein Unendliches transzendiert und transzendieren muß, wird neu entdeckt. Also Reformation. Also Bildersturm. Europa zerbricht in zwei Teile, in ein Europa, das weithin in optischer Bildseligkeit verharrt — und in eines, das Bild und Botschaft in reinlicher Trennung halten will.

Gemeinsam bleibt beiden Teilen nur eine Sprache: die der Musik. Die Moderne hat begonnen.

(3)

Kehren wir zur aktuellen Situation zurück.

Wir haben heute global einen Rückzug der Religionen aus dem öffentlichen Leben zu registrieren. Darüber hinaus bildet der Glaube für unzählige Menschen keinen bestimmenden psychischen Faktor mehr. Was hat sich an seine Stelle gesetzt? Man behauptet häufig: der Konsum. Aber der Konsum allein kann es nicht sein. Der Konsum ist seinerseits ja nur eine Folge eines erhöhten Nationalprodukts, das erhöhte Nationalprodukt eine Folge der Technisierung, die Technisierung eine Folge der Naturwissenschaft. Sie also ist es, letzten Endes vor allem sie, die das Klima verändert hat.

Sie ist es, die Sein und Geschehen an ein System objektiver Gesetze delegiert. Obwohl selbst vielfach auf Intuition angewiesen, erlaubt sie nicht, etwas für wahr zu halten, was noch nicht bewiesen ist. Das im Experiment Erhärtete, Zählbare, Meßbare, Quantifizierbare ist ihr bevorzugtes Feld. Die Botschaft hat es schwer, gegen das Gewicht ihrer Argumente aufzukommen. Ein Vokabel wie „Fülle des Seins" ist dem Naturwissenschaftler ein unverständliches Fremdwort. Alles, wovon er weiß, ist für ihn Forschungs- und Erkenntnisobjekt, im übrigen, eins wie das andere, wertneutral. Mit einem Begriff wie Personalität weiß die Naturwissenschaft nichts anzufangen, wenn es sich nicht um menschliche Personen handelt; ja, sie würde sich eher dazu bereitfinden, dem Tier Personenhaftigkeit zuzusprechen als mit einem personalen Gott zu rechnen. Über Gott, so lautet ihre Auskunft, könne keinerlei Aussage gemacht werden.

Eine ehrbare Auskunft, zweifellos, von höchst ehrbaren, ja, sogar verehrungswürdigen Forschern erteilt. — Aber täuschen wir uns nicht! Wenn ein System fortlaufend mit einer wachsenden Anzahl gesicherter Erkenntnisse aufwartet oder jedenfalls aufzuwarten scheint, wenn es in alle oder nahezu alle Richtungen sieghaft vordringt, sich aber der Aussage über *einen* (zentralen) Gegenstand standhaft entschlägt, verfällt dieser Gegenstand ganz automatisch einem gewissen Schwund: erst einem Schwund an Interesse, dann einem Schwund an Sympathie, zuletzt einem Schwund an Glaubhaftigkeit. Die denkerische Energie, die diesem Gegenstand gewidmet war, atrophiert. Die Denkprozesse werden einer anderen Methode angepaßt. In diesem Fall der analytisch-rationalen, induktiven.

Gewiß waren sich gerade die Kapazitäten des naturwissenschaftlichen Fachs von jeher bewußt, daß diese ihre Methode ihre Grenzen, ihre Problematik, ja, ihre Zweischneidigkeiten hat. (Sonst hätte sich ein so entschiedener Positivist wie Pierre Curie nicht geäußert, hinsichtlich bestimmter Fragen werde man nie auf metaphysische Spekulationen verzichten können.) Aber summa summarum müssen wir uns leider mit der Tatsache abfinden, daß sich naturwissenschaftliches Denken dem religiösen Denken quergelagert hat und dabei besonders in seinen populären Spielarten vielfach recht grobschlächtig verfuhr.

So konnte kaum ausbleiben, was nun folgte: während sich die besten Köpfe der Wissenschaft darüber klar waren, daß jede wissenschaftliche Aussage, auch wenn sie noch so gesichert scheint, letzten Endes hypothetisch ist, blieb diese Einsicht, auf die höchsten Gremien beschränkt, doch nur ein folgeloser Satz. Das Fußvolk dachte gar nicht daran, ihn auch nur aufzufassen. Von weltweiten Erfolgen berauscht, trat — zwar nicht die Naturwissenschaft — doch trat das Gros ihrer Protagonisten mit rabiater Selbstsicherheit auf. Alle Welt begann sich der neuen Lehre zu fügen. Kein Machthaber, der nicht wenigstens versucht hätte, sich ihrer als Eideshelferin zu bedienen. Die Geisteswissenschaften schwenkten auf ihre Spur und Methodik ein. Sogar die Theologie brachte es nicht mehr fertig, ganz abseits zu stehen, auch sie ließ sich

herbei, von nun an analytisch zu verfahren und die historisch-kritische Methode gerade gegenüber der eigenen Substanz anzuwenden, in der Bibelkritik.

Wie verhielt sich unterdessen die Kunst?

Wir sagten schon, sie habe sich aus dem langjährigen Dienst an der Religion davongemacht. Man kann als Richttermin in etwa die Französische Revolution angeben. Zu gleicher Zeit (und immer deutlicher) stieg die Naturwissenschaft zur neuen Weltbeherrscherin auf. Warf sich ihr auch die Kunst in die Arme? (Wir haben ja gehört, daß sich die Kunst — oder sagen wir genauer die Künstler — bislang nicht besonders heikel zeigten, sich da und dort bei wechselnden Herren zu verdingen.) In diesem Fall haben wir es mit einem langen Prozeß und mit auffallend vielen Verzögerungseffekten zu tun.

Gewiß, da gab es schon seit Jahrhunderten wetterleuchtende Vorsignale, daß der Mensch, auch der künstlerische, die Heraufkunft eines neuen Zeitalters witterte. Da haben wir z. B. an der Schwelle zur Neuzeit zwei so faszinierende ambivalente Gestalten wie Leonardo und Dürer, deren Suggestionskraft bestimmt mit darauf beruht, daß sie nicht nur Gestaltende, sondern auch Erkennende waren und sein wollten. Im herrlichen Kupferstich der Melancholia wurde der Wissenschaft (die damals noch magisch umwittert war) ein nie übertroffenes Ehrenmal gesetzt.

Wir haben dann im 16. und 17. Jh. im Zug des Manierismus alle möglichen (auch höchst seltsamen) Verquickungen von Kunst und Mechanik, von Kunst und Hydraulik, Kunst und Mathematik — man spricht geradezu von Maschinenkünsten (die Hellbrunner Wasserspiele geben einen Begriff davon). In der Musik und im Instrumentenbau sind Mathematik und Akustik tätig am Werk. Die manieristische Literatur beschäftigt sich immer wieder mit der Leitfigur aller Erfindung, mit dem Archetypus Dädalus . . . und so bis James Joyce herauf.

Andernteils sehen wir eben in *der* Zeit, da Newton die Allmacht der Gravitationsgesetze entdeckt, in unzähligen barocken Kirchenkuppeln und Gewölben und in der Fülle ihrer schwebenden Gestalten jede Schwerkraft geleugnet. Wir sehen das größte Sprachgenie der klassischen Zeit, Goethe, in seiner Farbenlehre mit verzweifeltem Eifer gegen die analytische Methodik der Newtonschen Farblehre antreten und sich dabei seine größte Niederlage holen. Wir sehen andererseits wieder denselben Goethe damit beschäftigt, Geologie zu treiben und den Zwischenkiefer aufzustöbern; und der Gesang der Erzengel aus dem Faustprolog, was ist er eigentlich anders als eine dichterische Umsetzung der kopernikanischen Ergebnisse, freilich 250 Jahre nach Kopernikus:

Und schnell und unbegreiflich schnelle
dreht sich umher der Erde Pracht . . .

Aber sonst geht in der Literatur immer noch der Mond freundlich auf, die goldnen Sternlein prangen, während nebenan bereits die Kant-Laplacesche Theorie erörtert wird. Das literarische Bild-Denken des Menschen, seine Stimmungswerte und Metaphern ignorieren die Ergebnisse der Naturwissenschaft bis tief ins 20. Jh.

Eine andere Strähne des Geschehens:

Wer ein kulturhistorisches Museum besucht und dort die ersten Instrumente der Wissenschaft besichtigt, Uhren, Globusse, Waagen, Meßgeräte, sieht diese Dinge oft in üppiger Weise kunstgewerblich geschmückt, genau so geschmückt wie Gebetbücher, Waffen, Satteldecken, mit denselben Ornamenten bedeckt, mit derselben frisch-fröhlichen Naivität herausgeputzt. Ja, merkte man nicht, wie unnütz das war? Aber offenbar: man erkannte das Neuartige, Spezifische dieser Geräte noch gar nicht. Das blieb so bis etwa 1810.

Wer weiter wandert in seinem Museum, muß im nächsten Saal schon feststellen: die Geräte verändern sich. Sie werfen ihre Schmuckhaut ab, sie werden kahl, sachlich, nur zweckgerichtet. Das Arsenal der Wissenschaft verschließt seine Pforten den immer

noch hilflosen Anachronismen einer ihr längst schon obsolet gewordenen Werbung. Hier wird nur noch technisch funktional verfahren. Statt der gezeichneten Illustration: die Photographie, das mathematische Diagramm; statt der beschreibenden natürlichen Sprache: die Kunstsprache der Formel, der Chiffre, international verständlich.
Die Naturwissenschaft setzte sich also von den früheren Findungen des menschlichen Geistes ab und zog sich auf ein eigenes Gelände, in die Autarkie, zurück. (Dieser Vorgang bildet sich in unseren Universitäten ab. Sie ziehen aus den Städten aus auf Camps in ein selbstgewähltes elitäres Ghetto.)

Wie reagiert nun die Kunst auf die neue Botschaft, die neue Unfehlbarkeit, auf die neuen Nachrichten über die Grundbefindlichkeiten unserer Welt?

Vorerst noch gar nicht, wenn wir von den eher täppischen verstreuten Versuchen absehen, sich mit der neuen Macht einzulassen. *Allerdings* reagierte die Kunst verhältnismäßig sensibel auf die durch Technik und Industrialisierung veränderten materiellen und gesellschaftlichen Zustände. Die Steinklopfer von Courbet, die Bergmänner von Meunier, die Fabrikbilder von Liebermann sind Beispiele dafür; in der Literatur: „Germinal" von Zola, „Die Weber" von Hauptmann und „Bahnwärter Thiel". Aber in allen diesen Werken ergriff die Kunst durchaus nicht Partei *für die Technik*, für die Faszination durch das technische Werk und die diesem vorausgegangene naturwissenschaftliche Erfindung. Im Gegenteil: sie ergriff Partei *für den Menschen*, der im Zuge der Technik unter den Hammer, unter die Räder, unter den Entfremdungsdruck des neuen Apparats gekommen war.

In einer 2. Etappe bot der Surrealismus seine seltsamen Bildvisionen an: absurde Kombinationen von Mensch und Maschine, Exzesse mischender Phantasie. Doch — war etwa hier Plädoyer gehalten für Technik und Naturwissenschaft? Warum dann die Öde abstrakter Räume, die Wüstenei tödlicher Mondlandschaften? — wo doch zur selben Zeit Technik und Naturwissenschaft Überfluß für alle, Ordnung für alle, Schmerzlosigkeit für alle, kurz das Paradies auf Erden in Aussicht stellten? Nun freilich: seit Enslin und Chirico, Orwell und Huxleys „Schöner Welt" ist auch wieder eine Menge Wasser den Berg hinuntergelaufen. Die bildende Kunst, in sich selbst verunsicherter denn je, auch die Musik, auch die Literatur versuchten den lange verpaßten Anschluß an die Mächte der Zeit endlich doch noch zu erreichen.

Schon der Hang zur Innovation, der rasche Wechsel der Formen, der Stile, der Ismen weist darauf hin, daß sich die Kunst dem Grundsatz der Naturwissenschaft angepaßt hat, daß es nicht auf die Variation, nicht auf die formale und emotionale Ausschöpfung eines Motivs, sondern nur auf die jeweils neue Findung ankomme. Mit Begier geht die Kunst bei der Wissenschaft und in deren Labors in die Lehre. Sie bemerkt mit Entzücken, daß die dort angewandten technischen Verfahren neuartige Reize abwerfen, sei es, daß sich unter dem Mikroskop noch nie erblickte, nie erträumte „abstrakte" Strukturen erschließen, sei es, daß chemische, akustische, elektronische Mischeffekte das Feld des Verfügbaren erweitern.

Von nun an ist weniger von Eingebung und Einfall als von Experimenten die Rede, von Ingenieurkunst; die photomechanische Transformation, die serielle Aufbereitung, das Umsetzen von Schallphänomenen ins Bild, die sog. Audioskopie, dazu die vielbeschrieene Computerkunst... sie alle zeigen die mächtige Sogwirkung, die das Labor auf das Atelier, die Technik auf das Kunsthandwerk ausüben. Und sicherlich ist das Design vieler Industrieprodukte, also die ästhetisch reizvolle Bewältigung unserer Umwelt, ein erfreulicher Effekt dieser verlagerten Konvergenzen.

Und vice versa? Zeigt die Naturwissenschaft irgendeine Neigung, sich mit der Kunst auf irgend eine Weise einzulassen? Soviel ich sehe: nein. Die Naturwissenschaft nimmt die Kunst, die in ihrem Vorgarten wildert, nicht ernst und läßt sie bestenfalls zu, um in der industriellen Werbung mittätig zu werden. Sie läßt ihr Narrenfreiheit, solange

sie von dieser Freiheit in ihren Labors und bei ihren Versuchsreihen nicht gestört wird. So scheint mir das Verhältnis in seinen Grundlagen wenig vertrauenserweckend.

(4)

Warum habe ich diesen Fragenkomplex so ausführlich behandelt?

Aus keinem anderen Grund, als weil wir oben übereinkamen, daß die Naturwissenschaft und ihre analytische und rationale Beweisführung heute und schon seit langem als Konkurrent der religio auftritt und daß diese Konkurrenz auch den Bereich des Ästhetischen erfaßt hat. Auch hier sieht es so aus, daß die Faszination des neuen Angebots die der alten Bilderwelt verdunkelt. Die einfachste Umfrage wird ergeben, daß Kenntnisse und Verständnis für technische Kontexte zunehmen, daß Verständnis und Ablesbarkeit der alten Bilderwelt rasch verfallen.

Doch – sehen wir noch einmal genauer hin!

Die moderne Kunst nimmt im massenmedialen Angebot keinen geringen Raum ein. Es hat sich ein bedeutender und über bedeutende Geldmittel verfügender Apparat rings um sie aufgebaut: Kunsthandel, Kunstkritik, Kunstverwaltung. Ihr soziales Image ist besser als früher. Politiker eröffnen Festspiele, Ausstellungen, verteilen Preise. Trotzdem erklärt sich die Kunst in einer permanenten Krise befindlich. Sie hat diese Krise (auch eine innere Krise) zu einem Teil ihres Programms gemacht. Und in der Tat: Warum bleibt sie den breiten Massen fern und unverständlich? Warum besteht sie mit wachsender Hektik darauf, uns nur das Furchtbare, Zerstörerische, Absurde und Monströse vorzustellen? Woher ihre Lust am Untergang? Woher ihre geradezu hysterische Angst vor dem Tröstlichen, Heilen, vor dem *Heil?*

Es kann nicht daran liegen, daß unsere Welt so schlecht geworden ist. Zugegeben: die generellen Bedrohungen haben zugenommen (vor allem die durch einen möglichen Krieg), aber die persönlichen Sicherungen und Annehmlichkeiten haben ein Maß erreicht, von dem frühere Generationen nicht einmal zu träumen wagten. Man könnte zugespitzt formulieren: der mitteleuropäische Arbeiter lebt heute länger, komfortabler und schmerzfreier als ein Fürst im Mittelalter. Und doch weiß die Kunst bei uns in diesem komfortablen Westen nichts anderes als Endzeit, Hundejahre und manichäische Weltverachtung. Woher dieser Widerspruch? Ich vermute: er liegt in ihrer eigenen Situation, in der Situation der Kunst, an ihrer Fixierung an einen Weltentwurf, den naturwissenschaftlichen, der – so großartig und in sich stimmend er auch sein mag – doch den innersten Bedürfnissen der Kunst nicht entspricht.

Die Naturwissenschaft hält nichts von Finalität, also von einem vorgegebenen Weltsinn, einer immanenten Weltgestalt. Für sie sind alle Objekte wertneutral. Für sie ist der ganze Kosmos das Wirkungsfeld objektiver Gesetzlichkeiten. Von Personalität zu reden außerhalb des natürlichen Personenbegriffs, ist für sie ein Nonsens. Wohl gibt sie zu, daß ihr gewisse Erfahrungsbereiche nicht (noch nicht) zugänglich sind, daß bestimmte Ergebnisse von bestürzender Doppeldeutigkeit sind, daß sich vielleicht jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten manche Dimension erstreckt. Aber der weiseste und gutwilligste Naturwissenschaftler kann, soweit er als solcher spricht, nur die Aussage treffen: Scio non scire.

Dagegen ist die Kunst ihrem Wesen nach darauf angewiesen,

1. einen Weltsinn annehmen zu dürfen, da sie selbst auf Offenbarung von Sinngehalt angelegt ist. (Insofern kam ihr der auf Finalität eingestimmte Weltentwurf der Religion entgegen.)
2. Kunst ist darauf angewiesen, Werte anzunehmen, um mit diesen Werten und im Gefälle dieser Werte operieren zu können. Ist alles, was der Fall ist, letzten Endes wertneutral, erlischt ihre Motivation (eine Motivation, die ihr die Religion früher so reichlich gewährt hat).

3. Kunst ist überdies darauf angewiesen, daß der Künstler die eigene begrenzte Person in Richtung umfassenderer personaler Strukturen zu transzendieren angeregt wird. Und eben das ist Wesen der Religion.
Dazu ein Wort der Erklärung: Wer zu einem Baum *Du* sagt, weil er in ihm ein Phänomen des Lebens, der Fruchtbarkeit, ein vitales Kontinuum erkennt, liebt, verehrt, der *fühlt* sich ergriffen. Er ist vielleicht ein Dichter — und reagiert genau umgekehrt wie der objektivierende Wissenschaftler. Wer als Trauernder vor einem Grab steht und den geliebten Toten anspricht, als sei er noch zugegen und erreichbar, und der in diesem an den Toten gerichteten *Du* etwas wie Trost findet, eine in der Summe des Daseins gründende Gewißheit von Dauer und Unsterblichkeit, der handelt gewiß höchst menschlich, vom Standpunkt der ratio aber nur infantil.
Du — sagt der Mensch auch unter dem Sternenhimmel und meint den schöpferischen Geist Gottes hinter und über den Gestirnen und fühlt den Unendlich-Fernen doch in durchdringender Gegenwart, die Leere des Kosmos gedrängt voll mit Allmacht, Allgegenwart, Allbarmherzigkeit, dieser Mensch handelt in einer bis in die Urzeiten zurückreichenden humanen Grundsituation; modern — im Sinne kritischer Situationsanalyse — handelt er nicht.
Sie merken: Hier wird dreimal Du gesagt, zum Baum, zum Toten, zu Gott. Dreimal wird hier ein Versuch gesetzt, das vereinzelte Ich in Richtung einer irrationalen, überrationalen Personalität zu überschreiten. Dieser Versuch kann zur Botschaft führen, zur Religion; er kann aber auch hinführen und münden in Kunst.

(5)

Ich komme zum letzten Abschnitt meiner Überlegungen.
Ich muß gestehen, daß ich bis jetzt fast ausschließlich aus dem Blickwinkel der Kunst argumentiert, von hier aus Konvergenzen und Divergenzen angesprochen habe. Ich will zuletzt noch versuchen, den Versuch *wagen*, das Problem aus dem Blickwinkel der Botschaft anzupeilen.
Die Geschichte der Botschaft (Religionsgeschichte) hat sich sehr lange als etwas durchaus anderes begriffen denn als Teil der Menschheits- und damit der Kulturgeschichte. Sie begriff sich als Geschichte der Offenbarung, also vor allem des Eintritts Gottes in die Welt; sie begriff sich in der Folge als Dogmengeschichte, Geschichte der Frömmigkeit, als Kirchengeschichte. Und irgendwo in dieser breiten, nahezu unabsehbaren Strömung schwamm dann auch die Geschichte der Kunst mit, die Geschichte des Bildes, am deutlichsten dort, wo sich Bilderfeindlichkeit regte, wo sich die Parteiungen daran schieden, ob sie das Bild wollten oder nicht. Sonst aber war die Kunst ancilla theologiae, Magd und Aufwärterin, über die zu reden nicht lohnte. Und in gewisser Weise zurecht. Von jeher imponierte mir das in sich selbst beruhende Selbstbewußtsein der religio, die alles Zeitliche an ihrer Überzeitlichkeit maß, die sich nicht herbeiließ, ihren einzigartigen Auftrag mit kulturellen Motivationen zu verwechseln, sich auf solche zu berufen, geschweige denn sich gar mit ihnen zu entschuldigen.
Anderenteils halte ich es für richtig, zur Sprache zu bringen, was ich selbst als persönliche Erfahrung im Verlaufe meines Lebens (bald beglückend und bald bedrückend) zu registrieren hatte, nämlich, daß ich als bemüht gläubige Tochter der Kirche eben diese Kirche als Bewahrerin und Übermittlerin göttlicher Botschaft, doch auch und daneben als imponierendes ästhetisches System erlebt habe. Als solches System hat sie sich mir seit Kindheitstagen dargestellt, und ich wage nicht zu entscheiden, ob die Motivationen meines Glaubens mehr auf das (offenbarende) Wort oder auf das (überwältigende) Bild zurückgehen. (Und wie mir mag es Unzähligen ergehen.)
In der Tat: die Kirche ist (neben vielem anderen) auch ein ästhetisches System, sie bietet sich als äußerst vielseitiges, vielschichtiges ästhetisches System an. Sie ist

ästhetisch in ihren Architekturen, ihren Liturgien, in ihrer Musik. Auch in ihrer Botschaft. Es ist eine Binsenwahrheit geworden, daß viele Passagen des AT vor allem dichterischen Glanz und dichterische Überzeugungskraft ausstrahlen. Auch in den Gleichnissen des NT entfaltet sich die Macht des Bildes. Wohin wir schauen: in den erhabenen Sätzen der Genesis und in den volkstümlichen Heiligenlegenden, in der Sixtinischen Kapelle und im bescheidenen Dorfkirchlein erweist sich dieses ästhetische System in seiner Höhe, Breite, Tiefe, in seinen Verästelungen und Nuancierungen, in seinen geistreichen Verknüpfungen und seiner symphonischen Vielgestaltigkeit. Dieses System wird vielfach auch von den Ungläubigen anerkannt, bewundert und für unentbehrlich erklärt.

Aber das ist noch nicht das Wesentliche. Ich fürchte, ja, ich *fürchte*, daß in sehr vielen aufrichtig und treulich gläubigen Menschen die Religion nicht so sehr als das Wort Gottes oder als das sittliche Gesetz, sondern eben als jenes ästhetische System verankert ist. In kindlichem Alter, ehe das Bewußtsein recht erwacht, ehe Unterscheidungsvermögen auftritt, wird die Botschaft realisiert vor allem durch *Sinnfälligkeiten*. Sinnfällig etwa ist das Läuten der Glocken, das gewaltige Dröhnen, dem kein anderes Geräusch vergleichbar ist; sinnfällig wird dem Kind der große Raum der Kirche, wenn es an der Hand der Mutter diesen Raum betritt, der so ganz anders ist als alle anderen ihm bekannten Räume; sinnfällig sind auch die immergleichen Formeln des Gebetes, die sich wieder ganz deutlich von der Alltagssprache unterscheiden. Sinnfällig sind natürlich Bilder, sind liturgische Vorgänge, die gar nicht verstanden werden müssen, um als erregende Zeichen der Sinngestalt auf das Unterbewußte zu wirken. An diesen Erlebnissen sitzen die Häkchen und Widerhäkchen, mit denen die Botschaft in der Seele des einzelnen haftet. Ich glaube, ich brauche das nicht näher auszuführen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß es die protestantischen Kirchen um so viel schwerer haben, heute ihre Gläubigen zu erreichen, als sie in durchaus achtenswerter Stringenz den katholischen Kosmos aestheticus in der Reformation zerschlagen haben. Sie wollten sich von nun an nur noch auf das Wort (und die Musik) verlassen, ein mächtiger Anker, gewiß. Aber die vielfältigen Verspannungen, Verzahnungen, Fixierungen, die der alte Glaube in tausendfältiger Sinnfälligkeit anbot, hielten doch besser stand.

Nun freilich: das Überborden der Bilder barg auch Gefahren. Die Kirche hatte sie in verschiedenen Phasen der Krise zu überstehen und hat sie immer noch zu überstehen. Man ist abwechselnd bilderfeindlich, dann wieder bilderfreundlich; auch im letzten Konzil meldeten sich viele Stimmen zu Wort, die sich für eine neue bildentleerte Spiritualität erklärten und es für würdiger hielten, „von nacktem Tisch zu opfern Brot und Wein". Vielleicht sind diese Progressisten tatsächlich um eine Nasenlänge voraus. Es hat den Anschein, als ob der Mensch in seiner Gesamtentwicklung auf dem Wege wäre zu höheren Graden der Abstraktion. So wie der brennende Dornbusch des Mose und die wandelnde Wolkensäule eine höhere, spirituellere Stufe bezeichneten als die steinernen, hölzernen, goldblechbeschlagenen Götterbilder Ägyptens, so ist auch sicher unser Gottesbegriff von höherer abstrakterer Gedanklichkeit als der unserer Voreltern, die keinen Anstoß daran nahmen, sich den Vater im Himmel als einen thronenden König mit Mitra und Szepter vorzustellen. Unsere religiösen Bildvorstellungen sind verwirrt durch die Entdeckungen der Naturwissenschaft (schon wieder der Naturwissenschaft!), aber sie sind vielleicht auch elastischer und dynamischer geworden. Mögen wir einesteils erschreckt sein durch die Entdeckung neuer Dimensionen (nach Milliarden Lichtjahren werden die Entfernungen gemessen, die uns von Milliarden Galaxien trennen!) — werden wir vielleicht auch wieder getröstet dadurch, daß wir selbst, die wir hier und jetzt sind, selbst ganze Welten umfassen, — 10 zur 28. Potenz die uns konstituierenden Atome —, daß wir also so recht im Schnittpunkt stehen zwischen Makro- und Mikrokosmos.

So kommt es vielleicht gar nicht so sehr auf Entfernung und Zahl, nicht auf Abmeßbarkeiten, sondern auf ganz neue, erst zu entdeckende, erst zu erarbeitende, auch erst emotional auszulotende Dimensionen an: auf neues Verständnis unserer Grundbefindlichkeit in der Welt; ich sage nicht: auf neue Botschaft, sondern auf neue und tiefer eindringendes Erleben der Botschaft. Schon zeigt sich allenthalben, nicht selten auch in chaotisch um sich schlagenden Erscheinungen, daß der Mensch nach neuer Innerlichkeit verlangt. Es ist kein Rezept herzustellen, wie wir möglichst rasch zu ihr gelangen, kein Rezept auch, wie Bild und Botschaft neu miteinander zu amalgamieren wären. Aber sicher wird das Bild, wird die Kunst wieder eine Art Lotsenfunktion übernehmen können. Sie wird sich an den Weg erinnern, der in die Zukunft führt.

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

J.L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 75 3 33
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

Ein Blick in „Kunst und Kirche",

Heft 4/1978, das dem Thema „Transzendenz in der Kunst heute" gewidmet ist, führt zur Begegnung mit Künstlern, deren Werk exemplarisch für das Thema steht: Arnulf Rainer, Johannes Schreiter, Alfred Hrdlicka und Louise Nevelson. Das reich bebilderte Heft bietet dem Leser einen Einblick in die augenblickliche Situation der Kunst, bis hin zu Tendenzen, die in Ausstellungen und Aktionen der jüngsten Zeit sichtbar geworden sind: Bernd Schmid-Zelger, Herbert Falken, Joseph Beuys, Anne und Patrick Poirier, Jochen Gerz. In jeder Buchhandlung zum Preis von S 78.–/ DM 12.– erhältlich.

ROMUALD RAK

Die Zukunft der Religion in Polen

Auf Grund von Forschungen in Industriegebieten

Zunächst soll ein Einblick geboten werden in das religiöse Leben von polnischen Industriegebieten an Hand von Untersuchungen über Pulawy (bei Lublin), Plock (bei Warschau), Nowa Huta (bei Krakau) und Katowice (Oberschlesien) sowie auf Grund verschiedener Diplomarbeiten und Beobachtungen. Erwähnt seien vor allem die Studien von W. Piwowarski[1], R. Rak[2] und B. Woznica[3].

Das religiöse Leben sehen wir auf drei Ebenen:

I. Auf der Ebene der religiösen Kultur, die das ganze Ideengut des Menschen umfaßt (Weltanschauung, Glaube und Sitte) und sich in Kunst, Poesie und Musik widerspiegelt.

II. Auf der Ebene des rituellen Handelns und kultischen Verhaltens.

III. Auf der Bewußtseinsebene der Gläubigen, die sich mit der Kirche identifizieren.

Aus der Darstellung soll zuletzt eine Prognose für die Zukunft gegeben werden.

I. Die Ebene der religiösen Kultur

Inwieweit identifizieren sich die Gläubigen mit der Kirche in der christlichen Weltanschauung, kath. Glaubenslehre, im sittlichen Verhalten? Wie werden Glaube und Sitte weitergegeben?

1. Weltanschauung und Glaubenslehre

a) An Gott glauben fast alle Polen[4], sie sprechen von ihm in großer Hochachtung. Auch die Ungläubigen sagen „Gott sei Dank" oder „Gott behüte". In den oberschlesischen Berggruben grüßen sich alle Arbeiter mit „Szczesc Boze" und fügen so zum „Glück auf" der deutschen Bergleute dazu: „Gott gebe Glück". Diese Wunschformel ist weitverbreitet und wird viel gebraucht. In vielen Volkssprüchen drückt sich der Glaube an Gottes Vorsehung aus, man glaubt an die Kraft des Gebetes. Sportler besuchen eine hl. Messe oder bekreuzen sich vor nationalen und internationalen Spielen. In Bussen und Lastkraftwagen findet man oft ein Kreuz oder ein Marienbild, in Personenwagen eine Christophorus-Plakette. Der Vorsehungsglaube wurzelt im ganzen Volk durch die messianische Idee. Polen war schon gegen Türken und Tataren ein „antemurale christianitatis", ein Bollwerk der Christenheit. Die Idee ging nicht unter durch die Teilung Polens und den Verlust der Eigenstaatlichkeit. Dichter[5] und Philosophen[6] verbreiteten sie bei den Gebildeten wie bei den Arbeitern, weniger bei den Bauern[7]. So ist die Überzeugung wach geblieben: Gott werde auf die Fürsprache der schwarzen Madonna von Tschenstochau

---

[1] *Wladyslaw Piwowarski,* Religijnosc miejska w rejonie uprzemyslowionym (Die städtische Religiosität im Industriegebiet), Warszawa 1977.

[2] *Romuald Rak,* Wychowanie eucharystyczne w Diecezji Katowickiej 1922—1972 (Die eucharistische Erziehung in der Diözese Katowice), Lublin 1974.

[3] *Benedykt Woznica,* Praktyki religijne jako przejaw zywotnosci religijnej (Die religiöse Praxis als eine Erscheinung der religiösen Vitalität), Lublin 1976.

[4] *Piwowarski* a. a. O. 124 und 130 spricht von ungefähr 7 % der Religionslosen in der Gesamtbevölkerung Polens. Diese sind aber nicht den Atheisten gleichzusetzen.

[5] S. die beiden Nationaldichter Adam Mickiewicz und Juliusz Slowacki.

[6] Z. B. J. M. Wronski † 1853.

[7] Der Dichter und Maler Stanislaw Wyspianski schreibt diese Idee in seinem Drama „Wesele" (Hochzeit) aus dem Jahre 1901 den Bauern zu.

eingreifen, Polen habe eine Weltaufgabe zu erfüllen, wie die überraschende Papstwahl zu bestätigen scheint[8].

b) Der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus ist gewiß richtig, wenn auch etwas monophysitisch geprägt. Jesus erscheint oft nur als Gott, weil in der Verkündigung Maria als die einzige Heilsmittlerin dargestellt wird. Erst die liturgische Erneuerung läßt den Glauben an Christus, den Gottmenschen stärker ins Volksbewußtsein eindringen[9].

Dagegen ist der Glaube an die Auferstehung des Fleisches ziemlich schwach[10]. Schuld daran mag sein die mangelhafte Belehrung. Man spricht nur von der Auferstehung Christi, aber nicht von unserer eigenen[11]. Auf die kirchliche Beerdigung legt man größten Wert. Erst seit kurzem tauchen laizistische Begräbnisriten auf, deren sich Ungläubige bedienen. Das hindert aber nicht, daß ein Teil der so Bestatteten vor dem Tod einen Priester verlangte zur Beichte und Spendung der Sakramente und daß ihre Hinterbliebenen hernach zum Requiem in die Kirche kamen. Feuerbestattungen gibt es in Polen nicht, das Volk lehnt sie völlig ab. Die Gräberpflege in den Stadtfriedhöfen erinnert an die Vergangenheit. Nach russischem Brauch mußte auf jedem Grab ein Kreuz stehen. Grabdenkmäler weisen die österreichische Sitte auf, indes die schlichten Gräber des preußischen Teiles viel Blumenschmuck aufweisen, so daß manchmal die Friedhöfe wie große Blumengärten aussehen. Kein Pole versäumt zu Allerheiligen und Allerseelen den Friedhofsbesuch und steht stundenlang an den Gräbern seiner Verwandten. Wenn auch nicht alle beten, so lassen sie doch für ihre Verstorbenen beten, deren Namen sie auf Zettel schreiben und mit einem kleinen Opfer dem Priester übergeben. Auch die Meßstipendien, die von den Arbeitern gegeben werden, betreffen fast alle ihre verstorbenen Angehörigen[12].

2. *Sittliches Verhalten*

Im allgemeinen richtet sich die Moral der Arbeiter nach dem Dekalog. Das Sündenbewußtsein ist wohl erhalten, schwere Schuld wird aber immer mehr eingeengt. Gegen das 7. Gebot sündigt man nur, wenn man dem Nächsten etwas stiehlt. Diebstahl an staatlichen Gütern ist keine Sünde, hört man doch seit Jahren, daß alles dem Volk gehöre. Im ehemaligen Russisch-Polen war Diebstahl eine Art passiver Widerstand gegen das fremde Regime, und darum empfohlen. Atheismus wird zwar als Sünde betrachtet, die Polen waren aber immer tolerant den Atheisten und noch mehr den Andersgläubigen gegenüber. Dieser Volkskatholizismus bekämpft nie eine andere Religion[13].

---

[8] Einige Vergleichszahlen: In Pulawy bezeichnen sich 86,8 % als gläubig, in Plock 82,4 %, in Nowa Huta 84 %. Den Rest bezeichnet Piwowarski als ungläubig, aber mit der Tradition verbunden. Im nahe von Pulawy gelegenen Kazimierz weist die Statistik 96,6 % Gläubige aus, davon 42 bis 44 % solcher, die aus eigener Einsicht und Wahl gläubig sind, andere aus Brauchtum. Vgl. *Piwowarski* a. a. O. (Anm. 4).
Nach den Forschungen von B. Woznica gibt es in der Diözese Katowice auf 100 % der Einwohner über 4 % Andersgläubige (Protestanten), aber 82,1 % deklarierten sich als Katholiken, die sehr mit der Kirche verbunden sind. Vgl. *Woznica* a. a. O. 59.

[9] Ein sehr großer Teil der Befragten gibt zu, daß Christus Gott und Mensch ist, ein Drittel aber sagt ganz einfach: Christus ist Gott. Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 196.

[10] In Pulawy glauben 50,5 % an die Auferstehung der Toten, in Plock nur 44,5 %.

[11] Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 200.

[12] In Oberschlesien werden 61,4 % aller Messen für Verstorbene appliziert, der Rest für Lebende und zur Danksagung. Vgl. *Rak* a. a. O. 231, Tab. 18.

[13] Die Frage „Soll man die Ungläubigen und Andersgläubigen bekehren?" haben in Plock 58,7 % bejaht, 41 % verneint. Nur 27,8 % wünschten die Bekehrung Andersgläubiger. Noch toleranter war man in Pulawy, wo nur 12,4 % diese Bekehrung wünschten. Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 224.

Betreffs der Ehe kann man verschiedene Ansichten registrieren, was beweist, daß es keine völlige Identifikation mit den Normen der Kirche auf diesem Gebiet gibt. Sehr hoch wird die eheliche Treue bewertet und auch gefordert (bis zu 90 Prozent der Befragten tun es), aber die Ansicht vom weltlichen Charakter der Ehe wird immer allgemeiner, ebenso die Meinung, daß eine katholische Ehe geschieden werden kann. Die Zahl der Scheidungen ist im Steigen begriffen, indes das Bewußtsein von religiöser Normierung der Ehe sinkt[14]. Die Anwendung antikonzeptioneller Mittel ist sehr verbreitet. 18,3 bis 37 Prozent beurteilen sie als sündhaft, die anderen nicht oder haben überhaupt keine Meinung. Nur die Schwangerschaftsunterbrechung wird überall scharf verurteilt (bis 71,3 Prozent). 12 bis 16 Prozent wollen sie aber zulassen, um größeres Unheil, z. B. den Tod der Mutter, zu vermeiden. Trotz dieser Haltung werden in Polen Schwangerschaftsunterbrechungen durchgeführt (seit mehreren Jahren auch straflos), nur werden keine Statistiken darüber veröffentlicht.

3. *Weitergabe von Glaube und Sitte*

Die Überlieferung der Glaubensüberzeugung und der sittlichen Werte geschieht durch die Familien, die Seelsorger und die katholische Presse.

a) Familie. — Mutter oder Großmutter sorgen für die religiöse Unterweisung der Kleinkinder. Ab dem 6. Lebensjahr gehen die Kinder zum Religionsunterricht, der vom Elternhaus überwacht und durch das Lebensbeispiel gestärkt wird. Ist die Mutter durch Arbeit verhindert, so führt die Großmutter (auch in den modernen Städten noch vielfach „bäuerlich" gekleidet) ihre Enkel oder auch andere Kinder aus der Nachbarschaft zum Unterricht.

b) Seelsorge. — Die Glaubensunterweisung der Kirche ist in Polen gut organisiert. Sie umfaßt regelmäßige Sonn- und Feiertagspredigten, Religionsunterricht, beginnend mit der Spielschule (Kindergarten), dann Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht, regelmäßige Seelsorgestunden während der ganzen Schulzeit[15]. Allgemein kann man sagen, daß Eltern wie Kinder den Religionsunterricht als heilige Pflicht ansehen. Die Teilnahme daran wird oft höher geschätzt als der Besuch des Gottesdienstes am Sonntag. Glaubensunterweisung geschieht auch durch die Kontakte der Gläubigen mit dem Priester bei den Taufen, Trauungen, Begräbnissen sowie bei der „Kollende"[16].

c) Katholische Presse (Bücher, Zeitschriften). — Sie ist im Vergleich mit dem Westen sehr klein, aber doch ein wichtiger Faktor der religiös-sittlichen Unterweisung. Ihre Erzeugnisse sind immer ausverkauft, viele gehen im Austausch von Familie zu Familie. Abschließend kann man auf der I. Ebene des religiösen Lebens eine Teilidentifikation der Bevölkerung mit der Kirche feststellen. Die selektive Religiosität ist erkennbar, erreicht gerade in den Industriegebieten hohes Niveau und zeigt sich auch im Kunstschaffen[17].

[14] Die Prozentsätze der Katholiken, die keine Ehescheidung zulassen, variieren von 32,5 % (Plock) bis 55,8 % (Pulawy), die anderen lassen die Scheidung zu. 1950 kamen 4,4 % Scheidungen auf 10.000 Einwohner, 1973 waren es schon 11,9. In den Städten und Industriegebieten ist der Prozentsatz viel höher als auf dem Land: 1950 8,8 zu 1,5 %; 1973 18,4 zu 4,2 % auf die gleiche Einwohnerzahl. Vgl. *J. Turowski / W. Piwowarski*, Przemiany w strukturze i funkcjach rodziny (Die Veränderungen in der Struktur und in den Funktionen der Familie), Znak 24 (1972), 1034.

[15] Die Teilnahme der Grundschulkinder am Religionsunterricht beträgt in den Arbeitersiedlungen bis 95 %; in den Städten ist sie etwas geringer (60—80 %). Die Teilnahme der Jugendlichen ist schon viel kleiner und gestaltet sich verschieden. Vgl. HerKorr 1978, 485.

[16] So heißt der Besuch der Seelsorger, den sie alljährlich nach Weihnachten bei den Familien ihrer Pfarre machen. Auf dem Land und in den Arbeitersiedlungen empfängt sie fast jede Familie, in den Städten sind es weniger, aber immerhin in Katowice noch ca. 75 % aller Familien und Haushalte.

[17] Vgl. Kunst und Kirche, Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst, Linz 1/1978. Blickpunkt Polen.

II. Die Ebene des rituellen Handelns und kultischen Verhaltens

Hier soll das christkatholische Handeln aufgezeigt werden, wie es sich im Kirchenbesuch, Sakramentenempfang, im Frömmigkeits- und Gebetsleben entfaltet.

1. Kirchenbesuch

Er gestaltet sich verschiedenartig. Nach Piwowarski[18] besuchen in Pulawy, Plock und Nowa Huta 28,3 bis 37,1 Prozent der Verpflichteten regelmäßig den Sonntagsgottesdienst der Pfarre, 30 Prozent suchen andere Kirchen auf. Meines Erachtens sind hier kleine Korrekturen nötig. Neue Städte hatten keine Kirche wie Nowa Huta. Dort ist nach Einweihung der Kirche die Zahl der Dominicantes um 11.840 bis 18.000 gestiegen, also um 33,3 Prozent bis 45 Prozent. Der Kirchenbesuch im oberschlesischen Industriegebiet beträgt im Durchschnitt 66,6 Prozent aller Verpflichteten, wie ich zeigen konnte[19]. 1974 ist er etwas gesunken, auf 63,1 Prozent[20].

2. Kommunionempfang

Der regelmäßige Kommunionempfang ist unter den Arbeitern wenig verbreitet. Allgemein wird vorher gebeichtet, was für die Volkskirche typisch ist und ein Relikt des Jansenismus darstellt[21]. Dagegen ist der gelegentliche Kommunionempfang sehr verbreitet. Die Arbeiter kommen außerhalb der Osterzeit im Jahr einige Male zur Beichte und Kommunion. So im Advent am Fest der hl. Barbara oder zu Weihnachten. Auch bei Begräbnismessen und Meßfeiern auf Meinung einer bestimmten Familie ist es üblich, daß alle Familienmitglieder kommunizieren. Das Ideal wäre ja eine regelmäßige Kommunion bei der Sonntagsmesse, doch sind wir in Polen noch nicht so weit, wir arbeiten erst einige Jahre darauf hin und hoffen durch die liturgische Erneuerung der Pfarren auf Erfolg.

3. Osterbeichte und Osterkommunion

60 bis 90 Prozent der Katholiken erfüllen ihre Osterpflicht (72,2 Prozent in Nowa Huta, 62 Prozent in Plock, 80 Prozent in Pulawy). In den Industriegebieten der Diözese Katowice steigen die Zahlen der Paschantes von 48 bis 66 Prozent in den Städten, zu 88 Prozent in den Arbeitersiedlungen, ja 98 Prozent auf dem Lande und in Orten, wo Bauern zugleich Arbeiter sind. In größeren Städten wird die Zahl nur schwer festzustellen sein[22].

4. Taufe, Ehe, Begräbnis

Nach den Statistiken der Diözese Katowice wurden 1973 89,7 Prozent der Kinder katholisch getauft. Zählt man die Taufen der Protestanten hinzu, so blieben nur sechs Prozent der Kinder ohne Taufe.

In den Jahren 1971 bis 1973 hatten nur 17,2 Prozent aller in der Diözese geschlossenen Ehen keine katholische Trauung. Werden die evangelischen Trauungen dazugezählt, so ist der Prozentsatz der nur standesamtlich Getrauten sehr gering.

1973 fanden nur 6,2 Prozent aller Beerdigungen ohne Priester statt[23]. In anderen Gebieten Polens findet sich meines Erachtens die gleiche Situation vor.

5. Frömmigkeit der Arbeiter

Gibt es eine solche und welcher Art ist sie? Ist sie ritualistisch, mit Neigung zur Magie? Die Frömmigkeit der Arbeiter ist eine Andachtsfrömmigkeit, weniger eine

---

[18] *Piwowarski* a. a. O. 264. [19] *Rak* a. a. O. 211. [20] *Woznica* a. a. O. 142.

[21] In Pulawy gehen 10 % der Kirchenbesucher am Sonntag kommunizieren (1975 waren es 12,9 %). In der Diözese Katowice stieg deren Zahl von 5,9 auf 19,8 % (1975: 10,3—21,9 %), was als Ergebnis der liturgischen Erneuerung anzusehen ist. Vgl. *Wozniza* a. a. O. 187.

[22] *Piwowarski* a. a. O. 270, *Rak* a. a. O. 214, *Woznica* a. a. O. 162.

[23] *Woznica* a. a. O. 197, 124, 133.

Bibelfrömmigkeit. Sie ist gefühlsmäßig (was mit der slawischen Natur zusammenhängt) und mit Ausnahme der täglichen Gebete auch nicht individualistisch, sondern gemeinschaftsbezogen und gemeinschaftsbildend.

a) Gebetsleben. — Der Arbeiter betet morgens und abends. Ist es auch kein lautes, kein betrachtendes Beten, so richtet er doch seine Gedanken zu Gott, wenn er ein „Vaterunser", ein „Gegrüßt seist du, Maria" oder bei der Einfahrt in die Grube zur hl. Barbara betet. Bei den Andachten am Sonntagnachmittag nimmt er kaum teil, außer in der Fastenzeit, wo die Arbeiter zahlreich in der Kirche sind, auch am Sonntagnachmittag. Beten heißt für den Arbeiter auch eine Medaille tragen, an einer Wallfahrt teilnehmen[24] wie an der Fronleichnamsprozession und am Friedhofsgang zu Allerheiligen. Der Arbeiter betet viel, wenn er krank ist, kennt viele Novenen und hat Interesse an verschiedenen außerordentlichen Andachten, so besonders an den Prozessionen mit dem Abbild der Madonna von Tschenstochau[25].

b) Die Marienverehrung ist charakteristisch für die Frömmigkeit der Polen, nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Industriegebieten. Maria nimmt im Volkskatholizismus eine besondere Stellung ein. Sie war religiöses Symbol für die Widerstandskraft in der Zeit der Fremdherrschaft, da man nicht nur für die Religion, sondern auch für die eigene Sprache, Geschichte und Kultur kämpfen mußte. Maria ist die virgo potens, ja die Königin Polens, und hat als solche ein eigenes Fest, was bezeichnend ist für den nationalen Lebensbereich. Der Arbeiter sieht in Maria eine gute und reine Mutter, die unbefleckte Jungfrau und reiche Gnadenmittlerin. Interessant ist festzustellen, daß die drei größten Wallfahrtsorte Polens in Industriegebieten liegen[26].

c) Die Heiligenverehrung ist unverändert geblieben. Barbara ist die Patronin der Bergleute, Florian der Patron der Eisenhüttenarbeiter. Deren Kult wurde auch in neue Bergwerkszentren übertragen und hat dort neuen Aufschwung erhalten[27]. Der sozialistische Kult der Helden der Arbeit konnte kein Ersatz sein für die gewohnte Heiligenverehrung, und die von der einen Seite gewollte, von der anderen befürchtete Verweltlichung der kirchlichen Festtage ist nicht eingetreten. Es kam zu einer neuen Verflechtung des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens so wie im Mittelalter.

III. Die Bewußtseinsebene

Sind sich die Polen ihrer Gläubigkeit auch bewußt? Viele meinen, sie seien gute Katholiken, weil sie nationalbewußt sind. Die Devise: Wer Pole ist, der ist auch Katholik, galt für die Zeit vor dem zweiten Weltkrieg, da im Lande drei Millionen Juden, sechs Millionen Ukrainer und Weißruthenen und fast 900.000 Evangelische (zumeist Deutsche) lebten. Das ist heute anders. Wir haben bereits sieben Prozent Konfessionslose oder Ungläubige. Wie sieht es also heute mit der bewußten Zugehörigkeit zur Kirche aus? Die Untersuchung beschränkt sich auf die pfarrliche und überpfarrliche Basis und kann nur das Wichtigste hervorheben.

---

[24] Besonders beliebt ist die Männerwallfahrt nach Piekary in der Diözese Katowice.

[25] Nach den Aussagen der Kinder beten etwa 50,5 % der Väter und 80,7 % der Mütter in Anwesenheit ihrer Kinder. Diese Erhebungen hat Piwowarski in mehreren Städten gemacht. Das mag stimmen, wenn auch das Morgengebet nicht immer und das gemeinsame Gebet in der Familie nur selten verrichtet wird. Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 278.

[26] Tschenstochau liegt am Rand des oberschlesischen Industriegebietes, Piekary in diesem Gebiet und Kalwaria Zebrzydowska in unmittelbarer Nähe von Krakau und Nowa Huta.

[27] Das neue Kohlenbergwerkszentrum bei Lublin wurde von oberschlesischen Bergleuten eingerichtet. Sie brachten den Barbarakult mit und nahmen die Verbindung auf zu dem 350 km weit entfernten Piekary, wohin sie das erste geförderte Stück der Lubliner Kohle trugen, um es der Mutter Gottes zu opfern.

1. *Identifikation mit der Kirche in der Pfarre*

In den Industriegebieten ist die Verbundenheit mit der Lokalkirche noch sehr stark, zeigt aber die Tendenz zur langsamen Abnahme. Der alte Gesellschaftstyp verändert sich mit der Urbanisierung und Industrialisierung. Die Zugehörigkeit zur Pfarre lockert sich, die Zahl der Dominicantes nimmt ab[28]. Der Sakramentenempfang, früher eine notwendige Begleitung bei allen wichtigen Lebenslagen, ist heute vielfach nur noch Manifestation des familiären Lebens und ohne Bezug zum vereinsgebundenen oder bürgerlichen Leben.

Verändert ist auch die Stellung zum Pfarrer. Er hat nicht mehr die gesellschaftliche Bedeutung von früher. Für viele ist er der Lokalchef und Vertreter der Kirche, der sorgt für das Kirchengebäude und die Spendung der Sakramente. Die Gläubigen sind seine Kunden, sie zahlen für den gewünschten Dienst, auf den sie dann Anspruch haben. Der Pfarrer erscheint als Beamter, nicht als Berater so wie einst, nicht einmal im Beichtstuhl.

Diese Rollenverminderung des Pfarrers wurde durch das II. Vatikanum irgendwie bestätigt, da es den Pfarrer mehr an die überpfarrliche Seelsorge binden wollte und die Initiative dem Bischof und den Bischofskonferenzen übertrug. Vielleicht ist das zeitbedingt. Aber mit der Minderung der Stellung des Pfarrers vermindert sich auch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Lokalkirche. Nur dort, wo der Pfarrer durch sein Priesteramt und nicht durch das Pfarramt eine höhere Stellung genießt, ist auch sein Ansehen höher. Gott sei Dank gibt es immer mehr Pfarrer, die ihr Ansehen nicht aus lokaler Position (wie Bürgermeister oder Parteisekretär) ableiten, sondern aus ihrer sittlichen Haltung, aus der Sicht und Kraft der Gesamtkirche beziehen. Es ist wohl ein Verdienst der Religionssoziologie, daß sie auf diese Veränderungen aufmerksam gemacht hat[29].

Den Grad der Verbundenheit mit der Pfarre offenbaren auch die Beweggründe zur Teilnahme am Sonntagsgottesdienst. Die Erhebungen in Pulawy und Oberschlesien zeigen, daß man nicht mehr von einem starken Engagement reden kann. Es geht nicht nur um religiöse und eucharistische Gemeinschaft. Viele Motive betonen immer noch die Stärkung der Lokalpfarre oder auch die Befriedigung religiöser Bedürfnisse. Es finden sich aber immer wieder Motive, die schon Frucht der liturgischen Bewegung sind und die zur Erneuerung führen werden. Doch wird es noch Jahre dauern, bis man von einer idealen Identifikation der Gläubigen mit der Kirche wird reden können[30].

Die Identifikation mit der Kirche auf lokaler Basis zeigt sich auch in den sozialen Aktionen und in der Arbeit der Caritas. Überall macht man die Erfahrung, daß eine starke Glaubensgemeinschaft durch den Bau einer Kirche entsteht. Ein Kirchenbau beeinflußt nicht nur die materiellen, sondern auch die sittlichen und seelsorglichen Belange einer Pfarre[31]. Nicht zu vergessen, daß Polens Gläubige ihre Geistlichen,

---

[28] Das besagt aber nicht, daß sie überhaupt nicht mehr zur Kirche gehen, viele gehen einfach anderswo in den Gottesdienst.

[29] Nach den Statistiken identifizieren sich die Gläubigen mit der Kirche auf pfarrlicher Basis von 24 % (Plock) über 41 % (Nowa Huta) bis zu 55 % (Oberschlesien). Interessant ist, daß in Plock 69,1 % und in Nowa Huta 49,1 % der Gläubigen die Pfarre sofort und ohne größeres Bedauern verlassen würden. Wie ist das zu erklären? Zugezogene aus anderen Gegenden fanden keine Kirche vor und scheuten die Kosten eines Neubaues. Jungverheiratete bezogen die neuen Siedlungen, sie werden erst durch ihre Kinder Kontakt bekommen mit der neuen Pfarre. Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 300.

[30] Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 304, *Rak* a. a. O. 268.

[31] In Pulawy, wo sich 44,6 % der Bewohner überhaupt nicht für die Pfarre engagieren, ist auch die „Caritas"-Aktion sehr schwach (7—13 %). Vgl. *Piwowarski* a. a. O. 300. Anderswo ist der Prozentsatz viel höher. Das haben wir in Nowa Huta gesehen und kann an vielen Orten der Diözese Katowice beobachtet werden.

die Kirche als Institution, die katholische Universität Lublin, die Priesterseminare sowie den Bau zahlreicher Kirchen durch ihre Opfer finanzieren. Diese Opferfreudigkeit ist anzuerkennen. Es fehlt nur oft das persönliche Engagement in Pfarren, wo die Gläubigen die Kirchen nicht selbst gebaut haben.
Bei den Katholiken mittleren und höheren Alters läßt das Engagement zu wünschen übrig. Freude bereiten hingegen viele Jugendliche, die sich in kleineren Gruppen (Oasen genannt) sammeln, deren es bereits Hunderte gibt. Sie vertiefen ihren Glauben durch Fortbildung und sind starke Hilfen in der Seelsorge.

2. *Identifikation mit der Kirche auf überpfarrlicher Basis*

Hier steht zuerst die Diözese im Blickpunkt, dann die Kirche Polens, zuletzt die Weltkirche.

a) Die Erhebungen zeigen, daß die Gläubigen der Industriegebiete eine starke Verbundenheit mit der Pfarre haben, nicht aber mit der Diözese und dem Diözesanbischof[32]. Das wird noch längere Zeit so bleiben, obwohl das II. Vatikanum die Bischöfe stark in den Mittelpunkt gerückt hat. Anders ist es in der Diözese Katowice. Die Arbeiter kennen ihren Bischof von den großen Männerwallfahrten nach Piekary, aus zahlreichen Pfarrvisitationen und Hirtenbriefen, durch manche Sportveranstaltungen, an denen der Bischof teilnimmt. In vielen anderen Diözesen Polens (besonders im ehemaligen russischen Teil) verhält sich die Sache ganz anders. Es dauerte oft Jahrzehnte, bis der Zar einen Bischof designierte, unterdessen wurden die Diözesen durch einen Priester verwaltet. Bereits nach dem letzten Krieg erschienene Schematismen gaben an, daß in manchen Pfarren die letzte Bischofsvisitation vor 30 Jahren stattgefunden hat. Das wirkt sich natürlich auf das Bewußtsein der Gläubigen aus.

b) Mehr als zur Diözese und zum Bischof ist die Zugehörigkeit zur polnischen Kirche sichtbar[33]. Dazu hat sicher die starke Persönlichkeit des Primas von Polen, Kardinal Wyszynski, beigetragen. Die regelmäßigen Bischofskonferenzen, Hirtenbriefe und Verlautbarungen haben die Einheit der polnischen Kirche gestärkt. Verschiedene Aktionen der Seelsorge, besonders zur Tausendjahrfeier der Christianisierung Polens und zuletzt die Wahl eines Polen zum Papst — erstmalig in der Kirchengeschichte — haben zusätzliche Impulse gebracht. Man kann ruhig sagen, daß die Identifikation der Katholiken Polens mit der polnischen Kirche und deren Führern im Ansteigen begriffen ist.

c) Auffallend ist, daß das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Weltkirche in den letzten zwei Jahrzehnten stark zugenommen hat[34]. Piwowarski führt das zurück auf die Zersetzung des sozialen Bandes, das Pfarre und Lokalgemeinde zusammenhielt. Je mehr die Arbeiter (wie in Oberschlesien) sich nach außen öffnen, umso mehr Katholiken wird es geben, die ihre Zugehörigkeit zur Weltkirche deklarieren werden, dank der Seelsorge, die in Industriegebieten jetzt viel besser organisiert ist als auf dem Lande. Die Ereignisse des Oktobers 1978 und der Papstbesuch 1979 haben sicher die Verbundenheit Polens mit der Weltkirche bezeugt und gestärkt.

Ergebnis: Die Arbeiter Polens zeigen eine starke Verbundenheit mit der Pfarre, ein signifikantes Merkmal des Volkskatholizismus. Diese Verbundenheit lockert

---

[32] 43 % der Befragten bejahten ihre Zugehörigkeit zur Pfarre, aber nur 4 % zum Bischof, der noch immer der große Unbekannte ist, wie ihn schon Alexis Carrel genannt hatte. Zit. bei *Guerra*, L'êvêque, Paris 1954, 11.

[33] Die diesbezüglichen Erhebungen haben einen Prozentsatz von 10 bis 19 % bewiesen, der in Oberschlesien noch höher ist.

[34] Vgl. die Zahlen in Pulawy: 4 % zeigen ihre Zugehörigkeit zu Bischof und Diözese, 26 % zur Gesamtkirche, 43 % zur Pfarre.

sich langsam zugunsten der Diözese und der Kirche Polens, jedoch schnell zugunsten der Identifikation mit der Weltkirche.

*

Hat die Religion in Polen eine Zukunft? Ja, sie ist bis jetzt nicht verschwunden (wie manche gehofft haben) und wird auch nicht verschwinden. Sieben Prozent Ungläubige oder Konfessionslose hat es wohl immer gegeben, sie haben sich erst jetzt deklariert. Schwieriger zu beantworten ist die Frage nach der Qualität dieser Religion. 1966 hat das Zentrum der Meinungsforschungen beim polnischen Radio und Fernsehen (genannt „OBOP") die Umfrage gemacht: Was wird mit der Religion in Polen im Jahre 2000 sein? Drei Viertel aller Befragten meinten: Das Niveau der Religiosität wird viel niedriger sein als jetzt, d. h. viele Leute werden keine Religion mehr haben. Die Hälfte der Befragten antwortete jedoch, daß sich die Religiosität vertiefen und viel intensiver sein werde.

Wir nehmen hier nicht Stellung zu diesen Aussagen. Wir sehen darin aber ein Zeugnis dafür, daß die Menschen heute in Polen sich der Veränderungen in der Religion bewußt sind. Auch scheinen damit unsere Ausführungen eine Bestätigung zu finden.

Die Religiosität der Polen verändert sich. Aber wie? Von der großen Gruppe der Traditionskatholiken wird ein Teil zu den Konfessionslosen hinüberwechseln. Bei den Gläubigen ist nur eine Teilidentifikation mit der Glaubenslehre festzustellen, so daß von einer Selektion der Dogmen gesprochen werden muß. Das sittliche Verhalten, besonders in der Ehe, wird oft als unchristlich zu bezeichnen sein. In der religiösen Praxis werden nicht alle kirchlichen Normen eingehalten, man kann auch nicht von einer hundertprozentigen Identifikation mit den Gemeinschaftsformen der Kirche reden. Andererseits sind wir auch Zeugen dafür, daß ein großer Prozentsatz der Traditionskatholiken die Gruppe der engagierten Gläubigen verstärkt. Piwowarski meint, daß diese Gruppe bereits 15 Prozent aller Katholiken beträgt. Und dieser Prozeß ist noch im Wachsen begriffen.

Ist das für die Seelsorger ein Grund zur Freude? Ja und nein! Nein, weil die Seelsorger immer unruhig werden müssen, wenn sie an das Wachsen des Reiches Gottes glauben, um ihre Arbeit noch mehr zu intensivieren. Ja, denn das Ganze gibt Hoffnung auf ein besseres und bewußteres Christentum gerade dort, wo die Seelsorge bisher am schwächsten war, eben in den Industriegebieten. Und wo es Hoffnung gibt, da ist auch Freude.

PAUL M. ZULEHNER

Der Austausch zwischen Kirche und Jugend

Anmerkungen eines Pastoraltheologen zur Brunmayr-Studie an österreichischen Jugendlichen

Kürzlich wurde in der BRD der 20jährige Bernd B. von einem Jugendschöffengericht zu sechs Monaten Freiheitsstrafe mit Bewährung verurteilt. Er hatte nicht nur den Kriegsdienst verweigert, sondern war auch nicht zum Zivildienst erschienen. Laut Zeitungsbericht versteht sich B. als Teil der sogenannten „Graswurzelbewegung". Ihre Anhänger bezeichnen sich als „gewaltfreie Anarchisten" und streben ein Leben ohne Zwang an. Zurück in die kleine überschaubare Lebenseinheit, heißt ihre Forderung, wo jeder mit dem anderen klarkommt und deswegen auch keine Gesetze braucht, die wieder alles reglementieren. Denn Gesetze, so z. B. in seiner Verteidigung, werden von den Mächtigen gemacht, um die Ohnmächtigen in Abhängigkeit zu bringen (6. 4. 1979).

1. Lebenskonzept

1) Zuflucht zur kleinen Lebenswelt

Wer meint, B. wäre nur ein seltener Sonderfall, der irrt. Vielmehr muß angenommen werden, daß bei B. lediglich in einer extremen und konsequenten Form zum Ausdruck kommt, was als Grundtendenz bei vielen Menschen unserer Gesellschaft zu beobachten ist. So läßt die Untersuchung Brunmayrs[1] keinen Zweifel daran, daß sowohl in deren jetzigen Lebensphase als auch später mit 35 die kleine Lebenswelt ihren Lebensschwerpunkt darstellt. Unter der „kleinen Lebenswelt" verstehen wir dabei den Lebensbereich, der mit Familie, Freunden und Partnerschaft zu tun hat. So stehen an der Spitze der jetzigen Lebenswerte „ein gutes Familienklima erleben" (80 % sehr wichtig), „einen Freund bzw. eine Freundin haben, der bzw. die überall mitmacht" (56 %) sowie „viele Freunde haben" (50 %).

Die Freunde haben als Entlastung von der Herkunftsfamilie und als Ablösungshilfe in der Jugendphase eine bevorzugte Bedeutung. Dies geht auch daraus hervor, daß gegenwärtig die Freizeit mehr mit Freunden (68 % mehrmals pro Woche) als mit der eigenen Familie (43 %) verbracht wird. Später (ca. mit 35) aber wird der Lebensbereich Familie wieder eindeutig dominierend: 79 % haben ihn an die erste Stelle gesetzt, während Beruf (5 %), Freunde (5 %) oder Hobbys (2 %) nur selten an der Spitze stehen. 83 % werden dann auch ihre Freizeit mehrmals pro Woche mit der Familie verbringen, mit Freunden hingegen nur noch 24 %. Der zentrale Stellenwert der Familie (mit durchschnittlich 2 Kindern) zeigt sich auch bei der Frage, auf welche materiellen Güter sie nicht verzichten würden, wenn sie für diese sehr angestrengt arbeiten müßten. Wiederum stehen Güter an der Spitze der Liste, die mit der Familie zu tun haben. So würden 68 % kaum auf Ersparnisse für Kinder verzichten, 67 % auf die Waschmaschine, 65 % auf das Auto, 55 % auf das eigene Haus mit Garten.

2) Abwendung von der großen Lebenswelt

Diese Zuflucht zur kleinen Lebenswelt hat einerseits den Charakter einer Abwendung, einer „Flucht", andererseits aber auch einer Zuwendung, einer „Zuflucht". Die Abwendung erfolgt von der „großen Lebenswelt". Wie namhafte Sozialwissenschafter sagen, erwecke die Welt der großen Institutionen, der Systeme, der Bürokratien und Apparate bei den Menschen das Gefühl der Anonymität, der Ohnmacht und darin der Entfrem-

[1] *E. Brunmayr*, Lebenskonzepte und Wertvorstellungen österreichischer Jugendlicher, Linz 1978, hekt.

dung. In der Rede des eingangs zit. Zivildienstpflichtigen B.: „Die Gesetze werden von den Mächtigen gemacht, um die Ohnmächtigen in Abhängigkeit zu bringen." Tatsächlich sind die öffentlichen Lebensbereiche unserer Gesellschaft nicht am Menschen mit einem unaustauschbaren Namen interessiert, sondern an hochspezialisierten Funktionen wie Wähler, Arbeitskraft, Student etc. Zudem werden dem einzelnen auch kaum noch die Zusammenhänge klar, in die er seinen Funktionsanteil einordnen kann. Die Antwort auf eine solche Lebensweise in der großen Lebenswelt ist begreiflicherweise die Abwendung. Nur 21 % der Jugendlichen gehen gern zur Schule; nur 24 % interessiert die Politik, nur 16 % möchten damit selbst etwas zu tun haben und bescheidene 5 % möchten selbst gern politisch arbeiten.

3) Small is beautiful[2]

Die Abwendung von der großen Lebenswelt führt zugleich zu einer Zuwendung zur kleinen Lebenswelt. Hier erhoffen sich die Jugendlichen, in überschaubaren Beziehungen zu leben, in ihnen einen Namen zu haben und nicht nur eine Funktion; sie möchten hier auch nicht ohnmächtig leben, sondern ein Stück „Macht" erleben, indem sie wenigstens diese liliputanische Welt nach ihrem „Bild und Gleichnis" schaffen können. So aber hoffen sie, nicht entfremdet, sondern im Einklang mit sich selbst zu leben[3].
Diese kleine Lebenswelt ist vor allem der Ort der Beziehung zwischen Mann und Frau. Dabei ist interessant zu sehen, daß die gegenwärtigen Freunde bzw. die jetzige Freundin schon weithin nach den Kriterien des künftigen Traumpartners gewählt werden. Demnach soll schon jetzt der Freund bzw. die Freundin (die erste Zahl bezieht sich auf den Freund, die Zahl nach dem Pfeil auf den späteren Ehepartner) zärtlich (72 % → 76 %), absolut treu (63 % → 70 %), kinderliebend (51 % → 60 %) sein; auch soll der Freund bzw. die Freundin festen Halt geben, indem er bzw. sie eine starke Persönlichkeit ist (42 % → 46 %).

2. Lebensorientierung an der Kirche

Ein wichtiger Zug an der Zuflucht der Jugendlichen zur kleinen Lebenswelt ist der Anspruch (etwa in der Sprache des Jugendlichen B.), daß man in ihr keine Gesetze braucht, die wieder alles reglementieren, weil jeder mit dem anderen klarkommt. M. a. W.: Die Jugendlichen beanspruchen in ihrer kleinen Lebenswelt selbst die Regie für ihr Leben und lehnen daher „Einsprüche" ab. Zwar entwickeln sie dort eigene Grundsätze und möchten diesen auch treu bleiben (42 % nennen diese sehr wichtig). Diese Grundsätze werden aber von den ererbten gesellschaftlichen (wie z. B. die „Institution Ehe"[4]) oder auch kirchlichen Lebensregeln deutlich abgehoben, wenngleich nicht übersehen werden kann, daß sich die ererbten Lebensregeln und die selbst entworfenen Grundsätze kaum voneinander unterscheiden: Man denke an die erhofften Merkmale des Traumpartners (zärtlich, absolut treu, kinderliebend) und vergleiche damit das kirchlich überlieferte Ehemodell! Dennoch halten nur 14 % den Satz „So wie die Kirche heute ausschaut, bedeutet sie mir keinerlei Hilfe für mein Leben" für sehr falsch, weitere 33 % für eher falsch, 49 % hingegen für eher richtig (davon allerdings nur 20 % für sehr richtig).
Wir gehen nicht der Frage nach, warum der lebensförderliche Austausch zwischen den Kirchen und vielen Jugendlichen derart gestört ist. Vielmehr untersuchen wir hier, wie sich bei jenen Jugendlichen, die mit ihrer Kirche in einem regen Austausch leben, dieser

---

[2] *E. F. Schuhmacher*, Small is beautiful: A study of economics as if people mattered, London 1973.

[3] *P. L. Berger / H. Kellner*, Die Ehe und die Konstruktion von Wirklichkeit, in: Die Soziale Welt 16 (1965) 220–235.

[4] *E. Noelle-Neumann*, Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976–1977, Bd. VII, Wien 1977, 145.

Austausch auf deren Leben auswirkt. Dabei steht uns als Anhaltspunkt für den Austausch die Kirchgangshäufigkeit zur Verfügung: Wir vergleichen somit Kirchgänger (= Kg) („fast jeden Sonntag") mit den Nichtkirchgängern (= Nkg). Der Kirchgang ist zwar nicht der einzige Indikator für den Austausch eines Menschen mit seiner Kirche, doch wie neuere Untersuchungen[5] zeigen, ist die Aussagekraft des Kirchenbesuchs über das Grundverhältnis eines Menschen zu seiner Kirche und deren Lebenspraxis sehr stark und eher im Wachsen als im Abnehmen begriffen.

1) Geborgenheit — Beweglichkeit

Dem Jugendlichen, der regelmäßig die Kirche besucht, bedeuten Familie, ein absolut treuer Partner, ein Haus mit Garten, Kinder, Ersparnisse für diese, die Waschmaschine mehr als dem, der nicht zur Kirche geht. Er verbringt auch schon mehr Freizeit mit seiner Familie und wird dies auch später mit 35 tun. Offenbar ist der kirchengebundene Jugendliche ein Mensch mit einem starken Wunsch nach Geborgenheit und Beheimatung, die er sowohl in der festen Welt Gottes wie innerweltlich in einer stabilen Ehe und Familie sucht.

Demgegenüber sind bei den Jugendlichen, die nie zur Kirche gehen, jene Lebensaspekte stärker ausgeprägt als bei den Kirchgängern, die insgesamt mit Beweglichkeit und Freiheit zu tun haben: am Abend oft von zu Hause weggehen, ausgehen können, (dazu) Freunde, aber auch Geld haben, Geld für Urlaubsreisen besitzen, viel Freizeit und ein eigenes Zimmer haben, in dem man machen kann, was man will (Abb. 1).

Abb. 1: Freizeit jetzt und später mit 35

	Kg		Nkg	
	jetzt	mit 35	jetzt	mit 35
mit der Familie	53*)	89	29	79
mit Freunden zusammen	63	21	78	30
Sport betreiben	37	27	34	30
Radio, Fernsehen	79	70	76	67
ausgehen	23	20	52	34

*) „mehrmals pro Woche"

2) Solidarität — Individualismus

Jugendliche Kg haben einen verstärkt ausgeprägten Sinn für Solidarität. Nkg neigen erheblich stärker zu einem habenorientierten Individualismus. Diese Grundhaltungen durchziehen viele Lebensbereiche. Kg sind eher bereit, (einer größeren Zahl von) Kindern Lebensraum zu schaffen (die durchschnittliche Kinderzahl liegt bei 2,60; bei den Nkg hingegen bei 1,87). Bei der Wahl „Kinder haben" oder „unbeschwert leben" entscheiden sich 76 % der Kg für Kinder haben, 23 % für unbeschwert leben; unter den Nkg lauten die entsprechenden Werte 54 zu 44. Mit einem Körperbehinderten würden 27 % der Kg, aber nur 13 % der Nkg einen Sonntag verbringen und dazu auf das Beisammensein mit Freunden verzichten. Kg würden bei einer Bedrohung der österreichischen Demokratie durch eine Diktatur auch eher aktiv für deren Verteidigung kämpfen (49 % gegenüber 38 % bei den Nkg), statt das Beste für sich daraus zu machen (25 % gegenüber 33 %). Insbesondere für Entwicklungshilfe sind Kg wesentlich offener als Nkg; konkret heißt dies: statt 100 Schilling im Kaffeehaus auszugeben, würden 46 % der Kg, aber nur 18 % der Nkg dieses Geld für Entwicklungshilfe spenden.

3) Sein — Haben

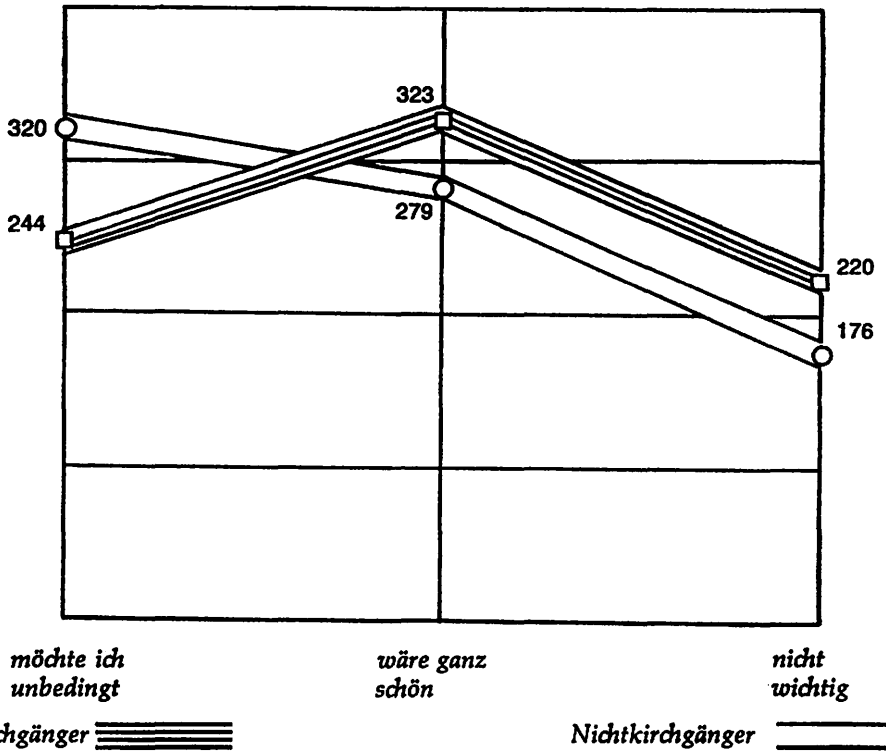
„Wider Erwarten hoch sind die Unterschiede in den Besitzvorstellungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Jugendlichen", so Brunmayr im Bericht seiner Ergebnisse[6].

[5] *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. — *P. M. Zulehner*, Kirche und Priester, Wien 1974.

[6] *Brunmayr*, Lebenskonzepte, 49.

Mich überrascht dieser Unterschied nicht. Vielmehr mußte er im Prinzip zu erwarten sein. Die Lebensregeln Jesu betreffen ja nicht zuletzt auch den Umgang des Menschen mit Besitz. Wie unsere Zusammenstellung von Forschungsergebnissen (Abb. 2) erkennen läßt, liegt der Schwerpunkt in den Besitzwünschen nicht kirchlich gebundener Jugendlicher auf dem „möchte ich unbedingt haben", wobei hier noch einmal das „für mich" im Vordergrund steht (Farbfernseher, Stereogerät, genug Geld zum Ausgehen).

Abb. 2: Besitzwünsche und Kirchgang bei Jugendlichen (nach: E. Brunmayr, Lebenskonzepte, Linz 1978, 51)



Die Summe der Prozentzahlen setzt sich zusammen aus folgenden Ergebnissen:

	möchte ich unbedingt		wäre ganz schön		nicht wichtig	
	Kg	Nkg	Kg	Nkg	Kg	Nkg
eigenes Haus mit Garten	54	38	39	47	5	13
Eigentumswohnung	23	30	35	40	39	27
Auto	65	74	29	18	5	7
Farbfernseher	26	41	46	36	26	22
Stereoanlage	31	55	48	33	19	11
Wochenendhäuschen	7	16	36	42	55	39
eigene Sportgeräte	20	26	38	29	41	42
genügend Geld z. Ausgehen	18	40	52	44	30	15
Summe der Prozente	244	320	323	289	220	176

Auch die Kg möchten einiges unbedingt haben; insbesondere das eigene Haus mit Garten gehört dazu. Dieses aber ist gleichsam die ökonomische Basis des Wunsches nach Geborgenheit in der Familie und des Lebensraumes für Kinder. Im übrigen liegt der Schwerpunkt bei den Besitzwünschen von Kg zwar auch nicht bei „nicht wichtig", wohl aber auf dem Wert „wäre ganz schön". Der Austausch mit dem Lebenszusammenhang Kirche scheint somit zu einer Art Distanzierungsfähigkeit vom Besitz zu führen. Der Habenmodus erweist sich als gedämpft.

4) Sinn – Spaß

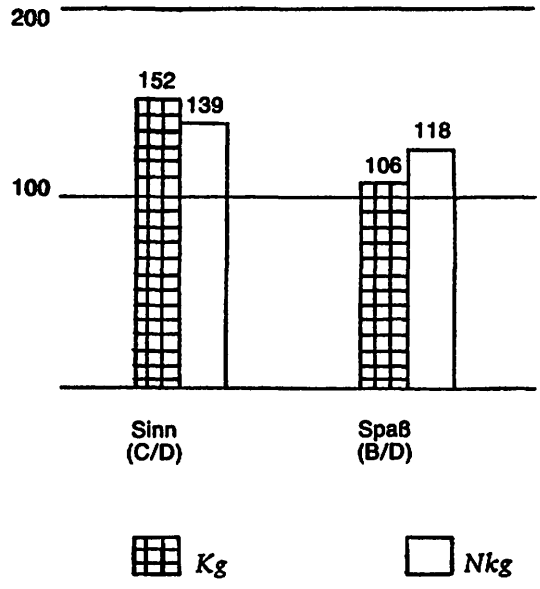
Bemerkenswert ist schließlich die Balance zwischen den beiden Lebensauffassungen Sinn und Spaß. In der Umfrage wurden dazu mehrere Fragen gestellt, die ein unterschiedliches Verhältnis zwischen diesen beiden Erfahrungsweisen enthalten. Hier neigen Kg eher zum Sinn, Nkg hingegen mehr zum Spaß (Abb. 3).

Abb. 3: Sinn und Spaß bei Kg und Nkg

	eher richtig (1 + 2)		eher falsch (3 + 4)	
	Kg	Nkg	Kg	Nkg
A Das Leben ist sinnlos und man könnte daran verzweifeln	6	11	92	87
B Ich sehe zwar nicht viel Sinn, aber es macht Spaß, zu leben	25	43	73	55
C Ich finde das Leben sinnvoll, aber mühsam	71	64	27	34
D Das Leben ist sinnvoll und macht Spaß	81	75	16	24

Dieses Ergebnis läßt sich noch ein wenig überschaubarer machen, indem man jene Ergebnisse zusammenrechnet, die sich auf Sinn (die Zeilen C und D) bzw. auf Spaß (die Zeilen B und D) beziehen. Auf diese Weise gelangt man zu folgendem Schaubild (Abb. 4):

Abb. 4: Sinn und Spaß bei Kg und Nkg (Summenergebnisse)



Die Interpretation dieser Ergebnisse fällt gewiß nicht leicht. Man ist nur auf Vermutungen angewiesen. Sollte es der Fall sein, daß die Tendenz der kirchengebundenen Jugendlichen zu (diesseitiger wie jenseitiger) Beheimatung und Solidarität Sinnerfahrung begünstigt, auch wenn dies auf dem Weg der nicht immer mühelosen Lebensinvestition geschieht? Sollte demgegenüber ein Verlangen nach Beweglichkeit, das sich mit Individualismus und Habenmodus verbündet, Sinnerfahrung vermindern? Ähnliche Zusammenhänge konnten im übrigen schon in der österreichischen Katholikenumfrage von 1970 aufgedeckt werden[7].

3. Pastoraltheologische Überlegungen

Es wäre natürlich vermessen, auf dem Hintergrund einer einzigen empirischen Studie, aus der noch einmal einzelne Ergebnisse herausgegriffen worden sind, eine abgerundete Beschreibung dessen zu bieten, was man immer häufiger als „Jugendpastoral" benennt und womit das kirchliche Handeln mit und für junge Menschen gemeint ist. Immerhin lassen sich aber einige wichtige Bausteine für eine zielsichere und situationsgerechte Jugendpastoral nennen. Diese sollen hier (wegen der angeborenen Grenzen eines Zeitschriftenartikels) in der Form von Thesen und Fragen vorgelegt werden.

1) Aufbau der kleinen Lebenswelt

Die Zuwendung der jungen Menschen zur kleinen Lebenswelt, ihre Zuflucht dorthin, ist höchst ambivalent, vieldeutig. Sie trägt offensichtlich Züge einer Flucht an sich, muß zugleich aber auch positiv gewürdigt werden, und gilt insofern als lebenswichtige Zuflucht. Wenn Kirche Anwalt des Lebens ist, dann wird sie diese Zuwendung zur kleinen Lebenswelt kritisch und ermutigend begleiten. Ihre Aufgabe wird es insbesondere sein, die für den Aufbau der kleinen Lebenswelt so entscheidende Kommunikationsfähigkeit zu begünstigen. Die bewährten Ansätze in der Ehevorbereitung sind hier auszubauen: Schon in die Familienpastoral, aber auch in die kirchliche Jugendarbeit muß mehr als bisher das Thema der Liebesfähigkeit eingebracht werden[8]. Die auf dem Konzil und in späteren kirchlichen Dokumenten mutig angegangene positive Bewertung von Eros und Sexualität kann durchaus noch weiter entfaltet werden, ohne daß sich die Kirche billig an weltliche Lebensweisen anpassen müßte[9]. Gibt es doch kein Gebiet, auf dem sich zurzeit junge Menschen (und wohl auch Erwachsene) einem Einspruch der Kirche mehr entziehen als im Bereich von Sexualität[10].

2) Kirche und Freiheit

Ähnliches ist vom Klima der Freiheit in der Kirche zu sagen. Dieser Wert wird von den Jugendlichen nur schwer mit der Kirche in Verbindung gebracht. Freiheitshungrige Jugendliche finden daher keinen Weg in die Kirche, während sich die Heimatsuchenden eher zu Hause fühlen. Hier geschieht im übrigen ein religionssoziologisch höchst interessanter Vorgang: Es wird „religiöse Dynamik" von der Kirche abgespalten. Wie die neueste sozialpsychologische Studie von G. Schmidtchen zeigt, ist das Phänomen des „Heiligen" in der Auffassung der Menschen zweidimensional. Da ist einerseits die Dimension der Heimat, andererseits aber jene der Freiheit und der Beweglichkeit. Mit anderen Worten, nicht nur Beheimatung, sondern auch Beweglichkeit werden von den Menschen der religiösen Erfahrung zugeordnet[11]. Die Kirche scheint gegenwärtig aber nur imstande zu sein, eine der beiden „religiösen Dimensionen" zur Sprache zu bringen und erfahrbar zu machen, nämlich die der Beheimatung. Der „religiöse" Hunger nach Beweglichkeit und Freiheit hingegen wird von den Menschen (zu Recht oder zu Unrecht,

---

[7] Kirche und Priester, 126.
[8] *P. M. Zulehner* u. a., Ehe bauen, Limburg 1978.
[9] *C. Gaspari / H. Millendorfer,* Konturen einer Wende, Graz 1978.
[10] *G. Schmidtchen,* Zwischen Kirche und Gesellschaft, 57 ff.
[11] *G. Schmidtchen,* Was den Deutschen „heilig" ist, München 1979.

das interessiert hier zunächst weniger) nicht mit der Kirche in Verbindung gebracht. G. Schmidtchen vermutet in diesem Zusammenhang zu Recht, daß diese nicht kirchlich angesiedelte Dimension des Heiligen sich in anderen gesellschaftlichen Räumen, z. B. in fortschrittlichen politischen Parteien, gesammelt hat[12]. Als Kirche werden wir uns da ernsthaft die Frage stellen müssen, ob wir, gemessen am AT und NT, nicht eine entscheidende Dimension christlichen Glaubens verkümmern ließen, wenn sie die Menschen in unserem Lebensraum Kirche nicht mehr entdecken, nämlich die befreiende, entsichernde Dimension des Handelns Gottes am Menschen, an Abraham, an seinem Volk Israel, an seiner Kirche.

3) Kirche und Frau

Weiters ist zu fragen, warum kirchengebundene Jugendliche mit einer Reihe von „modernen Lebenswerten" weniger anzufangen wissen als kirchlich nicht gebundene. Dabei huldigen wir wiederum nicht einer Politik der billigen Anpassung des christlichen Erbes an den inzwischen längst als ambivalent erkannten Fortschritt. Doch muß die Frage wenigstens gestellt werden, wie sich die berufstätige junge Frau, die vielleicht auch nicht verheiratet ist, in der Kirche fühlt, wenn im Raum der Kirche ein anders akzentuiertes Leitbild von der Frau als selbstverständlich transportiert wird. 69 % der Kg sagen, die eigentliche Bestimmung der Frau sei in der Familie und bei den Kindern. Dagegen vertreten (nur) 53 % der Nkg diese Auffassung. Der vielfach schon erkannte Auszug der (zumal berufstätigen) Frau aus dem kirchlichen Lebensraum[13] gilt vornehmlich auch für die jungen Frauen und beginnt offensichtlich schon in deren Jugendalter.

4) Kirche und Politik

Sosehr die Kirche den Menschen bei ihrer Zuwendung zur kleinen Lebenswelt helfend und ratend zur Seite stehen soll: sie wird sich in Zukunft mehr als bisher auch für das gesellschaftspolitische Handeln der jungen Menschen einsetzen müssen. Dazu kann sie wiederum durch Untersuchungsergebnisse ermutigt werden: Wenn Jugendliche überhaupt politisch engagiert sind, dann sind es auch kirchlich gebundene Jugendliche. Hier kommt es zunächst darauf an, daß junge Menschen die Zuflucht in die kleine Lebenswelt nicht zur „Flucht" werden lassen und so etwas wie einen familialen Individualismus leben. Dadurch würde die Kirche eine Illusion unterstützen: nämlich die lebensbedrohliche Täuschung, daß die Luken der kleinen Lebenswelt wirksam abgedichtet werden könnten. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall: die Menschen müssen ständig aus dieser kleinen Lebenswelt heraus wie auch unablässig aus der Welt der Systeme und der öffentlichen Meinung Einflüsse in die kleine Lebenswelt eingehen. Dagegen hilft nur ein fachkundiges (und wiederum nicht sozialromantisches) politisches Engagement der Jugendlichen. Zudem ist deutlicher als bisher zu sehen, daß gesellschaftspolitischer Einsatz in der Demokratie auch parteipolitischer Einsatz sein muß. Auch dazu sind die jungen Menschen zu ermutigen. Daß hier die Jugendpastoral nicht hinter die Aussagen Pauls VI. in Octogesimo adveniens (1971) zum Pluralismus im parteipolitischen Einsatz von Christen zurückkehren darf, ist wichtig zu sehen.

5) Kirche und Sinn

Unbeschadet all dieser wichtigen Aufgaben im Bereich der Lebenspraxis wird die Hauptaufgabe der Kirche darin bestehen, den jungen Menschen die Welt Gottes zu erschließen. Wie die Analysen erkennen lassen, sind spezifisch religiöse und theologische

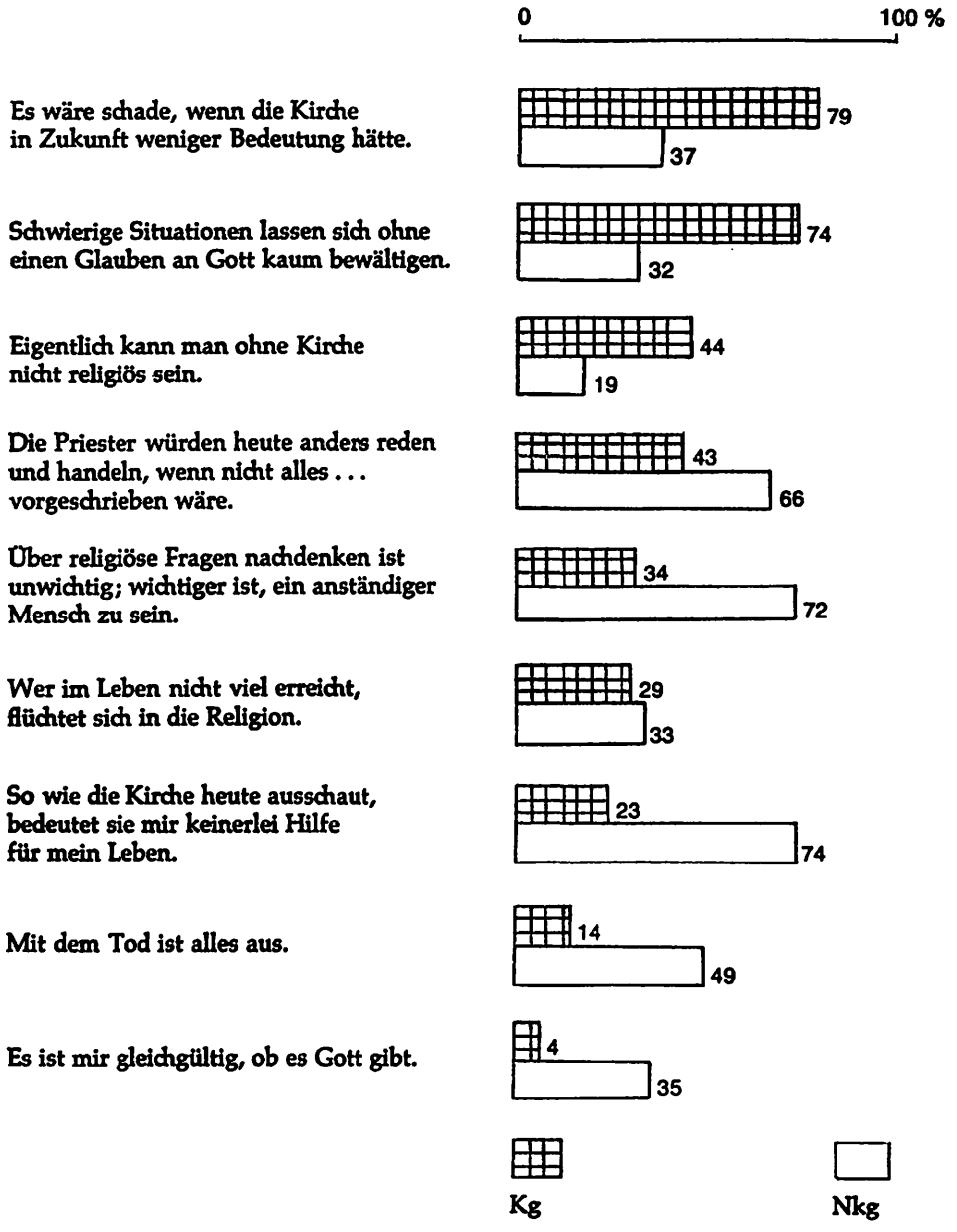
---

[12] *G. Schmidtchen*, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: Kirche — Politik — Parteien, hg. v. A. Rauscher, Köln 1974, 57—104.

[13] *K. Forster*, Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral. Zu Veränderung im Rollenverständnis und in den religiösen Einstellungen der Frauen, in: HerKorr 31 (1977) 516—523.

Fragen jener Bereich, in dem sich kirchliche und nichtkirchliche Jugendliche am deutlichsten unterscheiden (Abb. 5).

Abb. 5: Unterschiede zwischen kirchlich gebundenen und wenig gebundenen Jugendlichen in theologischen Fragen



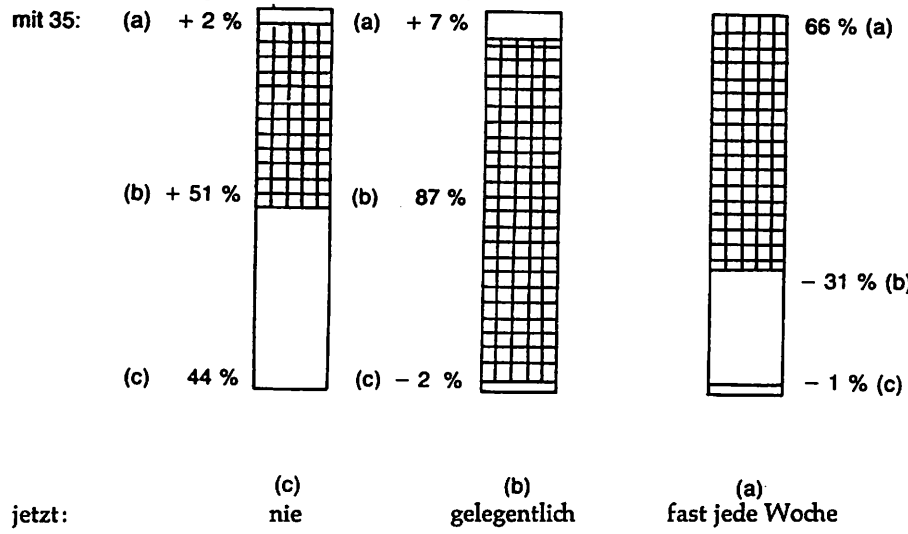
Das Aufbrechen der engen, auf sich selbst bezogenen, von Vereinsamung und Sinnlosigkeit bedrohten Lebenswelt auf die Mitmenschen (Solidarität, Geben) und (ein Stück

weit schon darin erfahrbar) auf Gott hin gehört zu den entscheidenden Tätigkeiten kirchlicher Arbeit mit und für junge Menschen. Im übrigen soll auf diese subtile Weise wiederum keineswegs der Mitmensch und Gott für den Menschen und seinen Sinnhunger funktionalisiert werden. Wer an Gott (im Sinn einer Habenreligion[14]) nur glaubt, weil er ihn für seinen Lebenssinn „braucht", wer auch den Mitmenschen für seine „Selbstverwirklichung" in einer tiefgreifenden Weise verzweckt, wird vermutlich den Sinn, nach dem er sucht, gar nicht finden. Vielmehr ist es typisch für das „zweckfreie" und sinnstiftende Handeln der Kirche, daß sie für den Menschen Wirklichkeit, die eben ist, also Wahrheit über das Leben, zur Sprache bringt und feiert und darin Leben und Sinn erschließt. Typisch für die christliche Kirche ist dabei, daß sie das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu als „Vor-Schrift" für unser eigenes Lebensskript erzählend und feiernd in Erinnerung bringt.

6) Pastoral offene Situation

Solche kirchliche Aufgabe kann aber nur dann wahrgenommen werden, wenn die Jugendlichen mit ihrer eigenen Kirche in einen intensiven Austausch gelangen. Dem steht entgegen, daß dieser Austausch bei einer erheblichen Zahl zurzeit empfindlich gestört ist. Wird dies so bleiben? Gibt es nicht Anzeichen eines neuen, verbesserten Verhältnisses zwischen einer großen Zahl von Jugendlichen und ihren Kirchen? Die Brunmayr-Studie enthält Anhaltspunkte für eine solche Entwicklung. Die Jugendlichen waren gebeten worden, ihre derzeitige Kirchgangspraxis sowie ihre vermutete Praxis mit 35 anzugeben. Das Ergebnis ist natürlich wiederum schwer zu interpretieren (Abb. 6).

Abb. 6: Veränderung im Kirchenbesuch von jetzt auf später (mit ca. 35)

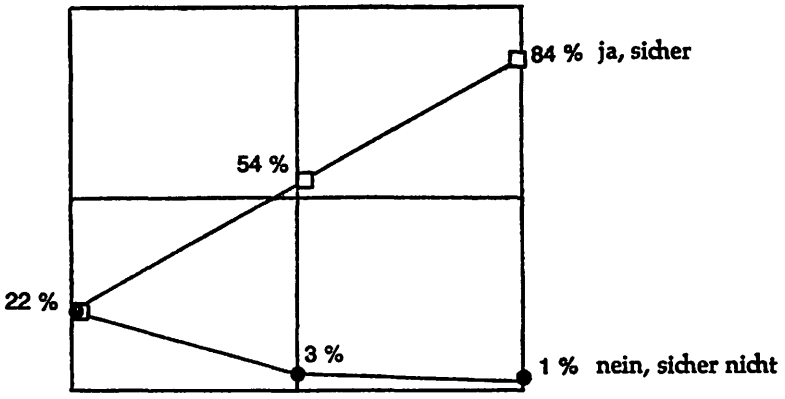


Jugendliche, die jetzt (noch) fast jeden Sonntag zur Kirche gehen, werden später nur noch zu zwei Dritteln dabeibleiben. Ein Drittel wird dann nur noch gelegentlich Kg sein. Die zurzeit gelegentlichen Kg werden nahezu alle dabeibleiben (87 %). Ermutigend ist freilich, zu sehen, daß jene, die heute nie zur Kirche kommen, also in keinem lebensförderlichen Austausch mit ihrer eigenen Kirche stehen, dies später nur zu 31 % beibehalten werden. Die meisten werden dann wenigstens gelegentlich gehen. Vermutlich spielen hier der Aufbau einer eigenen Familie und die Sorge um Kinder

[14] R. *Funk*, Frömmigkeit zwischen Haben und Sein, Zürich 1977.

eine wichtige Rolle, wie sich aus der Absicht ergibt, später Kinder religiös zu erziehen (Abb. 7).

Abb. 7: Werde meine Kinder später (mit 35) religiös erziehen:



Wir ziehen aus diesen beiden Ergebnissen den Schluß, daß Jugendliche (wie die Mehrzahl heutiger Bürger) zunächst zu einem auswählenden Austausch mit ihrer Kirche tendieren, der sich im Raum der kleinen Lebenswelt und hier wiederum um die entscheidenden Strecken der familiären Lebensgeschichte ansiedeln wird. Auf jeden Fall läßt sich aber behaupten, daß insbesondere jene Jugendlichen, die derzeit keinen Austausch mit ihrer Kirche pflegen, diese Situation nicht als definitiv ansehen und für eine Annäherung an den Lebenszusammenhang Kirche offen sind[15]. Ob es zu einem solchen Austausch aber tatsächlich kommt, wird nicht zuletzt davon abhängen, wie wir als Kirche jungen Menschen begegnen.

---

[15] Katholiken und Pfarrgemeinde, IKSE-90, Essen 1976.

PETER BOLECH / HANS HUBER

Vom „Spiel der Masken" zur Kommunikation unter Menschen

Begegnung zwischen Kranken und Helfern im Spital

1. Der Mangel an Kommunikation

Wer immer mit Menschen zu tun hat, weiß, daß die Vereinsamung eines der Leiden unserer Zeit ist[1]. Isolierung wird schon durch Technik und Lebensweise bewirkt[2]: Wir fahren in unseren Autos wie in Käfigen durch das Land. In unseren Häusern verstummt das Gespräch, sobald das Fernsehgerät eingeschaltet ist.

Viele von uns haben die Kunst von Gespräch und Begegnung verlernt und leiden nun unter einem Mangel an zwischenmenschlicher Kommunikation. Nicht umsonst beschäftigt dieses Problem Schriftsteller und Philosophen unseres Jahrhunderts von Kafka bis Bergmann und von Buber bis Sartre. Nicht umsonst steht der Ruf nach einer Wiederbelebung des Dialogs im Vordergrund: Ob wir nun an das letzte Konzil oder an das Leben in der weltlichen Gemeinschaft denken.

2. Die besonderen Verhältnisse im Krankenhaus

Im Krankenhaus (besonders in den Abteilungen für Schwerkranke) treffen religiös-seelsorgerische und weltlich-soziale Aspekte zusammen: Hier warten Kranke, oft todkranke Menschen, auf die liebevolle Begegnung mit anderen, mit den helfenden Menschen, die den Leidenden in ihren seelischen und leiblichen Nöten beistehen, ihre Schmerzen lindern und ihre Vereinsamung und Angst, die bis zur Todesangst geht, beseitigen sollen. Hier im Krankenhaus bekommen Dialog und zwischenmenschliche Kommunikation ganz besonderes Gewicht[3].

Wenn wir uns mit diesem Thema näher befassen wollen, können wir von mehreren Seiten herangehen: Wir können uns zunächst mit der Natur der zu vermittelnden Botschaft befassen, sodann mit der Grundhaltung der vermittelnden Personen und schließlich mit der Situation der Angesprochenen, d. h. der Patienten im Krankenhaus.

a) Die Botschaft

Die Botschaft, die man einem vereinsamten und verzweifelten Menschen bringen muß, sollte zweifellos eine tröstliche Wahrheit sein[4]. Wie kann man aber etwas Wahres und zugleich etwas Tröstliches sagen, wenn man weiß, daß sich ein Mensch in schwerer Bedrängnis befindet, daß es vielleicht mit ihm zu Ende geht, daß er vor dem Tode steht?

In diesem Zusammenhang wird schon lange darüber diskutiert, ob man überhaupt einem Schwerkranken die Wahrheit über seinen Zustand sagen solle und, wenn ja, wer dann diese Wahrheit aussprechen solle und wie dies zu geschehen habe. Die Meinungen gehen hier sehr auseinander: Es gibt Leute, die empfehlen, dem Patienten mit brutaler Offenheit die Wahrheit zu sagen und es ihm dann selbst zu überlassen, mit seiner Situation fertig zu werden; andere empfehlen, den Kranken bis zuletzt mit einer barmherzigen Lüge zu täuschen und ihn selbst dann, wenn er vor dem Sterben steht, immer noch an seine Gesundung glauben zu lassen[5].

Ich glaube, beide extreme Standpunkte gehen am Wesentlichen vorbei. Beide ent-

---

[1] *Bolech P.*, Altenpastoral in Gegenwart und Zukunft, St. Gabriel - Wien 1974, 17 ff.
[2] *Räther B.*, Krankenhaus und Politik, Kohlhammer, Berlin 1973, 57 ff.
[3] *Bowers M.*, Wie können wir Sterbenden beistehen? Kaiser, München 1974, 159 ff. *Sporken P.*, Umgang mit Sterbenden, Patmos, Düsseldorf 1976.
[4] *Bolech P. / Huber H.*, Sterbehilfe heute, in ThPQ 126 (1978), 42 ff.
[5] *Ansohn E.*, Die Wahrheit am Krankenbett, Furche, Hamburg 1975, 24 ff.

sprechen Fehlhaltungen, die entstehen, wenn die Heilkunst in oberflächlicher Wissenschaftlichkeit steckenbleibt, so daß ihr der Zugang zum vollen Wesen des Menschen, zu seinem Leben und Sterben, versperrt bleibt. Nur wer die Gesamtwirklichkeit des Menschlichen erfaßt, wer an den Sinn des Lebens, des Leidens und auch des Todes glaubt, nur wer davon überzeugt ist, daß die menschliche Existenz mit dem physischen Tod nicht endet, sondern in eine geheimnisvolle Dimension der Unsterblichkeit führt, kann dem Sterbenden tröstliche Botschaft überbringen. Wir werden im folgenden dies noch klarer aufzeigen können[6].
Nebenbei bemerkt: Ich schreibe es jener einseitigen, nicht die ganze menschliche Wirklichkeit umfassenden Anschauung auch zu, daß es manchmal zu gefährlichen Verirrungen kommt, wo dann die Tötung von „hoffnungslos Erkrankten" vorgeschlagen wird: Wer das Leben des Menschen nur als mechanischen Ablauf physischen Geschehens sieht, ist natürlich allzu leicht bereit, den „menschlichen Apparat", sobald er nicht mehr „funktioniert", als sinnlos abzuschalten[7].

b) Die Grundhaltung der Vermittler

Es ist leicht einzusehen, daß es auf die Grundhaltung derer, die dem Kranken eine tröstliche Botschaft übermitteln sollen, sehr ankommt. Nur wer selbst eine positive Einstellung zum Menschen hat, wer mit der Herausforderung des Lebens ebenso wie mit der Herausforderung des Todes fertig wird, kann dem Schwerkranken, der sich ja in der unmittelbaren existentiellen Not der Todesangst befindet, seelisch helfen[8].
Wer aber selbst mit dem Gedanken an seinen eigenen Tod nicht fertig wird, hat es da schwer. In dem Buch „Interviews mit Sterbenden" der Schweizer Ärztin Elisabeth Kübler-Ross[9] heißt es dazu: „Um die richtige Form der Begegnung zu finden, sind zwei Voraussetzungen nötig: Vor allem die Fähigkeit des Arztes, dem eigenen Tod ins Auge zu sehen. Falls das für ihn schwierig ist und er den Tod für ein furchtbares Ereignis und für ein Tabu hält, kann er nicht ruhig und hilfreich mit seinen Patienten darüber reden." Wenn wir nicht selbst dem Tod gelassen gegenüberstehen, wie können wir dann unseren Patienten helfen?

c) Die Situation des Patienten, das „Spiel der Masken"

Neben der Haltung des Helfers muß auch die besondere Situation des Patienten, der Hilfe empfangen soll, bedacht werden. Vor dem Arzt, der Schwester, dem Seelsorger liegt vielleicht „ein zu Tode erschrockener Mensch", der sich aus Angst vor einer erahnten, aber noch nicht verarbeiteten Wahrheit zurückzieht: Er flüchtet in die Abkapselung oder in eine kämpferische Abwehrhaltung, in Wehleidigkeit oder in Trotz, in dumpfe Verzweiflung oder in zur Schau getragene Euphorie[10]. Der Kranke nimmt gleichsam eine Maske vors Gesicht und läßt den anderen nicht an sich herankommen. Wenn nun auch der Helfer — aus Angst, Unsicherheit oder Verlegenheit — ähnlich reagiert und sich hinter eine Maske flüchtet, beginnt das, was ich ein „Spiel der Masken" nennen möchte. Jede wahre Kommunikation wird dadurch zunichte gemacht[11].

3. Die Masken der Krankenhelfer

Die Maske ist ein Theaterrequisit prähistorischen Ursprungs. Sie dient dem Schauspieler dazu, eine andere als seine eigene Person darzustellen, eine Rolle zu spielen, die nicht die Rolle seines Lebens ist, und einen Dialog zu führen, der nicht seiner eigenen,

[6] *Bowers M.*, ebd. 103 ff.
[7] *Sporken P.*, Darf die Medizin, was sie kann? Patmos, Düsseldorf 1971, 203. Vgl.: Menschenwürdiges Sterben, Sterbensbeistand und Euthanasie, in Texte der Pastoralkommission Öst., St. Gabriel 1977, 13.
[8] *Bolech P. / Huber H.*, ebd. 41. [9] Kreuz-V., Stuttgart 1971, 35.
[10] *Sporken P.*, Umgang mit Sterbenden, Patmos, Düsseldorf 1976, 77 ff.
[11] *Bowers M.*, ebd., 59 ff.

sondern einer fiktiven Persönlichkeit entspricht. Auf der Bühne ist die Maske ebenso wie im Faschingstreiben ein unschuldiges Mittel, sich zu verbergen. Jeder Zuschauer weiß, daß er es mit einer kostümierten Person zu tun hat.
Es gibt aber auch (wenigstens im Gleichnis) weniger unschuldige Masken. Masken, die täuschen wollen, Masken, unter deren Schutz Böses geschieht, und schließlich Masken, die den Träger verbergen und vor wirklichen oder vermeintlichen Gefahren schützen sollen. Über die — nicht immer unschuldigen — „Masken im Gesellschaftsleben" gibt es verschiedene tiefgründige Äußerungen von Nedoncelle[12] und von einigen Autoren der Frankfurter Schule. Auch die Masken, die im Umgang zwischen Kranken und Krankenhelfern getragen werden, um eine unmittelbare Begegnung auszuschließen, möchte ich zu diesen keinesfalls ungefährlichen Requisiten zählen[13].

a) Die Maske des Arztes

Der Arzt, der einen direkten oder persönlichen Kontakt mit dem schwerleidenden Menschen scheut, kann sehr leicht sein Menschsein hinter der Maske des Berufes verstecken: In einer strikt technischen Interpretation seiner Aufgabe kann er alle Requisiten hoch entwickelter therapeutischer Technik einsetzen, Proben entnehmen, Messungen vornehmen, diagnostizieren und kontrollieren, die Behandlung und Betreuung des Patienten im Krankenhaus organisieren und überwachen, Anweisungen geben und eine Art medizinischer Administration von höchster bürokratischer Vollendung durchführen. Mit all dieser Geschäftigkeit wird er wohl an etwas sehr Wesentlichem, an der unmittelbaren Kommunikation mit dem Patienten, vorbeigehen. Er wird auch den Patienten von einer vielleicht vorliegenden Selbsttäuschung nicht befreien. Der Patient macht — hinter seiner Maske verborgen — das „Theater" mit. Es kommt nicht zur existentiellen Selbstfindung, zur Katharsis, zur Begegnung.
Wenn ein Arzt sich auf diese Weise — hinter der Maske des Technikers verborgen — einer wesentlichen Aufgabe entzieht, wird er sich vor sich selbst gelegentlich damit rechtfertigen, daß eben die Anwendung „handgreiflicher" therapeutischer Methoden seine Aufgabe sei, daß ihm nicht die Seele, sondern der Körper des Patienten anvertraut sei, daß er dem gegenwärtigen Stand seiner Wissenschaft entsprechend handle. Er wird sich wohl auch damit rechtfertigen wollen, daß sein Beruf schon so schwer genug sei und daß man ein über seine unmittelbare Aufgabe hinausgehendes Engagement von ihm nicht verlangen könne.

Bowers M. analysiert in ihrem Buch „Wie können wir Sterbenden beistehen?" genau die Maske des Arztes, die unter verschiedenen Aspekten auftreten kann. Davon greife ich einige heraus:

(a) „Der Arzt sieht und handelt beruflich. Er hat ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Autorität, Kleidung und Ausrüstung, durch die er gewöhnlich einen Abstand zwischen sich und dem Patienten schafft, um die direkte Begegnung zu vermeiden. In der Szenerie des Krankenhauses beansprucht er die Autorität eines Hohenpriesters, dessen Wort Gesetz ist und der mit absoluter Allmächtigkeit über Leben und Tod regiert" (60).

(b) „Die Fachsprache kann zur Maske werden. Der Arzt weiß, was er sagt, ist aber ganz sicher, daß die Worte, die er gebraucht, für den Patienten wenig oder gar keinen Sinn haben. Hier verstößt die Sprache gegen ihre Funktion, da sie den Sinn des Gesagten eher verschleiert als ihn mitzuteilen. Das befriedigt vielleicht die Bedürfnisse des Arztes, aber die Bedürfnisse des Patienten werden mißachtet" (60).

(c) „Es gibt die Maske der Requisiten. In diesem Fall besteht die Abwehr darin, daß immer etwas Gegenständliches zwischen dem Arzt und dem Patienten bleibt. Das kann eine Sauerstoffmaske, ein Stethoskop oder eine subkutane Spritze sein. Was es auch sei, es wird zu einem Punkt, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht, der die empfindsame Seele des Arztes gegen die Gefühle und die Angst des Patienten abschirmt und es dem Arzt ermöglicht, in seiner Arbeit fortzufahren, geschützt vor einer direkten Begegnung mit dem Patienten" (61).

(d) „Es gibt die Maske der Unpersönlichkeit. Der Patient gerät nur als Fall oder als

[12] In seinem Buch „La Réciprocité des Consciences", Paris 1942.
[13] Masken als Abwehrmechanismen bei *Bowers M.*, 59 ff.

Krankheit ins Blickfeld. Ein Arzt bat seine Krankenschwester, im Wartezimmer nachzusehen, wie viele Patienten noch da seien. Nachdem sie die Tür geöffnet und im Zimmer umhergeschaut hatte, hörte man sie sagen: ‚Das Herz und die Lunge sind noch hier.' Die Tendenz, sich lieber auf die Krankheit als auf den Patienten zu beziehen, gibt dem Arzt die Möglichkeit, sich nur mit dem Teil der Person zu beschäftigen, bei dem er sich sicher fühlt... Wenn er das Unpersönliche betont, kann der Arzt die Beziehung aufnehmen und wieder abbrechen, ohne daß der Kern seines Wesens von Gefühlen überflutet wird, mit denen er nur schwer fertig werden könnte" (61).

(e) „Die Maske der Krankenhausroutine nimmt dem Patienten fast unmerklich jene Aspekte seines Lebens, die seine Persönlichkeit und seine Würde bestimmen" (61).

b) Die Maske der Krankenschwester

In einigen Punkten hat sie es leichter als der Arzt: ihre Autorität (und weitgehend ihre Verantwortlichkeit) hängt vom Arzt ab, der den Weg der Behandlung vorzuzeichnen und die Entscheidungen zu fällen hat. Die Schwester könnte sich so sehr leicht hinter der Maske der Erfüllungsgehilfin verstecken und sich damit begnügen, in genauer Observanz und mit einem „aufgesetzten freundlichen Gesicht" die verschiedenen Handgriffe durchzuführen. Auch sie könnte ihre Rolle als Maskenträgerin rechtfertigen: es sei ihr nicht zuzumuten, sich mit all dem Leid und mit den menschlichen Problemen, die sie umgeben, persönlich auseinanderzusetzen. Dazu sei sie zu sehr beschäftigt, dazu sei die Zahl der Patienten, die ihrer Pflege anvertraut sind, zu groß. Sie könnte sich selbst die Frage stellen, was sie die Verzweiflung der Leidenden angehe und ob es nicht einzig und allein ihre Aufgabe sei, im Bedarfsfall, besonders bei sterbenden Patienten, Beruhigungspillen zu verabreichen? Das Beruhigungsmittel, das verabreicht werden kann, könnte wirklich zur Maske werden, um den Patienten und sein unangenehmes Verhalten, das zwischen ihm und den Menschen um ihn möglich wäre, weiter zu entfernen.

c) Die Maske des Priesters

Dem Priester wird es sicher am schwersten fallen, sich hinter einer Maske zu verbergen, um einer erschütternden menschlichen Begegnung auszuweichen. Schließlich erwartet man von ihm, daß er sich der seelischen Not der Menschen, deren Obsorge ihm anvertraut ist, annimmt. Er ist Seel-Sorger.

Und doch kann auch er in „maskenhafte" Routine verfallen, sein Menschsein hinter formelhafter Liturgie verbergen und aus dem pastoralen Wirken seelsorglichen „Betrieb" entwickeln, in unverbindlicher, routinemäßiger Betriebsamkeit erstarren. Auch er spielt dann das „Spiel der Masken" mit, in dem jede Person der „Krankenhausbühne" eben das tut, was nach „eingespielter" Tradition von ihrer Rolle erwartet wird.

Bowers M. beschreibt in ihrem Buch „Wie können wir Sterbenden helfen?" auch einige Aspekte der Maske, die der Priester tragen kann.

(a) „Da ist zunächst die Maske der Absonderung. Der Akt der Ordination kennzeichnet einen Menschen als Hüter der heiligen Geheimnisse, als ob er mehr als andere von der Wahrheit kenne und ihm Kräfte verliehen seien, die jenen Menschen vorbehalten bleiben, die besonders qualifiziert sind. Die genaue Tragweite dieser abgesonderten Stellung ist vielleicht mehr eine Folge der Vorstellung der Gemeinde von diesem Amt als eine Folge der Anmaßung des Pfarrers, aber das besagt doch nur, daß der Pfarrer besonders bemüht sein sollte, aus dieser Sonderstellung herauszutreten" (73).

(b) „Weiters gibt es die Maske der rituellen Handlung. Festgefügte Gebete und traditionelle Handlungsweisen machen es möglich, eine Beziehung zu einem Menschen aufzunehmen, ohne sich der vollen Begegnung mit seiner Persönlichkeit aussetzen zu müssen, weil die Verbindung mehr allgemeiner als persönlicher Natur ist. Wenn er neben dem Bett steht, kann der Pfarrer die Frage: ‚Wie werden Sie mit all dem fertig?' vermeiden und statt dessen fragen: ‚Sollen wir ein kurzes Gebet sprechen?' Diese Worte bewahren den Pfarrer vor dem Fühlen des Patienten und er kann schnell wieder in die Welt jenseits des Krankenzimmers entfliehen, mit dem Gefühl, er habe seine Pflicht getan; in Wirklichkeit läßt er den Patienten jedoch noch einsamer zurück und noch stärker von den Menschen isoliert, die einen Zugang zu seinen Empfindungen finden können" (73).

(c) „Auch die Verkündigungssprache kann als Maske fungieren. Ungebräuchliche Worte, denen der traditionelle Brauch Gewicht verliehen hat, die aber nur wenig persönliche Bedeutung haben, können eher eine Trennwand aufrichten als eine Brücke bilden . . . Wendungen wie ‚rettende Gnade' und ‚erlösende Kraft' können einen vertrauten Klang haben, der mit gottesdienstlichen Handlungen in Verbindung gebracht wird, aber sie bedeuten dem Patienten vielleicht wenig und sagen ihm nichts, da der tiefere Gehalt dieser Worte nie ganz ausgeschöpft wurde. Sie bedeuten vielleicht für den Pfarrer etwas oder sind tröstliche Redewendungen, von denen mit Bestimmtheit gesagt werden kann, daß ihre tiefere Bedeutung nicht in Frage gestellt werden wird" (74).

(d) „Dann gibt es die Maske der besonderen Kleidung. Die spezifische Amtstracht, die die Geistlichen traditionsgemäß tragen, verschafft ihnen vielleicht ohne weiteres Zugang zum Krankenhaus, aber sie sagt: ‚Ich bin anders als du', zu einem Zeitpunkt, wo es wichtig wäre, zu sagen: ‚In diesem Augenblick teile ich mit dir die Gedanken und Gefühle, die in deine Einsamkeit eindringen' " (74).

(e) „Schließlich gibt es die Maske der Geschäftigkeit. Manche Pfarrer kultivieren sorgfältig die Vorstellung, daß sie von einer Vielzahl wichtiger Aufgaben in Anspruch genommen seien und daß sie diese vielen Pflichten unterbrächen, um dem sterbenden Patienten durch ihren kurzen Besuch rasch eine Gefälligkeit zu erweisen. Ihr Kommen und Gehen hat etwas Magisches an sich, das bedeutet: ‚Die Tatsache, daß ich hier gewesen bin, sollte deine Bedürfnisse befriedigen'; auf diese Weise gehen sie mühelos der Tatsache aus dem Wege, daß nur das, was wirklich getan wird, eine besondere Bedeutung hat" (74).

d) Masken von Verwandten und Freunden

Auch die Angehörigen, die Freunde und Bekannten schlüpfen oft in eine Maske. Es soll aber hier weniger die Rede von jener Verstellung sein, die Liebe und Fürsorge nur vorspiegelt, während dahinter die Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit lauern. Auch das kommt vor und ist traurig genug; die Patienten spüren es auch, sie wissen genau zu unterscheiden, ob der Besucher ehrlich ist oder nicht[14].

Noch tragischer ist es aber oft, wenn die Verwandten dem Patienten in der Maske der Zuversicht entgegentreten, obwohl sie in Wirklichkeit vom hoffnungslosen Zustand des Kranken wissen, darunter leiden und ihr eigenes Leid verdecken. Diese Verwandten und Freunde würden selbst Hilfe brauchen, um mit ihrem Leid, das sie nicht zeigen dürfen, fertig zu werden. Zu einer wahren Hilfe dem Kranken gegenüber, zu einer Kommunikation der Wahrheit und der gemeinsamen Bewältigung des Leidens sind sie in dieser Lage nur schwer fähig.

e) Das „Spiel der Masken" als Erschwernis und als Erleichterung der Kommunikation

Wir haben gesehen, daß das gegenseitige Maskentragen aller im Krankenhaus handelnden und leidenden Personen zunächst die Kommunikation erschwert. Wie Trennwände lassen diese Masken die Menschen nicht wirklich zueinander kommen. Auch der Krankenbesuch wird zur Farce. Indem jeder nur gleichsam eine einstudierte Rolle spielt, kommt es zu keiner wahren Begegnung, zu keiner Aussprache, zu keiner gemeinsamen Bewältigung der Situation. Man wollte eine Begegnung, aber es wurde eine Farce daraus, eine Art Gesellschaftsspiel am Krankenbett. Am Ende des Besuches fühlt sich der Patient so allein wie am Anfang. Kein Mitmensch hat ihn als Mitmenschen in seiner Not erkannt, angenommen, getröstet. Eine echte Kommunikation hat nicht stattgefunden. Hier tritt die große Gefahr auf, daß der Patient in eine so große Depression gerät, daß ihm alles gleichgültig erscheint.

Tournier P. beschreibt[15], wie der Patient in seiner schweren Depression beim Krankenbesuch reagiert: „Man glaubt, ihm Freude zu machen, und man erregt ihn. Man glaubt, ihn zu trösten, und man provoziert ihn. Auf dieses lebendige Fleisch haben die liebsten Worte eine brutale Wirkung. Wenn man ihm sagt, daß er gut aussieht, wird er erwidern, daß man die Leute nicht vom Aussehen her beurteilen soll. — Wenn man ihm das nächste Mal sagt, daß er nicht so gut aussieht, wird er bemerken, daß man sich nicht stören lassen sollte, um ihn zu besuchen, daß man so zu seinem Elend beitrage. Wenn man nichts von seinem Leid

[14] *Bolech P.*, Das Bild des kranken Menschen, in „Arzt und Christ", Müller, Salzburg, 15. Jg. (1969) 102.

[15] In seinem Buch „Krankheit und Lebensprobleme", Basel 1965, 13 ff.

sagt, wird er euch verständnislos finden. Wenn ihr ihm die Ergebenheit ratet, findet er euch selbst zu rasch ergeben, und wenn ihr eine energische Reaktion ratet, wird er bestreiten, daß das leicht ist, wenn man nicht krank ist; wenn ihr zu ihm über das Kreuz und die Liebe des Leidens sprecht, wird er sagen, daß ihr nicht wisset, worum es sich handelt."

Es ist klar, daß zuerst das Trennende, das Maskenhafte der Begegnung abgebaut werden muß. Aber zunächst ist sie eben da, die Maske, die zu starke Identifikation mit der jeweiligen Rolle (des Patienten, des Besuchers, des Priesters, des Arztes u. a.). Hat aber diese Ausgangsposition nicht auch ihr Gutes? Die Rolle des Priesters, des Besuchers, des Arztes usw. gibt mir die Möglichkeit, „auf der Bühne zu erscheinen". Wesentlich ist nur, daß ich dann nicht im Masken- und Rollenhaften steckenbleibe, sondern die „theatralische Situation" durchbreche und zur warmen, aufrichtigen menschlichen Kommunikation vorstoße[16].

4. Der Weg über die Maske zur echten Kommunikation

Die Maske, die uns zunächst sogar den Zugang (wie eben dargestellt) erleichtern kann, später aber echte Kommunikation unmöglich macht, muß also überwunden werden. Dazu freilich bedarf es eines Abbaues der Angst und der Befangenheit. Solange dies nicht geschehen ist, können wir uns von den Masken nicht befreien.

a) Die Überwindung der Angst

Um die Grundangst, die Angst vor dem Tode, zu überwinden, gibt es nur einen Weg, den Weg des Glaubens. Es ist der Glaube an Gott, an die Auferstehung und die Unsterblichkeit, der Glaube an ein Leben des Menschen jenseits des Todes, in einer göttlichen Sphäre des Lichtes, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Glückes. Es ist dabei nicht unabdingbare Voraussetzung, daß dieser Glaube immer glasklar — gleichsam dogmatisch — formuliert und völlig problemlos erlebt wird; es genügt, daß er in den Tiefen des Herzens gegenwärtig ist. (Es handelt sich hier wohl überhaupt um ein zentrales Thema der Theologie und insbesondere auch der Krankenseelsorge, das hier nicht näher besprochen werden kann und muß[17].)

b) Die Überwindung der Maske

Fällt die Angst, so wird auch bald die Maske fallen. Man braucht sie nicht mehr. Nach dem „Spiel der Masken" folgt menschliche Kommunikation. So wird etwa der *Arzt* seiner Rolle als Arzt treu bleiben, aber dabei nicht stehenbleiben. Er wird aus ihr heraustreten und sich als Mitmensch, als Bruder des Patienten fühlen. Er findet das Wort zu ihm als Mensch, wenn er ihm seinen ärztlichen Dienst anbietet. Er läßt ihn verstehen, daß er versteht, was in ihm geschieht. Durch seine Ruhe und Selbstverständlichkeit läßt er ihn wissen, daß sein Zustand schwer, aber nicht voll des Unheils ist; er hilft ihm behutsam, einen Weg zu finden, würdig und sinnvoll zu sterben. Das Wort Tod braucht dabei nicht einmal ausgesprochen zu werden. Es genügt, daß man sich verstehend versteht. Es gibt auch Dialoge ohne Worte.

Ähnliches kann man von der *Krankenschwester* sagen. Sie kann den Patienten verstehen lassen, daß sie ihren Dienst nicht gleichgültig versieht. Der Patient empfindet das, er ist dankbar dafür, wenn ihn die Schwester nicht kalt und geschäftig, sondern mit Liebe, ja mit einer gewissen Mütterlichkeit versorgt. Seine Dankbarkeit kommt aus dem Wissen, daß sie nicht mehr tun kann. Er verlangt nicht von ihr, daß sie für ihn weint... Der kranke Mensch braucht in seiner existentiellen Not nicht nur eine exakte Versorgung, er braucht vielmehr als lebendiger Mensch das persönliche Umsorgtsein, er braucht das Menschliche. Die Hilfsbereitschaft der Betreuer und der Ein-

---

[16] *Bowers M.*, ebd., 75 ff.

[17] *Boros L.*, Der Tod als Entscheidung, in „Aus der Hoffnung leben", Walter, Olten 1972, 23 ff.

satz des Herzens sind unabdingbarer Bestandteil ihrer Berufung. Ja, sie ist die Quelle und die Kraft aller Hilfsmaßnahmen im einzelnen[18].

Der *Priester* am Krankenbett wird dann zu einer wahren Kommunikation mit dem Patienten gelangen, wenn er in Ansprache und Gebet innere Teilnahme verrät, die Handlungen der Liturgie und die Spendung der Sakramente mit innerem Glauben erfüllt. Gefühl und Takt werden es ihm erleichtern, den Augenblick abzuwarten, in dem der Patient selbst ihn akzeptiert[19]. Der Seelsorger wird dann von sich aus jede Aufdringlichkeit vermeiden, die etwa dadurch entstehen könnte, daß man auf eine möglichst genaue Ausführung aller Zeremonien übertriebenen Wert legt. Der Priester wird im Gespräch (so wie dies ja auch vom Arzt verlangt wird) nicht mit der „brutalen Wahrheit" beginnen, sondern die Hoffnung in den Vordergrund stellen, die Wertschätzung des Leidens und des leidenden Menschen bekunden. Er sollte dabei an Christus denken und an das Bild Christi unter den Gläubigen (aber auch Halbgläubigen und Ungläubigen), das ein Bild der göttlichen Barmherzigkeit ist und bleibt.

Die *Verwandten und Freunde* werden dann leichter zu einer unverfälschten Begegnung mit ihrem Kranken in der Stunde existentieller Not befähigt sein, wenn sie sich, so gut sie es vermögen, dem Glauben erschließen und durch Bewältigung des Todesgedankens hinsichtlich ihres eigenen Todes ebenso (wie des Todes ihrer Angehörigen) im Sterben nur den Übergang zu einem anderen Sein sehen und so in der Hoffnung einer Wiedervereinigung mit ihren Lieben verbleiben. Sie können dann den Hinübergang eines lieben Angehörigen mit Liebe und Verständnis begleiten, sei es mit oder ohne Tränen. So werden alle am Ende zueinander finden, ihre Rolle ohne verzerrende Maske spielen und zu echter gegenseitiger Kommunikation und zum Zusammenwirken in einem der schwierigsten und bedeutendsten Momente gelangen.

c) Ein gegenseitiges Einander-Aufrichten

Wir haben zu Beginn unserer Überlegungen die besondere Situation im Krankenhaus betrachtet, um zu verstehen, welche besonderen Schwierigkeiten in der dortigen Situation der Kommunikation unter den Menschen entgegenstehen und wie diese zu überwinden sind.

Ich möchte zum Abschluß noch einmal einen Blick auf die Atmosphäre im Krankenhaus werfen und über Beobachtungen sprechen, die manchen fürs erste überraschen werden. Es gibt gerade im Krankenhaus manch unerwartete Voraussetzungen, die der Kommunikation förderlich sind.

Da gibt es einmal überall hervorragende Ärzte, Krankenschwestern und Priester, die durch Menschlichkeit, Schwung und Optimismus eine günstige Atmosphäre schaffen. Gerade das Leid sowie die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit, es im Zusammenwirken zu lindern und zu ertragen, führen die Menschen zusammen. Wenn dann echte Kommunikation gelungen ist, fühlen sich alle Betroffenen durch eine eigenartige, fast undefinierbare Offenbarung des Göttlichen im Menschen über die Grenzen von Zeit und Elend hinaus erhoben. Dem Ernst dieser Stätte zu Trotz gibt es in einem Krankenhaus auch Heiterkeit, und in manchen Stunden scheint hier mehr wahre Freude zu herrschen als in irgendeinem Lokal draußen. Man freut sich über die Besserung mancher Patienten und ist fast traurig, wenn einer das Krankenhaus verläßt, um in seinen gewohnten Lebenskreis zurückzukehren; und selbst die, die hier ihre letzte irdische Stunde erlebt haben, umgeben uns wie Freunde des Hauses, wie Schutzgeister für jene, die leiden und gegen das Leiden ankämpfen.

So wird ein Krankenhaus oft ein gutes Zentrum tiefer Verbundenheit unter den Menschen, eine Stätte der Kommunikation, ein Herd der Menschlichkeit, der auf die ihn umgebende Gesellschaft eine wohltuende Wirkung ausübt.

[18] *Bolech P.*, Mensch sein im Krankenhaus, Dolomiten 3. 11. 1978; *Rüther B.*, Die Krankenschwester, Lambertus-V., Freiburg 1955.

[19] *Mayer-Scheu J.*, Seelsorge im Krankenhaus, Grünewald, Mainz 1974, 23.

HUGO SCHWENDENWEIN

Der Religionsunterricht im österreichischen Recht

In einer Zeit, in der so viele Fragen bezüglich des Religionsunterrichtes (= RU) aufgeworfen und überdies zahlreiche neue schulrechtliche Vorschriften erlassen werden, ist es sicher am Platze, einmal kurz die rechtliche Situation des RU in der österreichischen Schule darzustellen.

1. *Rechtliche Grundlagen*

Die Staatsgrundgesetzgebung (1867) und das Schule-Kirche-Gesetz (1868) haben die Schule der kirchlichen Aufsicht[1], der sie bis dahin unterstand, entzogen. Der Kirche ist nur die Kompetenz für den RU verblieben.

Nach Artikel 17 StGG über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger vom 21. Dezember 1867, RGBl. Nr. 142, das heute dem Bestand der österr. Bundesverfassung zugerechnet wird, kommt dem Staat die oberste Aufsicht über das Schulwesen, den Kirchen und Religionsgesellschaften die unmittelbare Besorgung des RU zu. Dieser Satz hat in der österr. Rechtswirklichkeit auf dem Hintergrund des den Kirchen in Art. 15 StGG zugesicherten freien Gestaltungsraumes eine Ausprägung erfahren, die man auf folgende Formel bringen kann: Die Kirche ist inhaltlich für den RU zuständig. Der Staat ist vor allem dort kompetent, wo es um die Eingliederung in die Schulorganisation geht[2]. Selbstverständlich wird auch dies in Fühlungnahme mit der Kirche bzw. der Religionsgesellschaft geschehen. Der Religionslehrer muß sowohl den kirchlichen als auch den staatlichen Voraussetzungen entsprechen. Das Gros der den RU regelnden Bestimmungen ist freilich nicht in dem für die gesamte übrige Bundesgesetzgebung verbindlichen Verfassungsrecht, sondern in — wie man in Gegenüberstellung zu diesem sagt — einfachen Bundesgesetzen[3] enthalten. Allerdings wollte man bei Neuordnung des Schulrechtes (1962) auch den einfachgesetzlichen Vorschriften, die den RU betreffen, eine besondere Festigkeit verleihen. Während sonst einfache Bundesgesetze vom Nationalrat mit einfacher Mehrheit geändert werden können, bestimmt die damals in das Bundesverfassungsgesetz eingefügte Norm des Art. 14 Abs. 10[4], daß in „Angelegenheiten von Schule und Kirchen (Religionsgesellschaften) einschließlich des RU in der Schule" Bundesgesetze vom Nationalrat nur in Anwesenheit von mindestens der Hälfte der Mitglieder und mit einer Zweidrittelmehrheit der abgegebenen Stimmen beschlossen werden „können". Das gleiche wurde „für die Genehmigung der in diesen Angelegenheiten abgeschlossenen Staatsverträge" festgelegt[5]. M. a. W. zu einer Änderung

[1] *H. Kriegl*, Kirche und Schule, in: Kirche in Österreich, hg. von Klostermann / Kriegl / Mauer / Weinzierl, Wien 1966, 302. Die staatliche Ingerenz, die die Theresianische Schulreform (1774) gebracht hat, hat insbes. durch das Schulaufsichtsdekret Franz II. vom 10. 2. 1804 Einschränkungen zugunsten der kirchlichen Schulaufsicht erfahren (vgl. auch das Konkordat von 1855).

[2] In dem allerdings nicht im Verfassungsrang stehenden Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen (Schulvertrag) vom 9. Juli 1962, BGBl. Nr. 273, Artikel I § 4 Abs. 1, ist dies so ausgedrückt: „Die Besorgung, Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes wird von der Kirche . . . ausgeübt. Die staatlichen Schulaufsichtsorgane sind jedoch befugt, auch den Religionsunterricht in organisatorischer und schuldisziplinärer Hinsicht zu beaufsichtigen."

[3] Natürlich finden sich auch in Verordnungen und Erlässen, die sozusagen unter der Stufe der einfachen Bundesgesetzgebung stehen, für den RU einschlägige Vorschriften, doch sollen hier ja nur Grundzüge aufgezeigt und Details außer acht gelassen werden.

[4] BVG vom 1. 10. 1920 in der Fassung v. 18. 7. 1962.

[5] Die Bestimmung bezieht sich auf „Staatsverträge der im Artikel 50 (BVG) bezeichneten Art". Auch der Schulvertrag unterliegt dem aufgezeigten erhöhten Stabilitätsschutz.

von einfachgesetzlichen oder staatsvertraglichen Normierungen betreffend den RU sind die gleichen Mehrheitsverhältnisse wie zur Änderung von Verfassungsgesetzen erforderlich, ohne daß deshalb die besagten Vorschriften zu Verfassungsbestimmungen würden[6].
Dieser erhöhten Stabilität unterliegt auch der sogenannte „Zielparagraph" des Schulorganisationsgesetzes (§ 2)[7], der unter den Aufgaben der österr. Schule auch die „Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen... Werten" nennt. Die religiöse Dimension ist also unabhängig von der RU-Gesetzgebung im österr. Schulrecht als Erziehungswert verankert.
Der Großteil der Vorschriften, die von der erwähnten erhöhten Stabilität erfaßt sind, ist im Religionsunterrichtsgesetz (= RelUG), das im Zuge der Schulgesetzgebung 1962 neu gefaßt wurde, und im damals (gleichlaufend mit den Schulgesetzen) zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich geschlossenen Vertrag (dem sog. Schulvertrag[8]) enthalten[9]. Dieser Schulvertrag enthält rücksichtlich des RU[10] in der Hauptsache die gleichen Regelungen wie das RelUG. So gesehen, bietet der Schulvertrag für die kath. Kirche eine zusätzliche völkerrechtliche Garantie rücksichtlich der im RelUG allen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, also auch der evang. Kirche, der altkathol. Kirche usw.[11] bezüglich des RU zugestandenen Rechtsstellung.
Innerstaatlich gelten die Bestimmungen des Schulvertrages ebenso wie die Bestimmungen von Bundesgesetzen, doch stellt sich der Schulvertrag gegenüber dem RelUG als „lex specialis" dar, was zur Folge hat, daß dort, wo ausnahmsweise doch Schulvertrag und RelUG nicht ganz konform gehen, die Norm des ersteren den Vorrang hat[12].

2. *Religionsunterricht als Pflichtgegenstand – an den Berufsschulen Freigegenstand*

Der RU ist an öffentlichen und an mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen der im folgenden genannten Schularten für Schüler, die einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören, Pflichtfach, allerdings ein Pflichtfach mit Abmeldungsmöglichkeit (RelUG § 1, Abs. 1 und 2). Die Abmeldung kann nur zu Beginn eines jeden Schuljahres (RelUG § 1 Abs. 2) innerhalb der ersten zehn Tage[13] erfolgen. Nach dem RelUG (§ 1 Abs. 2) ist für die Abmeldung Schriftlichkeit gefordert. Für Schüler unter 14 Jahren sind die Eltern für die Abmeldung zuständig, Schüler über 14 Jahre können sich selbst vom RU abmelden (RelUG § 1 Abs. 2).
Die Schulen, an denen RU unter den im vorausgehenden genannten Voraussetzungen

---

[6] Bei Verletzung lediglich durch das RelUG gewährleisteter Rechte kann also nicht der Verfassungsgerichtshof angerufen werden.
[7] Bundesgesetz vom 25. Juli 1962, BGBl. Nr. 242, über die Schulorganisation, § 2. Die zit. Norm ist bei den zahlreichen Novellierungen des Schulorganisationsgesetzes unverändert geblieben.
[8] Siehe Anmerkung 2.
[9] Auch die späteren Novellierungen dieses Vertrages sind mit entsprechender Mehrheit erfolgt.
[10] Die im Schulvertrag auch geregelte Frage des kath. Schulwesens können wir hier ausklammern.
[11] *Kövesi/Jonak* zählen folgende gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften auf: die katholische Kirche (römisch-katholische Kirche mit dem römischen, byzantinischen und armenischen Ritus), die evangelische Kirche A. B. und H. B., die altkatholische Kirche, die armenisch-apostolische Kirche in Österreich, die griechisch-orientalische Kirche, die Methodistenkirche, die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen), die neuapostolische Kirche in Österreich und die Israelitische Religionsgesellschaft (Das österreichische Schulrecht, Wien 1976, 1009, Anm. 1 zu § 1; vgl. weiters ÖAKR XXVII, 1976, 325). In diesem Zusammenhang muß auch das Islamgesetz vom 15. 7. 1912, RGBl. Nr. 159, über dessen Geltung und Wirkungsradius verschiedene Auffassungen vertreten wurden, genannt werden.
[12] *Rieger/Schima*, Katholische Kirche, Organisation, besonderer Teil, 31, in: Rechtslexikon (Hg. Motaschel/Schuppich/Stagel) Wien 1956.
[13] Erlaß des BM f. U. v. 11. 11. 1950, MVBl. Nr. 122, 1950.

Pflichtfach ist, sind die Volks-, Haupt- und Sonderschulen, die Polytechnischen Lehrgänge, die allgemeinbildenden höheren Schulen, die berufsbildenden mittleren und höheren Schulen (einschließlich der land- und forstwirtschaftlichen Schulen), die Berufsschulen in den Bundesländern Tirol und Vorarlberg sowie die land- und forstwirtschaftlichen Berufsschulen im gesamten Bundesgebiet, die Akademien für Sozialarbeit sowie die Anstalten für Lehrer- und Erzieherbildung (einschließlich der land- und forstwirtschaftlichen Lehranstalten), wobei an den pädagogischen und berufspädagogischen Akademien an die Stelle des RU der Unterricht in Religionspädagogik tritt. Das im folgenden betreffs des RU Gesagte gilt auch für den Unterricht in Religionspädagogik an den zuletzt erwähnten Akademien (RelUG § 1, Abs. 1).
An den Berufsschulen ist (außer in Tirol und Vorarlberg und an den obgenannten land- und forstwirtschaftlichen Berufsschulen) Religion als Freigegenstand (RelUG § 1 Abs. 3)[14] ohne Vermerk im Zeugnis zu führen, d. h.: zur Teilnahme ist eine Anmeldung zu Beginn jedes Schuljahres erforderlich[15].

3. *Der Personalaufwand*

Der Staat übernimmt die Bezahlung des RU einerseits durch Bereitstellung staatlicher Lehrerdienstposten, die im Einvernehmen mit der betreffenden Kirche (Religionsgesellschaft) besetzt werden, und anderseits durch Übernahme der Bezahlung kirchlich bestellter Religionslehrer. Die Zahl der staatlichen Religionslehrerdienstposten wird von staatlicher Seite (Bund, Land) auf Antrag der betreffenden Kirche (Religionsgesellschaft) festgesetzt (RelUG § 3 Abs. 1). Die kirchlich bestellten Religionslehrer werden, obwohl ein staatliches Dienstverhältnis nicht gegeben ist (RelUG § 5 Abs. 2), vom Staat besoldet (RelUG § 6 Abs. 1).
Allerdings ist für den Personalaufwand durch die staatliche Festsetzung der Religionsstundenzahl ein Limit gesetzt. Den gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) ist lediglich vor der Festsetzung und vor jeder Änderung der Religionsstundenzahl Gelegenheit zur Stellungnahme zu geben (RelUG § 2 Abs. 2). Rücksichtlich der kath. Kirche besteht die vertragliche Zusage (in diesem Punkt geht der Schulvertrag (Art. I § 1 Abs. 3) über das RelUG hinaus), daß das bestehende Stundenausmaß[16] nicht herabgesetzt und eine Neufestsetzung nur einvernehmlich mit der Kirche erfolgen wird.
Weiters bestimmt sich die Bereitstellung staatlicher Posten bzw. die Bezahlung kirchlich bestellter Religionslehrer auch nach der Zahl der am RU teilnehmenden Schüler. Wenn weniger als die Hälfte der Schüler einer Klasse am RU teilnimmt, so kann eine Zusammenlegung mit anderen Klassen erfolgen. Bei geringeren Zahlen[17] kann sich die Stundenzahl verringern, außer die betreffende Kirche (Religionsgesellschaft) kommt für die Differenz auf das volle Wochenstundenausmaß im Personalaufwand auf (RelUG § 7 a, Abs. 2). Bei weniger als fünf Schülern, die zugleich weniger als die Hälfte der Schüler der Klasse sind[18], ist ein schulischer RU nur möglich, wenn die

[14] S. auch Schulvertrag, Art. I § 2 Abs. 2. Allerdings bleibt ein bei Inkrafttreten des RelUG. 1962 (d. i. d. 1. 9. 1962) bestehender darüber hinaus gehender Zustand in einzelnen Bundesländern oder an einzelnen Schulen unberührt (RelUG § 1 Abs. 3). Bei Oberstufen-Schulversuchen (4. SchOG-Nov. Art 3 § 6 Abs. 1) kann zum Pflichtfach Religion auch das Wahlpflichtfach Religion dazugewählt werden.
[15] Vgl. das Bundesgesetz v. 6. Februar 1974, BGBl. Nr. 139, mit dem Bestimmungen über die Ordnung von Unterricht und Erziehung in den im Schulorganisationsgesetz geregelten Schulen erlassen werden (Schulunterrichtsgesetz, SchUG) § 12.
[16] Bei den meisten Schulgattungen 2 Stunden. An kath. Schulen ist ein höheres Stundenausmaß möglich.
[17] Wenn in einer durch Zusammenlegung geschaffenen Religionsunterrichtsgruppe oder in einer Klasse weniger als 10 Schüler (d. i. letzteren Fall gleichzeitig weniger als die Hälfte der Schüler der Klasse ist) am RU teilnehmen (RelUG § 7a Abs. 2).
[18] Das gleiche gilt, wenn eine durch Zusammenlegung entstandene Religionsunterrichtsgruppe weniger als 5 Schüler umfaßt (RelUG § 7a Abs. 3).

Kirche (Religionsgesellschaft) den Lehrerpersonalaufwand hiefür trägt (RelUG § 7 a Abs. 3).

4. *Die Religionslehrer*

Die Religionslehrer an den öffentlichen Schulen, an denen RU Pflicht- oder Freigegenstand ist, werden entweder von der Kirche (Religionsgesellschaft) oder vom Staat (Bund, Land) angestellt (RelUG § 3 Abs. 1). Die Anstellung als staatlicher Religionslehrer erfolgt in der gleichen Weise wie bei anderen staatsbediensteten Lehrern (als Beamter oder Vertragsbediensteter), nur daß der Religionslehrer noch zusätzlich der kirchlich (religionsgesellschaftlich) erklärten Befähigung und Ermächtigung bedarf und daß (was theoretisch möglich ist, wenngleich es praktisch kaum vorkommt) der Entzug der religionsgesellschaftlichen Ermächtigung zur Beendigung des Beamten-[19] bzw. des Vertragsbedienstetenverhältnisses[20] führen kann.
Neben dem staatlich angestellten Religionslehrer, der (mit der eben genannten Einschränkung) dienst-, besoldungs- und pensionsrechtlich wie die anderen beamteten bzw. vertragsbediensteten Lehrer behandelt wird, gibt es aber auch noch die besondere Form des kirchlich bestellten Religionslehrers, der zwar, wie wir sagten, auch vom Staat besoldet wird, aber doch als rechtlich von der Kirche (Religionsgesellschaft) angestellt gilt. Bei diesem wird mit der kirchlichen Zuweisung zum Einsatz in einer bestimmten Schule die staatlicherseits für die Erteilung des RU geforderte kirchlich erklärte Befähigung und Ermächtigung verbunden. Darüber hinaus wird auch für den kirchlich bestellten Religionslehrer, der ja als Lehrer in der öffentlichen Schule wirkt und im allgemeinen staatliche Bezahlung erhält, die österr. Staatsbürgerschaft und die für die staatlich angestellten Lehrer vorgeschriebene Vorbildung[21] gefordert, wobei in diesen Fällen bezüglich der Staatsbürgerschaft begründete Ausnahmen möglich sind (RelUG § 5 Abs. 1)[22]. Die kirchliche Bestellung findet z. B. bei hauptamtlichen Religionslehrern am Anfang ihrer Tätigkeit Anwendung, aber auch bei geistlichen Amtsträgern, die neben bzw. in Verbindung mit ihrem kirchlichen Amt (z. B. Pfarrer, Kaplan) einige Religionsstunden übernehmen. Kirchlich bestellte Religionslehrer sind in der Sozialversicherung nach dem ASVG zu versichern, außer es handelt sich um von der Pflichtversicherung nach dem ASVG ausgenommene Personengruppen, das sind die Geistlichen der kath. und der evang. Kirche sowie die kath. Ordensleute und die evang. Diakonissen (§ 5 Abs. 1, 7 ASVG)[23].

5. *Vermittlung des Religionsunterrichtes*

Der RU ist einerseits in die Schule integriert und anderseits (rücksichtlich seines Inhalts) in die Gestaltungsmöglichkeit der jeweiligen Kirche (Religionsgesellschaft) gestellt. Die Lehrpläne für den RU werden hinsichtlich des Lehrstoffes und seiner Aufteilung auf die einzelnen Schulstufen von der gesetzlich anerkannten Kirche (Religionsgesellschaft) im Rahmen der staatlich festgesetzten Wochenstundenzahl erlassen und vom zuständigen Bundesminister kundgemacht (RelUG § 2 Abs. 2). Für den RU dürfen nur Lehrbücher und Lehrmittel verwendet werden, die nicht im Widerspruch zur staatsbürgerlichen Erziehung stehen (RelUG § 2 Abs. 3).

---

[19] Nämlich dann, wenn eine Pensionierung (Dienstunfähigkeit, Alter, Altersgrenze) nicht möglich ist (RelUG § 4 Abs. 5).
[20] Der Entzug der kirchlichen (religionsgesellschaftlichen) Ermächtigung gilt als Kündigungsgrund (RelUG § 4 Abs. 4).
[21] Die für die Anstellung vorgeschriebenen Erfordernisse, nicht aber allfällige weitergehende Erfordernisse für die Definitivstellung.
[22] Schulvertrag Art. I § 3 Abs. 5. *J. Gampl*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1971, 106.
[23] Dies gilt nur, wenn sie im Dienstverhältnis zu ihrer Kirche stehen.

Für die unmittelbare Beaufsichtigung des RU werden von den gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) Fachinspektoren bestellt (RelUG § 7 c Abs. 1). Für eine begrenzte Zahl von Fachinspektoren wird auch eine staatliche Vergütung (entsprechende Lehrpflichtermäßigung oder Lehrpflichtbefreiung unter Belassung der vollen Bezüge) gewährt (RelUG § 7 c Abs. 3), doch muß es sich bei diesen um Religionslehrer handeln. Der kath. Kirche steht darüber hinaus auf Grund des Schulvertrages (Art. I § 4 Abs. 2) das Recht der Visitation des RU durch die hiezu kirchenrechtlich berufenen Organe zu. Alle Religionslehrer unterstehen, soweit es sich um die Vermittlung des Lehrgutes des RU handelt, den Vorschriften des Lehrplanes und den kirchlichen (religionsgesellschaftlichen) Vorschriften und Anordnungen; im übrigen unterstehen sie in der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit den allgemeinen staatlichen schulrechtlichen Vorschriften (RelUG § 3 Abs. 3).

6. Einbettung in die staatliche Schulorganisation

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß der RU in schuldisziplinärer und -organisatorischer Hinsicht der staatlichen Schulaufsicht untersteht. Der Religionslehrer ist (und dies gilt im Prinzip auch für den kirchlich bestellten) in schulorganisatorischer Hinsicht Lehrer[24]. So trifft auch ihn (im Rahmen der jeweiligen Diensteinteilung) die vor und nach dem Unterricht sowie in den Pausen zu leistende Aufsichtspflicht (§ 51 Abs. 3 SchUG). Erforderlichenfalls hat er die Funktionen eines Klassenvorstandes, eines Kustos sowie eines Mitgliedes einer Prüfungskommission zu übernehmen und an den Lehrerkonferenzen teilzunehmen (§ 51 Abs. 2 SchUG).

7. Schulgottesdienste, religiöse Übungen und Veranstaltungen

Die Einbettung des RU in die öffentliche Schulorganisation läßt die Frage entstehen, inwieweit außerhalb der laut Lehrplan zustehenden Religionsstunden religiöse Veranstaltungen in Verbindung mit dem RU möglich sind.
Nach dem RelUG (§ 2 a) ist den Schülern die Teilnahme an den zu besonderen Anlässen des schulischen oder staatlichen Lebens, insbesondere zu Beginn und am Ende des Schuljahres abgehaltenen Schülergottesdiensten sowie die Teilnahme an religiösen Übungen[25] und Veranstaltungen im bisherigen Ausmaß während der Schulzeit zu ermöglichen. Nach dem Schulvertrag, der darüber hinaus auch Gottesdienste zu kirchlichen Anlässen nennt, und nicht nur für die kath. Schüler, sondern auch für die kath. Lehrer die Freistellung zur Teilnahme im bisherigen Umfang garantiert[26], werden die für diese Gottesdienste und religiösen Übungen notwendigen Zeiten im Einvernehmen zwischen dem Diözesanordinarius und der zuständigen staatlichen Schulbehörde zur Verfügung gestellt[27].

In Anlehnung daran sind in verschiedenen Bundesländern (z. B. Wien, Steiermark[28]) im Einvernehmen mit den kirchlichen Stellen im Erlaßweg pauschalierte, jeweils für das ganze Land geltende Feststellungen über das bisherige Ausmaß der religiösen Übungen, das beibehalten werden darf, getroffen werden. Zu beachten ist, daß diese Gottesdienste und religiösen Übungen, obwohl die Schule hiefür frei gibt, nicht Veranstaltungen der Schule, sondern Veranstaltungen der betreffenden Kirche sind[29].

---

[24] *Heller/Zeizinger*, Das Schulunterrichtsgesetz, Wien 1974, 129 f.

[25] *E. Korherr*, Religiöse Übungen in Verbindung mit dem Religionsunterricht in der Schule, in: Christl. Päd. Bl. 88, 1975, 341 — 2.

[26] Art. I § 6. [27] Schlußprotokoll, 3 a.

[28] Z. B. Erlaß des Landesschulrates für Steiermark v. 20. 2. 1976, GZ. VIII Re 218 — 1976.

[29] Sie fallen aber auch nicht unter den Begriff der schulfremden Veranstaltungen gemäß § 46 Abs. 2 SchUG.

Infolgedessen empfiehlt sich für den Religionslehrer der Abschluß einer Haftpflichtversicherung[30].

*

Zusammenfassend wird man sagen können, daß die rechtliche Situation des RU ungeachtet vieler neuer schulrechtlicher Vorschriften unverändert geblieben ist[31]. Relativ neu sind in manchen Ländern im Erlaßweg (von seiten des Landesschulrates im Einvernehmen mit dem Diözesanordinarius) erfolgte Umschreibungen des Ausmaßes der „religiösen Übungen".

---

[30] In Wien hat das kirchliche Schulamt eine Haftpflichtversicherung für die Religionslehrer betreffs der Beaufsichtigung von Schülergottesdiensten und religiösen Übungen abgeschlossen.

[31] In Schulen, an denen Religion Pflichtgegenstand ist und an denen die Mehrzahl der Schüler einem christlichen Bekenntnis angehört, ist in allen Klassenräumen vom Schulerhalter ein Kreuz anzubringen (vgl. RelUG § 2b Schulvertrag, Schlußprotokoll 2b).

JOHANNES SINGER

Karl Rahners Grundkurs

Für das Buch[1] sei dem Vf. aufrichtig gedankt. Es macht begreiflicherweise seinen Weg: 7 Aufl. in 3 Monaten, jetzt in 10. Aufl.; dazu mehrere Übersetzungen. Es hat „einen etwas umfassenderen und systematischeren Charakter . . ., als man es bei den sonstigen theologischen Veröffentlichungen des Autors gewohnt sein mag" (9). Diese Rahner-Summe, die ausgereifte Frucht eines lebenslangen praktischen und theoretischen Umgangs mit dem Evangelium, ist ein großer Wurf. Aber Loben wirkt bei solchen Proportionen womöglich peinlich. An „Anstrengung des Begriffs" (5) wird freilich nicht Geringes zugemutet. Der vermutlich vom Vortrag herkommende (7) und zum Zerfließen neigende Stil sowie Wiederholungen aus dem Bemühen, oft alles sagen zu wollen, ließen Kürzungen zu.

Das Buch hat zwar eine einzige, in sich aber differenzierte Absicht. 1. soll „das eine Ganze" des Christentums reflektiert werden (14); zugleich damit soll eine Hilfe geboten werden, in die „Theologie als ganze" hineinzukommen (18), noch vor ihrem heutigen Pluralismus und der Vielheit ihrer Disziplinen. 2. soll sich das Christentum durch solche Reflexion vor unserem Wahrheitsgewissen in seiner „Verantwortung unserer Hoffnung" (1 Petr 3, 15) rechtfertigen (6; 14). 3. exerziert R. zu diesem Zweck eine neue Glaubensbegründung vor, eine neue Fundamentaltheologie (= FTh) (21). 4. rückt er dieses Buch in die nächste Nähe zum Fach Grundkurs (= GK), wie R. diese im Art. 14 des Dekrets „Optatam totius" (Über die Erziehung zum Priestertum) als „cursus introductorius" oder „introductio in mysterium Christi" geforderte theol. Disziplin versteht. Der Priesterausbildung, der Reform der theol. Studien und in ihr speziell dem GK gilt eine Hauptsorge seines Wirkens. Wie kein anderer bemühte er sich — auch gegen das Unverständnis seiner Fachkollegen — um den Aufweis der dringenden Notwendigkeit eines solchen Faches und um seine wissentheoretische Begründung und Abgrenzung von benachbarten Disziplinen. Dieser Beziehung zwischen Buch und Fach soll nachgegangen werden, zumal hier (wie anderswo) das Denken Rahners ein glaubensbarmherziger Beitrag zur Situation heutigen Christseins ist, sodaß Überlegungen zu seinem GK auch dem Epitheton „praktisch" dieser Zeitschrift entsprechen.

Rahners Bemühungen reichen bis 1954 zurück[2]. Er artikuliert sie 1964 neuerdings als ausdrückliche Forderung nach einem GK der Theologie[3]; bei der Aufnahme der Arbeit in die Schriften zur Theologie (VI 139—167) schreibt er (1965) in einer Ergänzung, daß die Forderung nach einem solchen GK nur durch einen konkreten Entwurf anschaulich gemacht werden könne. Am 28. 10. 1965 verabschiedet das Konzil das Dekret. Im Jänner 1967 macht er vor der Arbeitsgemeinschaft deutscher Dogmatiker in München im Vortrag „Philosophie und Philosophieren in der Theologie" die Bemerkung, der GK werde viel besprochen und kaum verstanden (VIII 78). Am 20. Februar darauf referiert R. im Haus der Begegnung in Innsbruck auf einer von Bischof Rusch einberufenen Studientagung für Betreuer des GK an österreichischen theol. Ausbildungsstätten[4]. Als Antwort auf die Frage nach der konkreten Durchführung des GK

---

[1] *Rahner Karl*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. (448.) Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 48.

[2] Gedanken zur Ausbildung der Theologen, in: Orientierung 18 (1954) 149—152; Zur Ausbildung der Theologen, in: ebd. 165—168.

[3] Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester, in: StdZ 175 (1964) 173—193.

[4] Die leicht überarbeiteten Referate sind veröffentlicht in: Zur Reform des Theologiestudiums, QD 41, 51—96. Der 1. Teil dieser Schrift beinhaltet auch eine deutliche und entschiedene Kritik an der Studienordnung von 1968: Unter anderem ist der Konzils-

verweist er auf seine Vorlesungen in München (seit 1964) „Einführung in den Begriff des Christentums"[5]. Die Anfrage, ob diese Vorlesungen publiziert würden, beantwortet er wenigstens nicht grundsätzlich ablehnend. A. Darlap, mit K. Rahner zusammen Herausgeber des seit 1967 erscheinenden Lexikons „Sacramentum Mundi", stellt Materialien für den GK zusammen, zumal dieser Aufbau der Glaubensmöglichkeit „bei der Erstellung dieses Werkes weithin bestimmend gewesen ist"[6]. Auf dem Internationalen Theologensymposion 1969 in Montreal erwähnt R. den GK, dem die „indirekte Methode" wesentlich sei (IX 90). Im nämlichen Jahr bringt er ihn substantiell gedrängt nochmals zur Sprache[7] und legt im „Entwurf einer positiven Alternative" zur neuen Studienordnung den Plan für einen möglichen Aufbau des GK vor[8]. Daß er den 1976 erschienenen GK als Buch in nächster Nähe zum GK als Fach versteht, ersieht man daraus, daß er sich ausdrücklich auf das Konzilsdekret als dem „äußeren Anlaß" bezieht und die wiederholt gemachten Überlegungen zur Notwendigkeit und zum wissenstheoretischen Aspekt des Faches in das Buch aufgenommen sind (15–25).

Rahners GK ist eine besondere Art von Theologie, wenn nicht gar ein neuer Typ, quer zu den traditionellen Fächern[9], eine „eigene, selbständige, verantwortbare theologische Disziplin" (15), nicht eine Einführung in die kath. Theologie, nicht eine Ausgabe des Bisherigen „ad usum delphini" (VI 151), nicht eine „fromme Einleitung" (15), nicht eine religiöse Erbauung oder religiöse Anregung (13). Die gegenwärtige Glaubenssituation nötigt dazu: der Pluralismus der heutigen Theologien und Philosophien, die außerdem gar nicht mehr die einzigen für die Theologie bedeutsamen Selbstinterpretationen des Menschen liefern, dazu die ganze Vielfalt auch des nichtwissenschaftlichen Geisteslebens in der Kunst, in der Dichtung, in der Gesellschaft (19 f). Die Not besteht nun genauer darin, daß der Christ seine Gläubigkeit angesichts eines solchen Pluralismus verantworten muß. Doch gibt es nicht ohnedies schon die FTh als wissenschaftlich ausgearbeitete Glaubensrechenschaft? R. bestreitet ihre Berechtigung nicht (VI 151). Sie hilft aber der eben anvisierten Not nicht ab; Schuld daran ist ausgerechnet die ihr eigene Form der Wissenschaftlichkeit. Es geht ihr nämlich seit dem 19. Jh. bis heute zwar auch um das Ganze der Offenbarung, aber nur unter ihrem formalen Aspekt: Ihre Tatsächlichkeit wird reflektiert und nachgewiesen (23); ihr Inhalt wird gleichsam in einem verschlossenen Brief überreicht und gesagt, daß dieser Brief von Gott kommt[10]. Der Inhalt der Frohbotschaft in seiner glaubensrechtfertigenden Kraft kommt nicht zum Tragen. Außerdem ist es so, daß sich die FTh wie auch alle anderen Disziplinen mit einer Unzahl insbesondere historischer Detailfragen zu beschäftigen haben, sodaß zum Bereich der „rudes"[11], wie ihn die Analysis fidei schon immer kannte, sogar der theol. Fachgelehrte gehört (20), der ja auch nur auf einem einzigen Spezialgebiet zuständig ist. Umso mehr ist der durchschnittliche Akademiker und erst recht der Theologiestudent der ersten Semester in

---

forderung nach dem GK einfach nicht entsprochen (28). Demgegenüber vermerkt er, „daß in Österreich ein ‚Theologischer Grundkurs' als pflichtmäßige Disziplin schon eingeführt sei" (9).

[5] Von ihnen sagt er zwar, daß sie in Thematik, Absicht und Hörerschaft nicht schon ein GK waren, „aber doch etwas Ähnliches (wie ich hinterher bemerkte)": QD 41, 77. Immerhin haben sie dem Buch den Untertitel beigesteuert.

[6] I, XLVII f.

[7] Die theologische Ausbildung der Priesteramtskandidaten, in: HB d. Pastoraltheologie IV, 506 f.

[8] QD 41, 48 f.

[9] Ebd. 31.

[10] Ebd. 81; VI, 153. Diese ehedem klassische Argumentation der FTh stammt vom Wiener Prof. P. M. Gazzaniga OP († 1799); sie ist über das Vaticanum I in die Lehrbücher eingegangen. Vgl. *P. Eicher*, Offenbarung, München 1977, 98–108.

[11] QD 41, 71; IX, 88.

dieser Situation. Die Tragik liegt darin, daß diese wachsende Wissenschaftlichkeit *existentiell* immer unbedeutsamer wird (vgl. 23): Die einzelnen theologischen Wissenschaften haben sich durch ihre Komplexheit aus *dem* Bereich herausmanövriert, in dem der einzelne Christ sein Christentum zunächst verantworten muß (7). „Ich vertrete sogar die Meinung, daß man heute, wenn man zu Menschen spricht, die ‚existentiell' etwas wissen wollen, gar nicht anders sprechen und schreiben kann", als im genus litterarium der eher vorwissenschaftlichen „haute vulgarisation" (XII 603 f). R. meint damit in Wirklichkeit eine andere Gestalt wissenschaftlicher Glaubensbegründung (6 f; 21)[12]. Er verlangt eine „neue FTh" (z. B. VI 152 f); der „GK" könnte und müßte sie sein.

Der GK als „neue" FTh wäre gegenüber der oben charakterisierten „alten" FTh ein legitimes „Umgehungsmanöver", um den praktisch undurchführbaren Durchgang durch eine wissenschaftlich exakte und adäquate Problematik sämtlicher theol. Disziplinen zu vermeiden und doch zu einem intellektuell redlichen Ja des christlichen Glaubens zu kommen (18)[13]. Wenn die „zweite Reflexionsstufe" darin besteht, daß auf ihr die pluralistischen Wissenschaften mit der einzelnen, je spezifischen Methode Glaubensrechenschaft geben, dann ist der GK als neue FTh die ihr vorausliegende (21) und sie unterfangende[14] „erste Reflexionsstufe"[15] als Mittleres zwischen unreflektiertem Leben aus dem schlichten Katechismusglauben und dessen wissenschaftlicher Begründung (6)[16].

Wie sieht nun aber diese „erste Reflexionsstufe" konkret aus, die vorzuexerzieren das ganze Buch bemüht ist? Wie kann man Christ sein, „ohne das Ganze dieses Christentums in einer wissenschaftlich adäquaten Weise durchreflektiert zu haben, ohne daß man ... deswegen intellektuell unredlich wird" (13)? R. geht von der Tatsache aus, daß der Mensch das Ganze seiner Existenz und weite Einzeldimensionen nicht aus einer reflexen Beschäftigung mit allen heutigen Wissenschaften lebt und doch dieses Ganze seiner Existenz in einer indirekten und summarischen Weise vor seinem intellektuellen Gewissen verantworten kann. Dies ist auch gar nicht anders möglich: Es besteht an und für sich schon eine unaufhebbare Differenz zwischen dem ursprünglichen Daseinsvollzug und der Reflexion über ihn, erst recht zwischen heutigem pluralistischen Daseinsvollzug und der einzelwissenschaftlichen Reflexion über ihn. Was generell für das Ganze heutigen Existierens gilt, gilt auch und erst recht für das Ganze christlichen Existierens. Die Einsicht in die bleibende, unaufhebbare Differenz zwischen ursprünglichem christlichen Daseinsvollzug in Glauben, Hoffen, Lieben und Anbeten einerseits und der Reflexion andrerseits ist eine „Schlüsselerkenntnis" (14). Auf diesem unumstößlichen Fundament baut R. seinen GK auf. Am Anfang steht nicht die aus Einzelwissenschaften gewonnene Rechtfertigung des Vollzugs des Ganzen der Existenz (die „2. Reflexionsstufe" also), sondern mit und im gelebten Dasein auch die existentiell gelebte Begründung eines solchen Daseins. Für den Christen bedeutet dies, daß es eine „heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen gibt" (VI 154), „einen gewissen Kanon der Gründe für unsere Glaubensmöglichkeit und Glaubenspflicht" (ebd. 156). Der Christ hat seine guten existentiellen Gründe, warum er ein Christ ist. Dann muß sich aber auch auf *diese* existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren

---

[12] Vgl. QD 41, 72 f; VI, 154 und 160.

[13] Wörtlich schon in QD 41, 65; IX, 88; „es ‚erspart' mir mit Recht diesen Weg" (22; vgl. QD 41, 74).

[14] QD 41, 33; VIII, 82.

[15] QD 41, 33.

[16] QD 41, 76. Eine die existentielle Situation des Menschen von vornherein einkalkulierende, eine Menge einzelner historischer Fragen umgehende Vorgangsweise nennt Rahner „indirekte Methode" (IX, 89 f).

zentrale Inhalte wissenschaftlich genau und methodisch reflektieren lassen (VI 160); diese Reflexion ist die gesuchte „1. Reflexionsstufe", die „neue FTh", der „GK".

In der Konkretisierung nun endlich zum letzten Schritt. Worauf stützt sich der Glaubende also? Auf den „illative sense (Folgerungssinn)", antwortet R. mit Kardinal Newman generell, auf die Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, wie auch sonst in gewichtigen Lebensfragen (22), ob z. B. bestimmte Menschen meine leiblichen Eltern sind[17]. Genauerhin stützt er sich auf die *Entsprechung* zwischen der Frage, die der Mensch ist, und der Grundaussage des Christentums als Antwort darauf (22 f)[18]. Die Botschaft des Christentums bestätigt und klärt diese Entsprechung als Affinität zwischen der Selbstmitteilung Gottes in der Tiefe der Existenz als Gnade und in der Geschichte als Jesus Christus (24). Die Reflexion des Menschen auf sich selbst eröffnet den Verständnishorizont für die Botschaft (23)[19]. Der GK ist ein einziges Aufdecken solcher Affinität[20]. Was der Mensch in Wahrheit selber ist und als was er sich selber im Grunde seines Daseins erfährt, wird von außen dem Menschen als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes zugesagt. Das im kirchlichen Bekenntnis Ausgesagte drückt dem Menschen sein eigenes immer (wenn auch unreflex) vollzogenes Selbstverständnis aus (122 f). Vereinfachend ließe sich formulieren: Im GK geht es noch nicht um die Entsprechung zwischen dem von der Kirche verkündigten Evangelium und historischen Detailfragen, sondern grundlegender um dessen Entsprechung zur menschlichen Existenz, auch und erst recht der neuzeitlichen[20]. – Damit ist zugleich gezeigt, daß sich R. transzendentale Methode der Theologie auch für die wissenstheoretische Fundierung des GK als fruchtbar erweist; sie besagt nämlich, daß auf die Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit der Glaubensinhalte reflektiert wird (z. B. VI 157).

*

Im Sinne R., der auf die konkreten Lösungen der Praxis verweist[21], sei nun eine unmaßgebliche Weiterführung versucht. Das Buch GK dürfte den Anfänger der Theologie bei weitem überfordern[22]. Didaktisch sollte nach R. selbst der GK dem durchschnittlichen Begabungsniveau der Hörerschaft entsprechen (VI 163). Darum sei diese Schwierigkeit dem didaktischen Geschick überlassen.
Auch im Inhaltlichen ist eine Weiterführung denkbar. Daß R. die für das Glaubensleben praktisch unfruchtbare rein formalistische Argumentationsweise der alten FTh überwindet, um „dem Menschen auch aus der Inhaltlichkeit des christlichen Dogmas selbst heraus das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann" (23), sollte sich die FTh für immer gesagt sein lassen. Jesu Christi unüberbietbares Proexistieren als Agape-Liebe des sich selbst mitteilenden Gottes hat die dem Glaubenden einleuchtende Selbstevidenz bei sich; bei solcher Liebe weiß auch der neuzeitliche Mensch seine Identität ohne Angst vor Verfremdung am besten aufgehoben. Wenn auch R. auf diese „freieste Liebe" Gottes als des Gebers wiederholt

[17] QD 41, 75.
[18] So wird die vom Konzil für den GK verlangte Einheit von Philosophie und Theologie verwirklicht. *A. Darlap* spricht von „Bezug", „Zusammenhang" und „Entsprechung" zwischen dem geschichtlich sich auslegenden Heilsverlangen und der Heilszusage in Jesus. Das Neue daran sei die wissenschaftskonstitutive Abgrenzung und Ausdrücklichkeit (s. Anm. 5).
[19] Vgl. QD 41, 81; IX, 107.
[20] Das Bemühen um diese Entsprechung zeigt sich auch darin, daß im Weg der 9 Gänge Jesus Christus, das „schlechthin Christliche des Christentums" (178), erst im 6. zum ausdrücklichen Thema wird. Davon sind die ersten 3 die „Voraussetzung, ohne die die christliche Botschaft über den Menschen unmöglich wäre" (122).
[21] QD 41, 51 f.
[22] Auch *K. Kranner*, der an der Salzburger Fakultät den GK betreut, hält es für Anfänger im theol. Metier für wohl zu schwere Kost: Zeit im Buch 32 (1978) 234.

zu sprechen kommt (z. B. 130), so ist er doch im ganzen eher von einer verhaltenen Intellektualität; sie ist indispensabel, wenn die Glaubensrechenschaft solide sein soll. Auf dieser Basis darf sich aber das Frohmachende und Faszinierende der Frohbotschaft ohne Sorge kräftig entfalten. Ferner wäre eine explizitere Phänomenologie des Gebens vielleicht seinem vieldiskutierten „übernatürlichen Existential" dienlich, daß nämlich Menschsein das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes sei. Personales Geben ist Selbstgabe in Gabe, Gabe als Ausdruck („Sakrament") der Selbstgabe. Zwei unvermischte und unverwandelte Gaben werden durch den einen Geber in dem einen Akt des Gebens zu der einen ungetrennten und ungesonderten Gabe an den einen Empfänger[23]. Der Mensch ist Gabe an die anderen und an sich selbst — dies als Ausdruck der gebenden Liebe Gottes zu den anderen und zu ihm selbst. Zurecht kann R. die radikale Verschiedenheit des Menschen von Gott betonen und in einem damit das ursprünglich nicht von Gott selbst Verschiedene, Gottes Selbstmitteilung, als Konstitutivum des Menschen behaupten (z. B. 125 ff).

Eine letzte Beobachtung aus der Praxis setzt bei der transzendentalen Methode Rahners an. Die gesuchte neue FTh müsse nämlich in weitem Umfang „transzendental" sein, weil sie ja auf die wirklich existentiell vollzogenen und heute vollziehbaren Gründe des Glaubens reflektiere (VI 157). Man weiß, daß diese Methode nicht unwidersprochen ist. Die Kritik macht es sich aber im Durchschnitt zu einfach, wenn sie hinter dem von R. Gemeinten zurückbleibt. Mag sein, daß dieser Philosophie denkgeschichtlich die Problematik der „Grund-setzenden Subjektivität"[24] bzw. des verfügenden Entwerfens und der Konstitution von Welt durch das Subjekt zugehört. Weil es aber einen eindeutig rezipierten Begriff von Transzendentalphilosophie ohnehin nicht gibt (IX 97), nützt er die „gewisse Weite und Unbestimmtheit des Wortes"[25]. Die transzendentale Theologie (als Methode und Aufgabe, nicht als Theologie innerhalb des Pluralismus der Theologien) identifiziert sich nicht mit einer bestimmten historischen Gestalt einer Transzendentalphilosophie als unabdingbarer Grundlage (X 56). Man kann R. nicht das Recht absprechen, die neuzeitliche Vernunft zur Vernunft zu bringen, indem er den Rückstieg ins Subjekt bis zu jenem Punkt vorantreibt, an dem es sich nicht mehr als setzend erfährt, sondern selber als gesetzt, als Verfügtes in einer Verfügung, über die es selbst nicht mehr verfügen kann — sich erfährt als die im Abgrund des unsagbaren Geheimnisses gegründete Verwiesenheit (52). Die transzendentale Erfahrung ist der ursprüngliche Ort der Kreatürlichkeitserfahrung, in der das Subjekt und seine Zeit selber als vom unbegreiflichen Grund getragen erfahren werden (z. B. 32; 87). Im übrigen scheint R. ohnedies nur mit dem Spielbein auf „transzendental" zu stehen[26]. Im Kern geht es R. um das Subjekt; ihm will er endlich im Zuge des neuzeitlich-aufgeklärten Selbstverständnisses des Menschen in der Überwindung der Neuscholastik konsequent und systematisch in der Theologie das Heimatrecht geben und ihm gegenüber christliche Gläubigkeit verantworten[27].

---

[23] Vgl. das DS 302 von Christus Definierte. Eine Christologie, die ihn aus der Dynamik des Gebens Gottes löst, ihn nur in seinem statischen Ansichsein bedenken will und dabei vom dynamischen Akt des Gebens und vom Empfangenden abstrahiert, wird m. E. aporetisch und bringt sich um ihre Chancen.

[24] *F. Greiner*, Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner, München 1978, z. B. 135; 296.

[25] *K. Rahner*, Art. Transzendentaltheologie, in: Sacramentum Mundi IV, 990.

[26] Er fragt sich nämlich, ob man nicht auf das Wort verzichten könne; er bezeichne seine Methode nur so „mangels eines besseren Kurzwortes": *E. Simon/K. Rahner*, Zur Lage der Theologie, Düsseldorf 1969, 29.

[27] *J. B. Metz* meint sogar, daß Identitätskrisen der Transzendentaltheologie erst auftraten, als der Gegner, die Neuscholastik, „in den starken Armen der Transzendentaltheologie schließlich ermattet zusammenbrach": Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 12.

Das Subjekt in seiner transzendentalen Bewegung wird sich aber vor der Gefahr eines idealistischen Weltverlustes in acht nehmen müssen.
Diese wird umso spürbarer, wenn christliches Glauben die radikalste Einwurzelung und Beheimatung in der Gesamtwirklichkeit ist. Offenbar vom Evangelium her hat R. die Theorie transzendentaler Erfahrung auf eine Theorie der Intersubjektivität und Kommunikation hin überschritten, wenn er etwa die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe behauptet (VI 277–298). Das neuzeitliche Subjekt würde aus seiner Isolierung nicht wirklich befreit, wenn es ohne das Sakrament Bruderschaft (Gott liebt durch Liebende) in vermeintlich größerer Unmittelbarkeit bei Gott wäre. Das Subjekt ist zu übersteigen auf das größere „Subjekt" hin: auf die Menschenwelt als eine einzige unbegrenzte Kommunikation und Interaktion freier Subjekte. In ihr ist der Mensch zu beheimaten, auch in der bestürzenden Heilsdifferenz zwischen Sollen und Ist, die in der einen Menschenwelt noch ganz anders aufbricht als im Subjekt für sich. Die Methode der Pastoralkonstitution, ihrer Christusbotschaft eine Einführung über die Situation des Menschen in der Welt von heute voranzustellen (Art. 4–10), könnte vom GK übernommen werden. Umfassender noch könnte die gegenwärtige Menschheit und ihr spezifisches In-der-Welt-Sein von jenen wenigen epochalen Riesenschüben her verstanden werden, in denen der Mensch sein gegenwärtiges Verhältnis zur Welt gewann (wie etwa im Gefolge des Neolithikums und in der Aufklärung) und sich auch sein Verhältnis zum Absoluten wandelte. Die verwirrend vielen Ismen ließen sich als Erscheinungsweisen einer Grundbewegung deuten. Das Aufzeigen der Entsprechung zwischen der geschichtlich gewordenen Menschheit und der in ihr zu lebenden Existenz als Frage und dem Evangelium als Antwort hätte größere Chancen. Und um diese Entsprechung sollte sich ja der GK im Sinne R. abmühen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Normen für kirchliche Hochschulen

Durch den Tod seiner zwei Vorgänger im Jahre 1978 fiel Papst Johannes Paul II. zu, die schon seit geraumer Zeit beabsichtigte Neuordnung der Studien an kirchlichen Hochschulen einzuleiten.

Das erste Dokument (in Form einer Apost. Konstitution) bekräftigt nach einem geschichtlichen Überblick das Recht der Kirche, eigene Hochschulen bzw. Fakultäten zu errichten und zu fördern; es beabsichtigt, durch Überarbeitung der bisher geltenden Normen, die hauptsächlich auf die Apost. Konst. „Deus scientiarum Dominus" Pius' XI. (1931) und auf die „Normae quaedam" (1968) zurückgehen, den Anforderungen der heutigen Zeit zu entsprechen. Stark betont werden die akademische Mitverantwortung aller Angehörigen einer Hochschule, die Eingliederung der kirchlichen Universitäten (Fakultäten) in ihre jeweilige Umwelt, die Vertiefung der wissenschaftlichen Arbeit und Qualifikation, damit die kirchlichen Hochschulen und mit ihnen die ganze Kirche Schritt halten können mit dem allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften. Künftig müssen die Statuten jeder Universität (Fakultät) nach der Norm der neuen Konstitution verfaßt werden. Bei Festlegung von Studienordnungen ist darauf zu achten, daß nach den Richtlinien des II. Vat. und entsprechend dem Charakter der Fakultäten eine gebührende Freiheit in Forschung und Lehre anerkannt werde, damit ein echter Fortschritt in Erkenntnis der göttlichen Weisheit möglich werde. Dabei soll deutlich werden, daß die wahre Freiheit der Lehre notwendig innerhalb der Grenzen des Wortes Gottes liegt, wie es beständig vom lebendigen Lehramt der Kirche gelehrt wird, und daß die wahre Freiheit der Forschung notwendigerweise auf die überzeugte Annahme des Wortes Gottes gründet und von einer Haltung der Ergebenheit gegenüber dem Lehramt der Kirche begleitet sein muß.

Im 1. Teil der Konstitution (die in 94 Artikel gegliedert ist) sind die allgemeinen Normen für alle kirchlichen Fakultäten aufgestellt; der 2. Teil enthält die Normen für einige Fakultäten, die durch ihre spezielle Natur für die Kirche besonders wichtig sind; vorzüglich sind die theologische, die kirchenrechtliche und die philosophische Fakultät behandelt. Die Studiengänge sind in 3 Zyklen (Baccalaureat, Lizentiat, Doktorat) organisiert, deren erster einer grundlegenden Bildung und deren weitere einer sich steigernden Vertiefung in ein Spezialgebiet dienen sollen. Bereits unter Paul VI. hatte eine Fachkommission der Kongregation für das kath. Bildungswesen die Gesetzgebung im Bereich des kirchlichen Hochschulwesens unter Konsultation von Experten aus allen Kontinenten überarbeitet. Nach sorgfältiger Prüfung hat nun Johannes Paul II. am Ostersonntag (15. April) 1979 die neuen Gesetze und Normen erlassen. Sie treten, entsprechend dem Studienkalender der verschiedenen Gegenden, am 1. Tag des akademischen Jahres 1980/81 oder 1981 in Kraft.

Die Durchführungsverordnungen der Kongregation für das kath. Bildungswesen vom 29. April 1979 sind vom Präfekten der Kongregation, Kardinal Gabriel M. Garrone, und dem Sekretär, Erzbischof Antonio M. Javierre, unterzeichnet. Beide Dokumente wurden gleichzeitig am 25. Mai 1979 veröffentlicht und der Presse vorgestellt.

(Apostol. Konstitution „Sapientia christiana" vom 15. April 1979; „Normae applicativae" vom 29. April 1979: AAS LXXI/1979, 469–521.)

Liturgische Ausbildung in Seminarien

Am Pfingstfest (3. Juni) 1979 hat die Kongregation für das kath. Bildungswesen nach Konsultierung der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst eine

Instruktion über die liturgische Ausbildung in den Seminarien veröffentlicht. Kardinal Gabriel M. Garrone stellt sie selber vor: „Sobald die Bedeutung der Liturgie ‚von Rechts wegen' anerkannt wird, wird ihre ‚tatsächliche Bedeutung' nicht mehr in Frage gestellt, ist sie doch eng mit der Bewahrung, Entfaltung und Ausbreitung des Glaubens verbunden... Nach dem Konzil wurden viele Dinge intensiv erörtert, viele neue Elemente eingeführt, die als Neuerung mit Recht Hoffnung erwecken, die sich aber auch als gefährliches Abweichen erweisen konnten. Man denke nur an die Eucharistie mit Konzelebration, Wortgottesdienst, Einführung der lebenden Sprachen, der Stellung dieses Sakramentes innerhalb der ökumenischen Arbeit...; dasselbe gilt für die Buße, die durch neue, sehr wertvolle Bestimmungen bereichert wurde, z. B. durch die Bußgottesdienste, und ernsthaft bedroht ist vom ungerechtfertigten Verschwinden der privaten Buße...; und das Stundengebet, das von Grund auf erneuert wurde und so dem priesterlichen Gebet neue Anregung geben kann. Es bleibt wirklich kein Bereich ausgeklammert..." Die Instruktion will Hinweise und Richtlinien vorlegen, um das liturgische Leben und das Studium der Liturgie in den Seminarien den aktuellen Erfordernissen entsprechender zu gestalten. Die Priesteramtskandidaten sollen durch eine ständige und sorgfältige Praxis und eifriges Studium der Liturgie eine entsprechende Vorbereitung auf die Ausübung des pastoralen Dienstamtes auf diesem Gebiete erlangen. Die nationalen Bischofskonferenzen werden darin Anhaltspunkte finden, um ihre eigenen Normen in zweckmäßiger Weise zu ergänzen.
Die Instruktion besteht aus 2 Abschnitten, der 1. bezieht sich auf das liturgische Leben in den Seminarien, der 2. auf den Liturgieunterricht. „Die beiden Aspekte ergänzen ja einander so, daß das, was in den Kursen gelehrt wird, im täglichen Leben gelebt werden soll, wodurch diese Lehre zur Anwendung des Gelernten wird und die abstrakten Vorlesungen lebendige Wirklichkeit werden. Der praktische oder mystagogische Aspekt der liturgischen Ausbildung und der Aspekt von Theorie und Lehre können nicht voneinander getrennt werden." Für die Ausbildung, so wird betont, steht seit dem II. Vatikanum eine Fülle von Texten zur Verfügung; in ihnen wird auch eine reiche und kluge Pädagogik sichtbar, die einen vertieften Sinn für die Kirche und eine echte Liebe zu ihr einzupflanzen vermag: „Damit die Studenten das Geheimnis der Kirche als hierarchische, d. h. in der Verschiedenheit der Mitglieder und der Dienstämter unterschiedene Kirche erfahren, ist es angebracht, daß es im Seminar Diakone, Akolythen und Lektoren gibt, die von der Spiritualität ihres Amtes durchdrungen sind und ihren Dienst bei den liturgischen Handlungen ausführen: auf diese Weise wird man allen Studenten das Eigentliche des priesterlichen Dienstamtes und die Ämter der Diakone, Akolythen und Lektoren einsichtig machen." („L'Osservatore Romano" vom 28. Juni 1979.)

„Päpstliche Theologische Fakultät" in Linz

Die Kongregation für das kath. Bildungswesen hat mit Datum vom 25. Dezember 1978 die bisherige „Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese Linz" als „Katholisch-Theologische Fakultät" kanonisch errichtet und damit in den Rang einer „päpstlichen Fakultät" erhoben. Die Bestätigung der Statuten und der Studienordnung erfolgte am 20. Februar 1979. Es ist damit das Graduierungsrecht für die in Österreich üblichen akademischen Grade (Magisterium, Doktorat) verbunden. Theologische Vorlesungen werden in Linz schon seit 1672 gehalten; am 18. März 1674 gewährte Kaiser Leopold I. auch das Graduierungsrecht, von dem jedoch die Jesuiten, Leiter dieser Bildungsanstalt, nicht Gebrauch machten. Unter Maria Theresia erfolgte ein weiterer Ausbau der theol. Studien. Das Ende des Josephinismus führte am 30. Juni 1850 zur Umwandlung der staatlichen „K. K. Studienanstalt für Theologie" in eine bischöfliche Diözesanlehranstalt. Bestrebungen, diese Anstalt als theol. Fakultät der 1966 gegründeten Linzer Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften (später Uni-

versität Linz) einzugliedern, hatten keinen Erfolg. Mit 1. 9. 1971 wurde sie umbenannt in „Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese Linz".
Die kanonische Errichtung als „päpstliche Fakultät" erfolgt zunächst für die Dauer von 5 Jahren ad experimentum. Das römische Dokument bezieht sich eingangs auf die alte Tradition und hebt dann anerkennend die publizistische Tätigkeit hervor, zu der auch die Herausgabe dieser Zeitschrift gehört, welche die Linzer Studienanstalt im In- und Ausland bekannt gemacht hat. Die „päpstliche Fakultät" wird auch weiterhin finanziell vollständig von der Diözese Linz getragen.
(Linzer Diözesanblatt vom 1. Mai 1979.)

„Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie"

Die Kongregation für die Glaubenslehre hebt den Glauben der kath. Kirche an die Auferstehung der Toten und an ein ewiges Leben erneut hervor und nimmt in einem Schreiben an die Bischöfe der Weltkirche zu „einigen Fragen der Eschatologie" Stellung. Sie umreißt darin die Begriffe Seele, Hölle und Fegefeuer und betont, daß die Auferstehung den ganzen Menschen betrifft. Wörtlich heißt es: „Keinem entgeht die Bedeutung dieses letzten Artikels unseres Taufbekenntnisses: in ihm werden nämlich Ziel und Zweck des Heilsplanes Gottes ausgesprochen, dessen Entfaltung im Glaubensbekenntnis beschrieben wird. Wenn es keine Auferstehung gibt, dann fällt das ganze Glaubensgebäude zusammen, wie der hl. Paulus nachdrücklich betont (vgl. 1 Kor 15). Wenn für die Christen nicht sicher feststeht, welches der Inhalt der Worte „ewiges Leben" ist, dann zerrinnen die Verheißungen des Evangeliums und die Bedeutung von Schöpfung und Erlösung, und selbst das irdische Leben wird jeglicher Hoffnung beraubt (vgl. Hebr 11, 1). In 7 Punkten wird gesagt, was die Kirche im Namen Christi über den Tod des Christen und die allgemeine Auferstehung lehrt:
1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten (vgl. das Apost. Glaubensbekenntnis).
2. Die Kirche versteht diese Auferstehung so, daß sie den ganzen Menschen betrifft; dies ist für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi selber auf die Menschen.
3. Die Kirche hält an der Fortdauer und Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, sodaß das „Ich des Menschen" weiterbesteht. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck „Seele", der sich durch den Gebrauch in der Schrift und Tradition fest eingebürgert hat. Obwohl dieser Ausdruck in der Hl. Schrift verschiedene Bedeutungen hat, gibt es doch keinen stichhaltigen Grund, ihn abzulehnen, zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christenheit einfach notwendig ist.
4. Die Kirche lehnt alle Denk- und Sprechweisen ab, durch die ihre Gebete, die Beerdigungsriten und der Totenkult ihren Sinn verlören und unverständlich würden: denn all das stellt in seiner Substanz einen locus theologicus dar.
5. Die Kirche erwartet gemäß der Hl. Schrift „die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit" (Dei Verbum, I, 4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und getrennt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.
6. Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, die die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist.
7. Die Kirche glaubt, indem sie am NT und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder so trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und

daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt. Was aber die Auserwählten betrifft, so glaubt sie, daß vor der Anschauung Gottes eine Reinigung stattfinden kann, die jedoch von der Strafe der Verdammten völlig verschieden ist. Das meint die Kirche, wenn sie von Hölle und Fegefeuer redet.

Wenn man über das Geschick des Menschen nach dem Tode spricht, so muß man sich vor Darstellungsweisen hüten, die sich ausschließlich auf willkürliche Phantasievorstellungen stützen; Übertreibungen in dieser Hinsicht sind nämlich ein nicht geringer Grund für die Schwierigkeiten, denen der christliche Glaube häufig begegnet. Jene Bilder hingegen, die die Hl. Schrift verwendet, verdienen eine besondere Ehrfurcht. Man muß ihren tiefen Sinn verstehen und die Gefahr vermeiden, sie allzu sehr abzuschwächen, weil das oft die Wirklichkeit selbst verflüchtigt, die in diesen Bildern angedeutet wird.

Weder die Hl. Schrift noch die Theologen bieten uns genügend Licht, um das künftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben. Die Christen müssen 2 wesentliche Punkte festhalten: einerseits müssen sie an die grundsätzliche Fortdauer (in der Kraft des Hl. Geistes) des gegenwärtigen Lebens in Christus im künftigen Leben glauben (denn die Liebe ist das Gesetz des Reiches Gottes, und unsere auf Erden geübte Liebe wird das Maß für unsere Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes im Himmel sein); anderseits muß ihnen klar sein, daß sich unsere Situation zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben grundlegend ändert, weil der Ordnung des Glaubens die Ordnung des vollen Lichtes folgt und wir mit Christus sein und „Gott schauen werden" (vgl. 1 Joh 3, 2); in diesen Verheißungen und wunderbaren Geheimnissen besteht wesentlich unsere Hoffnung. Wenn unsere Vorstellungskraft nicht bis dahin vorzudringen vermag, so verlangt doch unser Herz aus eigenem Antrieb und zuinnerst dorthin.

Die Theologen werden aufgefordert, diese Lehre der Kirche als Grundlage ihres Forschens anzusehen; die Bischöfe werden ermahnt, darüber zu wachen, daß nicht kindertümliche und willkürlich ersonnene Vorstellungen als Glaubenswahrheiten angesehen werden. Das Schreiben ist unterzeichnet von Kardinal Franz Seper, dem Präfekten, und von Fr. Hieronymus Hamer O. P., dem Sekretär der Glaubenskongregation; es wurde vom Hl. Vater gebilligt und die Veröffentlichung angeordnet.

(Gegeben zu Rom am 17. Mai 1979; „L'Osservatore Romano", deutsche Ausgabe, vom 10. August 1979.)

Formdispens bei Mischehen

Die päpstliche Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vatikanums entschied die Frage bezüglich der Formdispens bei Mischehen (nach dem Motuproprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970):

1. Der Diözesanbischof kann bei Gewährung einer Formdispens deren Umfang genauer umschreiben, indem er Klauseln beifügt, die die Gültigkeit der Ehe berühren;

2. wenn diese beigefügten Klauseln nicht eingehalten werden, können sie die Nichtigkeit der Ehe wegen eines Formfehlers bewirken;

3. der Diözesanbischof kann die Nichtigkeit der Ehe im Einzelfall nach dem gen. Motuproprio, Nr. 11, in dem die genaue Einhaltung des vorgeschriebenen Trauungsritus befohlen wird, erklären; es müssen jedoch Beweise nach Nr. 10 vorliegen (d. h. auf Grund der Eintragungen im Trauungsbuch).

Papst Johannes Paul II. hieß am 9. April 1979 diese Entscheidung gut und ordnete ihre Veröffentlichung an. (AAS LXXI/1979, 632.)

Papstbotschaften an die Polen und an andere slawische Völker

Aus Anlaß der 900. Wiederkehr des Todestages des hl. Stanislaus richtete Johannes

Paul II. an Stephan Kardinal Wyszynski, Erzbischof von Gnesen und Warschau, an Franz Macharski, Erzbischof von Krakau, an die übrigen Bischöfe und an die gesamte Kirche Polens ein Apostolisches Schreiben.

„Die leuchtende Schar jener, die für den Glauben und die christlichen Tugenden Qualen erlitten und entschlossen den Tod auf sich genommen haben, hat der Kirche von Anfang an im Laufe der Jahrhunderte immer wieder hervorragende Kraft und Stärke verliehen ... Diese Sätze lassen sich jetzt ... in einzigartiger Weise auf die Kirche in Polen anwenden, die aus dem Blut der Märtyrer erwachsen ist ... In dem Jahr, in dem die Kirche Polens die 900. Wiederkehr des Tages feiert, an dem der hl. Stanislaus, Bischof von Krakau, mit dem Märtyrertod gekrönt wurde, darf die Stimme des Bischofs von Rom und Nachfolgers des hl. Petrus nicht fehlen. Denn dieses Jubiläum ist von größter Bedeutung und aufs engste mit der Geschichte der polnischen Kirche und Nation verbunden; dieses Volk hatte und pflegte während mehr als 1000 Jahre seiner Geschichte ein inniges Verhältnis zu eben dieser Kirche." Der Papst führt dann aus, er habe schon die Päpste Paul VI. und Johannes Paul I. um die Abfassung dieses Briefes ersucht; jetzt führe er selber aus, worum er als Erzbischof von Krakau seine beiden Vorgänger auf dem Stuhle Petri gebeten habe. „Wer konnte jemals denken, daß wir, als die angekündigten Feierlichkeiten zum Jubiläum des hl. Stanislaus bereits näher rückten, jenen Bischofsitz in Krakau, den dieser Heilige innegehabt hatte, verlassen und entsprechend der Bitte der im Konklave versammelten Kardinäle auf den römischen Stuhl übersiedeln würden? Wer konnte sich vorstellen, daß wir die feierlichen Tage dieses Jubiläums nicht als ‚Hausvater', der die Feiern leitet, begehen würden, sondern als Gast, der sich als erster römischer Papst polnischer Herkunft in das Land unserer Vorfahren begibt, und als erster Papst in der Geschichte, der diesem Land einen Besuch abstattet?"

In diesem Jahr hat man die Feiern zu Ehren des hl. Stanislaus, die sonst am 8. Mai begangen werden, auf die Zeit von Pfingsten bis zum Dreifaltigkeitssonntag verlegt. Aus dem pfingstlichen Abendmahlssaal waren die Apostel ausgezogen; aus ihm ziehen ebenso von Generation zu Generation ihre Nachfolger aus; im selben apostolischen Geist wirkte zu seiner Zeit auch der hl. Stanislaus: „Das drängt uns, den 900. Jahrestag des Martyriums des hl. Stanislaus in besonderer Verehrung mit dem 1000. Jahr nach der Taufe zu verbinden, die unsere Vorfahren im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes empfangen haben."

Dem Papst gilt sodann als Hauptanliegen das reiche Erbe, das die Geschichte des Heils in Polen dem Jahr 1979 vermacht hat, zu wahren und zu festigen: es ist das Erbe des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, das Erbe der Stärke und Tapferkeit im Bekenntnis der Wahrheit, das Erbe der Sorge um das Heil, das geistliche und irdische Wohl des Nächsten, der Bürger dieser Nation, ferner das Erbe der Freiheit, die im Dienst und in der aus Liebe vollzogenen Hingabe sichtbar wird, und schließlich die wunderbare Tradition der Verbundenheit und Einheit, zu deren Erfüllung in der Geschichte Polens der hl. Stanislaus, sein Tod und seine Verehrung und vor allem seine Heiligsprechung beigetragen haben. Um dessen Verehrung noch größere Bedeutung zu verleihen, wird das Gedächtnis des hl. Stanislaus im liturgischen Kalender der Gesamtkirche zum „verpflichtenden Gedenktag" erhoben.

(Gegeben zu Rom, St. Peter, am 8. Mai 1979; „L'Osservatore Romano" vom 13. Mai 1979.)

Ähnliche Botschaften richtete Johannes Paul II. noch an weitere Kirchenfürsten oder Oberhirten aus anderen slawischen Völkerschaften zu Millennar- oder Zentennar-Gedenkfeiern an kirchengeschichtlich bedeutsame Ereignisse: so an Kardinal Frantisek Tomasek, Erzbischof von Prag, zum 250. Jahrestag der Heiligsprechung des Kanonikers und Generalvikars Johannes Nepomuk (mit Datum vom 2. März 1979; AAS LXXI/

1979, 651–654; ebenso an Kardinal Josyf Slipyi, Großerzbischof der Ukrainer von Lwow, aus Anlaß „1000 Jahre Christentum in der Ukraine" (mit Datum vom 19. März 1979, veröffentlicht am 4. April; AAS LXXI/1979, 522–527); ferner an Erzbischof Franjo Kuharic von Zagreb, sowie an die Bischöfe, Priester und Gläubigen Kroatiens anläßlich des 1100-Jahr-Jubiläums der Ergebenheitsadresse des kroatischen Fürsten Branimir an Rom, mit der dieser 879 erneut sein Volk dem Hl. Stuhl unterstellt hatte (mit Datum vom 15. Mai 1979; Kathpress vom 19. Juni 1979) und schließlich am 22. August 1979 an Franjo Kardinal Seper, womit dieser zum außerordentlichen Vertreter des Papstes bei den Abschlußfeierlichkeiten zu diesem Anlaß — am 2. September in der Stadt Nin — bestellt wurde („L' Osservatore Romano" vom 2. September 1979).

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

In der bekannten französischen Monatsschrift „Informations Catholiques Internationales" (ICI) findet man immer wieder Leserbriefe mit Klagen darüber, daß die Zeitschrift zu oft und zu viel über „klerikale" Persönlichkeiten und rein innerkirchliche Ereignisse berichtet, als ob dergleichen das Wichtigste oder das Typischste für die Rolle der Kirche in der Gegenwart wäre. Dabei bemüht sich die Redaktion (von Laien!) schon seit langem, soziale, politische, kulturelle Aspekte „sub specie" des Glaubens und in weltweiter Dimension in die Mitte zu rücken, das Interesse der Leser darauf zu lenken und so in Wahrheit jene „katholische Information" zu bieten, die der Frage nach der Kirche in der Welt von heute angemessen ist.
Freilich ist es heute nicht mehr nur so wie zur Zeit des „Briefes an Diognet", in dem es heißt, die Christen seien in der Welt wie die Seele im Leib: also überall gegenwärtig, jedoch unsichtbar. Vielmehr bilden sie (noch immer und wohl für immer) verfaßte Gemeinschaften, die durch ihre Leitungsorgane handeln und wirken oder in ihren Leitungsorganen leiden und dulden. Unmöglich, davon abzusehen. Eine andere Frage drängt sich allerdings auf: Ist nicht die Thematik des Konzils und dessen Pastoralkonstitution über „Die *Kirche* in der Welt von heute" bereits zu eng, fast möchte man sagen: zu provinziell formuliert, und geht es nicht vielmehr um die *Religion(en)* in der Welt von heute? Sind doch indessen die Weltreligionen, denen das II. Vatikanum doch nur recht mürrisch und ein wenig herablassend seine Aufmerksamkeit geschenkt hat („Nostra Aetate"), in Bewegung geraten und zeigt sich vor allem der Islam machtbewußter und aggressiver denn je? Das Direktorium der „Salzburger Hochschulwochen" wußte dem Rechnung zu tragen, hatte daher die Lehrveranstaltungen dieses Sommers unter das Gesamtthema „Jesus Christus und die Religionen" gestellt und damit einen sicheren Instinkt für die Zukunft bewiesen.

Das dispensiert uns freilich nicht davon, im folgenden einen geschichtlichen Rückblick auf die jüngste Vergangenheit zu werfen. Als wichtigstes Datum und als Ausgangspunkt mag daher der 15. März 1979 gelten, an dem Papst Johannes Paul II. seine *erste Enzyklika* „Redemptor hominis" veröffentlicht hat. In diesem Dokument werden neben allerlei Seitenthemen die Grundmelodie und das Leitmotiv vernehmbar, die für den Papst und sein zukünftiges Wirken bestimmend bleiben werden: Die im Erlösungswerk Christi besiegelte Menschenwürde, die dem gleichzeitigen politischen Geschwätz über „Menschenrechte" erst eigentlich eine tragfähige Grundlage gibt. Das ist der feste, archimedische Punkt, von dem aus die kath. Kirche unter der Führung des tatkräftigen Papstes fortan die Welt von heute zu bewegen versuchen wird.
Schon in seinen Reden in Mexiko hatte Johannes Paul II. diesen Ton verschiedentlich angeschlagen. Auch die leicht abgeschwächte Endredaktion des *Dokuments von Puebla* wies in diese Richtung und bot sowohl dem mutigen Erzbischof Oscar Romero von *San Salvador* in seinem einstweilen noch unentschiedenen Kampf gegen den blutigen Diktator dieses mittelamerikanischen Staates, General Romero, Deckung wie auch dem Erzbischof Obando Bravo von Managua-*Nicaragua* in seinem erfolgreichen Widerstand gegen das nunmehr beseitigte Somoza-Regime. Hier wie vielerorts (vor allem in Lateinamerika) zeigt sich, wie schwer eine säuberliche Trennung von Politik und Religion in der Praxis durchführbar ist, so wünschenswert sie in der Theorie auch sein mag. Inwieweit CELAM, die Dachorganisation der lateinamerikanischen nationalen Bischofskonferenzen ohne Richtlinienkompetenz und Weisungsbefugnis, imstande sein wird, den Beschlüssen von Puebla überall Nachachtung zu schaffen, bleibt fraglich, zumal seit der Ablösung des bisherigen Präsidenten Kardinal Aloisio Lorscheider (Fortaleza, Brasilien) durch den früheren CELAM-Generalsekretär, den heutigen Erzbischof von

Medellín-Kolumbien, Lopez Trujillo, der weithin als „rechts" gilt, was immer das heißen mag. Weiterhin müssen die christlichen Gewissen und seine verantwortlichen Sprecher darauf dringen, daß in Militärdiktaturen Lateinamerikas die Doktrin der „Nationalen Sicherheit" in Frage gestellt, das Schicksal der Verschwundenen geklärt wird, Folterungen unterbleiben, soziale Ungerechtigkeit beseitigt werde.

Richtet man den Blick in eine andere Himmelsrichtung, so kommt zunächst das ungelöste und offenbar einstweilen unlösbare *Palästinenser-Problem* in Sicht, zu dem Rom seit einiger Zeit zu schweigen scheint, wahrscheinlich aber hinter den Kulissen mitwirkt, um wenigstens im explosiven *Libanon* den bedrängten Christen den Rücken zu stärken. Weiter östlich macht *Iran* Sorge, nicht nur wegen des unheimlichen Phänomens einer sich immer radikaler gebärdenden „Islamischen Revolution" und einer denkbaren, von ihr ausgehenden Kettenreaktion, sondern sehr konkret wegen der Bedrohung für die im Lande lebenden, zahlenmäßig geringen Christen verschiedener Riten und Kirchenzugehörigkeit, für deren gefährdete Rechte und Überlebensmöglichkeit der päpstliche Nuntius Erzbischof Bugnini bereits seine Stimme erhoben hat. In *Indien* scheint die Religionsfreiheit durch ein Gesetz bedroht, das heuchlerisch die Religionsfreiheit zu schützen vorgibt, indem es jede Konversion unter Strafe stellt, die im Verdacht steht, durch materielle Vorteile zustande gekommen zu sein — eine Kautschukbestimmung, die zu jeder erdenklichen Willkür führen könnte. Da das Riesenland in einer dauernden Regierungskrise steckt, wird dieses Gesetz wohl einstweilen Entwurf bleiben, als solcher aber als Damoklesschwert zu fürchten sein.
Hoffnungsvolleres scheint sich in *China* abzuzeichnen. Der „Vatikan" (d. h. die zuständigen Behörden) hat zwar Wahl und Weihe eines neuen Bischofs von Peking unter Berufung auf eine Entscheidung Pius XII. nicht anerkannt. Johannes Paul II. hat jedoch bald darauf in einer vielbeachteten Ansprache in Castel Gandolfo vor Vertretern des „Opus Dei" seiner Hoffnung und Zuversicht auf baldige Wiederherstellung normaler Beziehungen zur chinesischen Volksrepublik Ausdruck verliehen — mit Worten also, denen wohl in sehr absehbarer Zeit Taten folgen dürften, zumal bereits zuvor verschiedene Signale, wie die Einladung an die Jesuiten, wieder die Leitung einer medizinischen Fakultät im „Reich der Mitte" zu übernehmen, vorhergegangen waren. Auch geht unüberhörbar die Rede von einem möglichen China-Besuch des Papstes anläßlich einer geplanten Fernostreise. Gestern noch unmöglich Scheinendes rückt in den Bereich der Wahrscheinlichkeit. Die Anteilnahme an der Tragödie der zum großen Teil chinesischen Vietnamflüchtlinge haben die Christen in aller Welt nicht nur mit Worten und frommen Gebeten bewiesen, sondern mit helfender Tat. Kurt Waldheim, der Generalsekretär der Vereinten Nationen, hat das selbst dankbar zum Ausdruck gebracht.
Im weiterhin gärenden *Schwarz-Afrika* scheint sich da und dort für die Kirche eine gewisse Entspannung zu ergeben, vor allem in *Uganda*, wo seit der Beseitigung des Terrorregimes von Idi Amin geordnetere Zustände Platz gegriffen haben, und in *Guinea*, wo nach einem erfolgreichen Staatsstreich Erzbischof Tschidimbo im August aus langjähriger Gefangenschaft befreit worden ist, freilich um den Preis des Verzichts auf sein Bistum, dessen Leitung inzwischen ein Nachfolger übernommen hat. Hingegen kommen aus dem kleinen *Burundi* beunruhigende Nachrichten über die Ausweisung von sechzig evangelischen und katholischen Missionaren, ohne daß der Hintergrund dieser Maßnahmen ganz klar erkennbar wäre. Allgemein wird man sagen dürfen, daß für den Kontinent weiterhin als Leitlinie der Ausspruch des Kardinals Malula von Kinshasa (Zaire) gelten wird: „Die Missionare haben Afrika christianisiert — jetzt müssen wir Afrikaner das Christentum afrikanisieren —", ein Programm, das nicht ohne schwere Spannungen durchzuführen sein wird.

Europa, noch immer Herzmitte der „Christenheit", hat sich indessen seiner Einheit zaghaften Schrittes weiter genähert: Vierzehn europäische Bischofskonferenzen schrie-

ben am 19. April mahnend und ermunternd zu den am 10. Juni erfolgten Direktwahlen zum *Europäischen Parlament*, und auch der Papst nahm dazu positiv Stellung. Ebenso zeichnete sich letzthin mehr und mehr eine Rückbesinnung auf menschliche und christliche Würde ab: In Frankreich, Deutschland, Italien, Österreich (wie auch in den USA) regen sich immer lauter Stimmen gegen die ausufernde und allzu weitherzig legalisierte bzw. entkriminalisierte *Abtreibung*, deren verhängnisvolle Folgen sich auch bevölkerungspolitisch bemerkbar zu machen beginnen.
Kirchenpolitisch gesehen zeichnen sich weiterhin kleine Erfolge der „Ostpolitik des Vatikans" ab: So in *Ungarn*, wo seit Anfang April alle elf Diözesen wieder mit einvernehmlich bestellten Bischöfen besetzt sind und erreicht wurde, daß einige Studenten neuerdings das seit alters sogenannte „Collegium Germanicum-Hungaricum" in Rom zum Studium der Theologie beziehen dürfen. Auch in *Bulgarien*, dessen Regierungschef vor einigen Monaten vom Papst empfangen worden war, konnten zwei neue Bischöfe für die dortige kath. Diaspora eingesetzt werden. Vor allem aber wurde die ganze Kirche im europäischen Osten in der Person Johannes Pauls II. selbst präsent, dessen *Polen-Reise* in der Pfingstwoche von einer noch gar nicht zu ermessenden Zukunftsbedeutung gewesen ist. Nach langwierigen Verhandlungen, unternommen aus dem begreiflichen Wunsch, seine Heimat wiederzusehen, die er so brüsk hatte verlassen müssen, ferner die 900-Jahr-Feier des hl. Stanislaus, Erzbischofs von Krakau, mitzubegehen und die Metropolitansynode seines früheren Sprengels abzuschließen, konnte „Jan Pawel" in den Hauptorten Polens: Warschau, Gnesen, Tschenstochau, Auschwitz und Krakau für Millionen seiner Landsleute die Lebens- und Liebeskraft der kath. Kirche leibhaftig verkörpern und zweifellos geheime Kettenreaktionen bewirken, die sich eines Tages offen enthüllen werden. Dabei ging er in seinen Reden und Gesten zugleich mit fast naiver Offenherzigkeit und natürlicher Klugheit vor, brachte niemanden in Verlegenheit und erweckte überall Vertrauen. Den Polen mußte er als jene „messianische" Gestalt erscheinen, die sich die Erwartung der slawischen Völker seit langem erträumt hatte.

Die beflügelnde Wirkung seines Auftretens mag auch Pate bei den Reiseplänen gestanden haben, die seither immer deutlichere Gestalt angenommen haben; außer dem der Pietät gegen seinen Amts- und Namensvorgänger gewidmeten Besuch in Belluno und dem hochalpinen Abstecher auf die Marmolata gilt die Reise in die Republik Irland als Bekundung der Sympathie für ein Land, dessen kath. Bevölkerung ein ähnliches Schicksal erfahren hat und eine ähnliche Glaubenskraft bezeugt wie das heimatliche Polen: das Erscheinen des Papstes vor dem Forum der Vereinten Nationen in New York steht nicht nur in Kontinuität mit einer ähnlichen Geste Pauls VI., sondern will dartun, daß für diesen Papst kein Resonanzboden groß und klangvoll genug ist als jener der ganzen Welt! Daß sich Besuche bei den großen polnischen Gemeinschaften in anderen Städten der USA anschließen werden, ist ohne weiteres verständlich. Dann aber geht der Blick und Schritt des Papstes nach Osten — womit nicht so sehr das auch auf dem Reiseprogramm gelegentlich erwähnte Österreich gemeint ist, sondern die Philippinen als das einzige mehrheitlich katholische Land Asiens, und, wenn sich die erwähnten Gerüchte bestätigen sollten —, sogar China.
Eine eher grotesk wirkende Enttäuschung muß hier erwähnt werden: Die bereits vereinbarte diplomatische Anerkennung des Vatikans durch Griechenland, nicht unwichtig für die ökumenische Öffnung zur Orthodoxie, ist einstweilen an dem ebenso einfältigen wie anmaßenden Spruch des höchsten griechischen Gerichtshofes gescheitert, der dem Vatikan den Charakter der Staatlichkeit nicht zuerkennen will, an dem ein gutes Hundert von Groß- und Kleinstaaten nicht den geringsten Zweifel haben ...

Neben den weit ausgreifenden Plänen verschmäht der Papst jedoch keineswegs die Routinepflichten und -rechte seines Amtes. So bestellte er — motu proprio — noch vor seiner Polen-Reise zu seinem Nachfolger auf dem Erzstuhl des hl. Stanislaus seinen

vertrauten Freund Franciszek Macharski, obwohl dieser eigentlich nicht „dran" war. Am 30. April ernannte er Erzbischof Casaroli zum Pro-Staatssekretär anstelle des am 9. März verstorbenen langjährigen Kardinalstaatssekretärs Jean Villot. Durch die Kreierung von vierzehn neuen Kardinälen am 27. Mai bzw. am 30. Juni, dem Tag des ersten Konsistoriums dieses Pontifikats, wurde nicht nur das Hl. Kollegium aufgefüllt, sondern auch das Verdienst so mancher hoher Prälaten belohnt, denen der „rote Hut" von Traditions wegen zustand, unter ihnen der schon erwähnte Erzbischof Casaroli, der seither mit vollen Rechten als Kardinalstaatssekretär amtet. Die anderen Ernennungen brachten kaum Überraschungen. Dem Erzbischof von Krakau stand die Kardinalswürde fraglos zu, dem langjährigen Generalsekretär der Römischen Bischofssynode, Wladislaw Rubin, ebenfalls. Ein Kardinal blieb und bleibt einstweilen „in petto", man ahnt, daß es ein Oberhirte im sowjetischen Machtbereich ist. Doch erschöpft sich die Tätigkeit des Papstes nicht in diesen mehr oder weniger feierlichen Verwaltungs- und Regierungsakten. Seine Sorge ist durchaus geistlicher Natur. Ihr gab er (abgesehen von seiner bereits erwähnten ersten Enzyklika) beredten und bewegenden Ausdruck in seinen beiden Schreiben an die Bischöfe und Priester vom Gründonnerstag, in denen er das durch die Tradition geheiligte Priesterbild bestätigte und in frischen Farben erglänzen ließ — unbekümmert darum, daß er den „Progressisten" dadurch als „konservativ" erscheinen mochte, als ob das ein Schimpfwort wäre . . .

Seelsorglich ist auch die besondere Anteilnahme des Papstes an der Lage der Kirche in Holland, deren Bischöfe er einzeln empfing und für Anfang 1980 zu einer Spezialsynode nach Rom einlud. Indessen wird in dem diskussionsfreudigen Land schon eifrig über die Zusammensetzung dieser Synode debattiert und gefragt, ob und inwieweit Priester und Laien an ihr beteiligt werden sollen — Rechnungen, die wohl ohne den römischen Wirt gemacht sind.

Unmittelbaren Ausdruck findet das seelsorgliche Wirken des Papstes weiterhin in den zahllosen Generalaudienzen, Empfängen und Ansprachen, die von der beispiellosen Popularität und Ausstrahlung Johannes Pauls II. sowohl Zeugnis ablegen wie sie diese mehr und mehr verstärken. Das ist zweifellos ein für die Gesamtkirche höchst bedeutsames Phänomen, und die Leserbriefschreiber an die ICI können sich beruhigen: Über Johannes Paul II. berichten, heißt nicht, innerkirchlichen Provinzialismus treiben. Vielmehr bedeutet es, das Wirken des Hl. Geistes im Volke Gottes, für das Volk Gottes und für alle Menschen mit Händen zu greifen und mit Worten dankbar zu preisen.

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.

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ, *Polska Bibliografia Nauk Koscielnych Za Lata* 1972—1973. (516.) Warszawa 1979. Ppb.

ALBERTZ RAINER, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion.* Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon. (Calwer Theol. Monographien/Reihe A: Bibelwissenschaft, Bd. 9) (302.) Stuttgart 1978. Kln. DM 54.—.

ARETZ JÜRGEN, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus.* Der Verband der kath. Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923—1945 (Veröff. d. Komm. f. Zeitgeschichte/Forschungen, Bd. 25) (XXXIX u. 252.) Grünewald, Mainz 1979. Ppb. DM 56.—.

BAUDLER GEORG, *Religiöse Erziehung heute.* Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich-pluralen Gesellschaft. (240.) (UTB 898) Schöningh, Paderborn 1979. Ppb. DM 17.80.

BAUMGARTNER KONRAD, *Der Wandel des Priesterbildes* zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vat. (21.) (Eichstätter Hochschulreden 6) Minerva, München 1978.

BECK ELEONORE, *Das Buch der Psalmen.* Der ökumenische Text. (292.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 19.80.

BEYERLIN WALTER, *Werden und Wesen des 107. Psalms.* (ZAW Beiheft 153) (XII u. 120.) W. de Gruyter, Berlin 1979. Ln. DM 62.—.

BRAULIK GEORG, *Sage, was du glaubst.* Das älteste Credo der Bibel — Impuls in neuester Zeit. (86.) KBW, Stuttgart 1979. Ppb. DM 14.80.

BROSSE / LECLER / HOLSTEIN / LEFEBVRE, *Lateran V und Trient.* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. X) (560.) Grünewald, Mainz 1978. Ln. DM 68.—.

BRUNNER HEINZ, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jh.* (Europ. Hochschulschriften, Reihe 23) (320.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Ppb.

CARILLO GIUSEPPINA, *Nel ritmo del tempo.* (Studi e canti dell'anima peregrinante, nr. 1) (XXVI u. 114.) Pontificia Accademia Teol. Rom., Città del Vaticano 1979. Kart. lam.

GALLUS TIBOR, *Die „Frau" in Gen 3, 15.* (167.) Carinthia, Klagenfurt 1979. Kart. lam. S 196.—.

GUARDINI ROMANO, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament.* (127.) (Herderbücherei 734) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 5.90.

HAHN F. / KERTELGE K. / SCHNACKENBURG R., *Einheit der Kirche.* Grundlegung im Neuen Testament. (132.) (Qu. disp. 84) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 24.80.

HOFMANN I. / VORBICHLER A., *Der Äthiopenlogos bei Herodot.* (194.) (Veröff. d. Inst. f. Afrikanistik u. Ägyptologie d. Univ. Wien, Bd. 4) Afro-Pub., Wien 1979.

HOFFMANN JOHANNES, *Moralpädagogik,* Bd. 1: Moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung. (264.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 29.80.

HUBERT HANS, *Religiöse Früherziehung.* Eine Religionspädagogik für Erzieher und Eltern. (Sozialpädagogische Studienreihe) (494.) Bardtenschlager, München 1978. Kart.

HÜBNER REINHARD, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel.* Zur Frage der Hellenisierung des Christentums. (32.) (Eichstätter Hochschulreden 16) Minerva. München 1979. Kart.

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECCLESIASTICOS, *Libro Anual 1977—1978.* Decimo Aniversario. Vol. VII. (440.) México, D. F. 1979. Kart.

JÖRNS KLAUS-PETER, *Nicht leben und nicht sterben können.* Suizidgefährdung — Suche nach dem Leben. (Sehen — Verstehen — Helfen: Pastoralanthropol. Reihe, Bd. 2) (156.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 19.80, S 138.—.

JOHANNES PAUL II., *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus.* Schreiben an die Priester. Kommentar H. Urs v. Balthasar. (72.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 4.80.

KAISER PHILIPP, *Ist der Marxismus notwendig atheistisch?* (19.) (Eichstätter Hochschulreden 4) Minerva, München 1978. Kart.

KAUFMANN FRANZ-XAVER, *Kirche begreifen.* Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. (224.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 24.80.

KIPPENBERG H. G. / WEWERS G. A., *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.* (Grundrisse zum NT, NTD Ergänzungsreihe 8) (244.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 22.—.

KLOSAK KAZIMIERZ, *Z zagadnien filozoficznego poznania Boga.* Tom I. (504.) Polskie towarzystwo teologiczne, Krakow 1979. Ppb.

KLOSTERMANN FERDINAND, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde. (192.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 168.—, DM 24.80.

KÖTTING BERNHARD, *Kirchengeschichte im Wandel — Rückblick auf ein halbes Jahrhundert.* Glaubensfreiheit — Religionsfreiheit — Toleranz. (38.) Aschendorff, Münster 1979. Brosch. DM 3.—.

LOHSE EDUARD, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi.* (GTB Siebenstern 316) (100.) Gerd Mohn, Gütersloh 1979. Ppb. DM 8.80.

LOTZ JOHANNES B., *Person und Freiheit.* Eine phil. Untersuchung mit theol. Ausblicken. (Quaest. disp. 83) (191.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.50.

MÖLLER JOSEPH, *Menschsein: ein Prozeß.* Entwurf einer Anthropologie. (361.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 38.80.

MOKROSCH REINHOLD, *Das religiöse Gewissen.* Historische und sozialempirische Untersuchungen zum Problem einer (nach-) reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15- bis 19jährigen. (183.) (Urban-TB, T-Reihe 637) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 16.—,

MOSIS RUDOLF, *Das Buch Ezechiel.* Teil I: Kap. 1, 1—20, 44. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising / Lubsczyk 8/1) (270.) Patmos, Düsseldorf 1978. Ln. DM 23.80.

MUHAMMAD, *Der Koran.* (Übersetzung von Rudi Paret) (440.) Taschenbuchausgabe. Kohlhammer, Stuttgart 1979. Ppb. DM 18.—.

MÜLLER ERICH, *Aegidius Jais (1750—1822).* Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. (590.) (Freib. theol. Stud., Bd. 108) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 72.—.

MÜLLER HUBERT, *Das Gesetz in der Kirche* „zwischen" amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. (26.) (Eichstätter Hochschulreden 13) Minerva, München 1978. Kart.

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Soziale Sicherheit?* Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. (294.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 34.—.

NEYSTERS PETER, *Eltern und Jugendliche im Gespräch.* Anregungen — Vorschläge — Hilfen. (256.) Seelsorge-V. Echter, Würzburg 1979. Ppb. DM 28.—.

PANNENBERG WOLFHART, *Die Auferstehung Jesus und die Zukunft des Menschen.* (18.) (Eichstätter Hochschulreden 10) Minerva, München 1978. Kart.

PAULUS-KALENDER 1980. Paulusverlag Freiburg/Schweiz. Wandkalender sfr 9.—, Abreißblock sfr 7.80, Buchform sfr 8.80.

PETERS DIETER STEFAN, *Biologische Einsicht und ethische Entscheidung.* (28.) (Eichstätter Hochschulreden 14) Minerva, München 1978. Kart.

PRIMETSHOFER BRUNO, *Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung* unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. (402.) (rombach hochschul paperback 89) Freiburg 1979, 2., veränd. Aufl. DM 32.—.

RATZINGER JOSEPH KARDINAL, *„Zum Begriff des Sakramentes".* (20.) (Eichstätter Hochschulreden 15) Minerva, München 1979.

RECKINGER FRANCOIS, *Kinder taufen — mit Bedacht.* Eine Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe im kath. Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken. (XXXI u. 407.) Salvator-V., Steinfeld, Kall 1979. Kart. lam. DM 45.—.

RIEDL ALFONS, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des I. Vat. Konzils.* (Freib ThSt, Bd. 117) (X u. 534.) Herder, Freiburg 1979.

RÖTZER JOSEF, *Natürliche Geburtenregelung.* Der partnerschaftliche Weg. (84.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 72.—, DM 9.80.

RORARIUS WINFRIED, *Seele — Tod — Unsterblichkeit.* (280.) Gerd Mohn, Gütersloh 1979. Kart. lam. DM 24.—.

SCHAEFFLER RICHARD, *Was dürfen wir hoffen?* Die kath. Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. (IX u. 333.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Kln. DM 31.— (Mitglieder DM 19.—).

SCHALOM BEN CHORIN, *Die Tafeln des Bundes.* Das Zehnwort von Sinai. (191.) Mohr, Tübingen 1979. Ln. DM 28.—.

SCHILDMANN J./WOLF B., *Konfirmandenarbeit.* Analyse und Konzeption. (191.) (Urban-TB, T-Reihe 646) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 16.—,

SCHLEISSHEIMER BERNHARD, *Sein und Sollen.* Zur Frage der theoretischen Begründbarkeit praktischer Normen. (18.) (Eichstätter Hochschulreden 12) Minerva, München 1978. Kart.

SCHMIDTCHEN GERHARD, *Was den Deutschen heilig ist.* Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. (228.) Kösel, München 1979. Ppb. DM 29.80.

SCHMITHALS WALTER, *Das Evangelium nach Markus.* 1. T.: Kap. 1—9, 1; (397.); 2. T.: Kap. 9, 2—16, 18 (370.) (Ökum. TB-Komm. 2/1 u. 2/2, hg. v. Gräßer / Kertelge) (GTB 503/504) Mohn, Gütersloh / Echter, Würzburg 1979. Ppb. DM 19.80 je Bd.

SCHÜRMANN HEINZ, *Die Mitte des Lebens finden.* Orientierung für geistliche Berufe. (144.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 18.50.

SEIDL E./WALTER I., *Angst oder Information im Krankenhaus.* Interaktionsprobleme zwischen Patienten, Ärzten und Pflegepersonal. (VII u. 353.) Maudrich, Wien 1979. Kart. lam.

SUDBRACK JOSEF, *Erfahrung einer Liebe.* Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott. (143.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 15.80.

SUENENS LEON-JOSEPH KARD., *Gemeinschaft im Geist.* Charismatische Erneuerung und Ökumenische Bewegung. Theol. u. past. Richtlinien. (129.) Müller, Salzburg 1979. Kart. lam. S 137.—.

STROLZ WALTER u. a., *Aus den Psalmen leben.* Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen (223.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 25.80.

STUHLMACHER PETER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments.* Eine Hermeneutik. (Grundrisse zum NT, NTD Ergänzungsreihe 6) (262.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 24.—.

STURMBERGER HANS, *Land ob der Enns und Österreich.* (Erg.-Bd. zu den Mitteil. des OÖ. Landesarchivs 3) (656.) OÖ. Landesarchiv, Linz 1979. Ln. S 450.—.

THURIAN MAX, *Feuer für die Erde.* Vom Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Christen. (168.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.

WARMUTH GEORG, *Das Mahnwort.* Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia. (Beitr. z. bibl. Exegese u. Theol., Bd. 1) (259.) Lang, Frankfurt 1976. Kln. sfr 40.—.

WELTE BERNHARD, *Meister Eckhart.* Gedanken zu seinen Gedanken. (268.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 32.80.

WIMMER WALTER, *Eschatologie der Rechtfertigung.* Paul Althaus' Vermittlungsversuch zwischen uneschatologischer und nureschatologischer Theologie. (Minerva-Fachserie Theologie) (XII u. 527.) Minerva Publikation Sauer, München 1979. Ppb. DM 60.—.

ZIRKER HANS, *Lesarten von Gott und Welt.* Kleine Theologie religiöser Verständigung. (216.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 27.80.

HERAUSGEBER

BÄUMER REMIGIUS, *Concilium Tridentinum.* (Wege der Forschung, Bd. 313) (X u. 564.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Kln. DM 86.— (Mitglieder DM 53.—).

ÖKUMENISCHE UNIVERSITÄTSINSTITUTE, *Papsttum als ökumenische Frage.* (327.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 42.—.

PESCH RUDOLF, *Das Markus-Evangelium.* (Wege der Forschung, Bd. 411) (VI u. 413.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Kln. DM 73.— (Mitgl. DM 45.—).

SCHARFENBERG JOACHIM, *Freiheit und Methode.* Wege christlicher Einzelseelsorge. (Sehen — Verstehen — Helfen: Pastoralanthropol. Reihe, Bd. 1) (153.) Herder, Wien, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 19.80, S 138.—.

STEINER JOSEF, *Die Messe mitfeiern.* Wege, das Geheimnis neu zu erfahren. (72 S., 46 Abb.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 9.80.

WULF FRIEDRICH, *Mitten unter den Menschen.* Spiritualität, Aufgaben und Probleme der Priester und Ordensleute. (Schriften d. Kath. Akad. in Bayern, hg. v. F. Henrich, Bd. 86) (95.) Patmos-ppb. Düsseldorf 1979. DM 12.80.

ZAPOTOCZKY KLAUS, *Werte und Gesellschaft im Wandel.* Polnisch-österreichisches Kolloquium 1976. (151.) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Kart. lam. S 120.—, DM 18.50.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Das Bistum Linz im Dritten Reich.* (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 11) (468 S., 76 Abb., 1 Faltkarte) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Kln. S 298.—, DM 46.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

BACHL GOTTFRIED / ZAUNER WILHELM (Hg.), *Schuld und Schicksal.* (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 10) (101.) OÖ. Landesverlag, Linz 1979, Kart. lam. S 98.—, DM 16.—.

In dem Bändchen werden die bewährten Ringvorlesungen an der Phil.-theol. Hochschule publiziert, die sich 1977/78 mit dem Zusammenhang von Schuld und Schicksal befaßten — einem beim Verfall unserer Bußpraxis sehr aktuellen Thema. Der Bogen ist weitgespannt. Der Alttestamentler *N. Füglister* eröffnet mit einer soliden bibeltheol. Betrachtung über „die Schulderfahrung Israels". *Fr. Valentin* (Wien) analysiert den Erfolg vieler Sekten als gezielte Manipulation des menschlichen Schuldbewußtseins. Von der Humanwissenschaft her befaßt sich Primarius *G. Hofmann* mit dem Umgang der psychiatrischen Praxis mit dem Schuldproblem, wobei die Befreiung von pathologischen Schuldgefühlen als therapeutische Aufgabe klar unterschieden wird von der Sündenvergebung als sakramentalem Heilsauftrag. *W. Zauner* geht in seinem Beitrag „Rituale der Schuldbewältigung" auf die tiefenseelischen Wurzeln der religiösen Versöhnungsriten ein und wertet sie überraschend auf, wo bisher die ritualbildenden Zwangsmechanismen nur als Verdrängungsphänomene gesehen werden, d. h. als hartnäckiger Widerstand gegen bewußte Schuldbewältigung durch Einsicht, Reue und Umkehr. Der Vortrag von *J. Singer* über „die Liebe als Ort der Schulderfahrung und Vergebung" bildet den würdigen theol. Abschluß; er verbindet Offenbarungswort und phil. Reflexion: daß „Schicksal" nicht blinde Verfügung, sondern immer aufgehoben ist in der göttlichen Agape, auch dort, wo es um Schuld geht.

Es konnten in der Publikation nicht alle Fragen zur Sprache kommen, die den Leser am brisanten Thema interessieren (z. B. nach

der Grenze zwischen persönlicher Verantwortung und unausweichlichem Schicksal), aber alle Vorträge vermitteln reiche Information und geben Anstoß zur Meditation.
Salzburg *Gottfried Griesl*

BUBER MARTIN, *Urdistanz und Beziehung.* Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I. Schneider, Heidelberg [4]1978. Ppb. DM 14.80.

Mit Urdistanz und Beziehung umschreibt B. die Grundbeschaffenheit des Menschen, das weltlich Seiende, die Dinge und Mitmenschen. Erst aus der Distanz (sie überhaupt ist die Bedingung für Begegnung) kann Beziehung gelingen. Es ist das „schlechthin Eigentümliche am Menschsein, daß hier, und hier allein, der Allheit ein Wesen entsprungen ist, begabt und befugt, sie als Welt von sich abzusetzen und sie sich zum Gegenüber zu machen, statt wie alle andern sich mit seinen Sinnen sein notdürftiges Teil aus ihr zu schneiden und damit auszukommen". (18) Wer nicht im heillosen Entweder-Oder des Weltdistanzierten oder Weltverhafteten bleiben will, wird in dieser Schrift eine Bereitung zur Grundhaltung von Annahme und Abstand finden und eine Hinführung zur Frage nach dem erschaffenden und mitleidenden Gott.
Den Ort von „Urdistanz und Beziehung" im Denken Bs. legt Hg. im Anhang dar und fügt einige Beiträge der ausgelösten Diskussion an.

BUBER MARTIN, *Zwiesprache.* Traktat vom dialogischen Leben. (86.) Schneider, Heidelberg [3]1978. Ppb. DM 12.80.

Zwiesprache (die B. meint) ist mehr als gesprochenes oder gewechseltes Wort. Sie kann mitteilendes Schweigen sein und doch Sprache bleiben, ebenso wie die Menschen in der längsten Diskussion aneinander vorbeireden können. Das Leben als solches ist in jedem Augenblick ein Zwiegespräch des Menschen mit Gott, der durch „die geschehene Schöpfung" zu ihm spricht.
Im Schlußabschnitt der Darlegung, „Bewährung", nimmt B. das Gespräch mit einem fingierten „Adversarius" auf, dem das Anliegen unwichtig ist oder bestenfalls ein bürgerlich-sentimentaler Luxus, der doch nur den Blick für die Wirklichkeit verstelle. Die Antwort ist der Hinweis, daß der Mensch dennoch Adam bleibt. Deshalb gilt es, „der pantechnischen Sucht oder Gewöhnung zu entsagen, die mit jeder Situation ‚fertig wird'; es gilt, jede von den trivialen Mysterien der Alltäglichkeit bis zur Majestas des zerstörenden Schicksals in die dialogische Gewalt des echten Lebens aufzunehmen. Die Aufgabe wird stets schwerer und stets wesenhafter, die Erfüllung stets gehemmter und stets entscheidungsreicher. All das geregelte Chaos des Zeitalters wartet auf den Durchbruch, und wo immer ein Mensch vernimmt und erwidert, wirkt er daran." (75)
All das seither Geschehene, 1933, wie der folgende Weltkrieg, und die Visionen einer Welt von 1984 scheinen dem Adversarius und seinen Vereinfachungen recht zu geben. Der heutige Leser ist versucht, die Zwiesprache (sie ist ja längst realitätsentrückt) dem bloß Literarischen zuzuordnen. Erst die Erinnerung an das für immer geschehene Gespräch zwischen Himmel und Erde bewahrt ihn davor: Der verklärte Menschensohn hält mit Mose und Elias Zwiesprache über „seinen Ausgang, den er erfüllen sollte in Jerusalem" (Lk 9, 31). Jede Zwiesprache ist jetzt sinnerfüllt, da sie Nachhall und Zeugnis jenes Gespräches ist.
Mit einer Editionsgeschichte im Anhang legt der Verlag eine sorgfältig und schön gestaltete Neuausgabe vor. Der Leser wird in diesem Büchlein recht bald einen „libellus cordis mei" gefunden haben, wie B. selbst es einmal genannt hat.

BUBER MARTIN, *Zwischen Zeit und Ewigkeit.* Gog und Magog. Eine Chronik. (424.) Schneider, Heidelberg [3]1978. Ppb. DM 19.80.

Es geht um die Darstellung jener Ereignisse, die sich zugetragen haben, als während der napoleonischen Kriege Juden der religiösen Erweckungsbewegung der Chassidim aus der Verborgenheit ihres Lebens herausgetreten sind und das Geschehen der Weltgeschichte als ihre Sendung und Gottes endgültige Stunde deuteten. Zwei Richtungen hat es unter ihnen gegeben. Drei chassidische Führer mit dem „Seher von Lublin" als Haupt, die voll charismatischer Kraft das Kommen des Messias beschleunigen wollen, indem sie in der Erinnerung an die Verheißung von Ez 38, 39 Gott beschwören, Napoleon zum Gog zu machen, stehen der anderen Richtung, die durch den „hl. Juden" vertreten wird, gegenüber. „Es ist nicht mehr an der Zeit, an die einzelne Seele zu denken", sagen die einen, und der „hl. Jude" entgegnet: „Nie wird ein Menschenwerk glücken, wenn wir nicht an die Seelen denken, denen beizustehen uns gegeben ist, und an das Leben zwischen Seele und Seele, an unser Leben mit ihnen, an ihr Leben miteinander. Wir können nicht zum Kommen der Erlösung helfen, wenn Leben nicht Leben erlöst." (325)
Deshalb tritt der „hl. Jude" in die Nachfolge des leidenden „Knechts des Herrn", um die magisch-beschwörende Handlung mißlingen zu lassen, weil sein Glaube weiß, daß nur Umkehr und innere Wandlung das Kommen des Messias herbeiführen können.
Im Nachwort schreibt B.: „Sie alle, die Wägenden und die Warnenden, sind wirklich innerhalb eines Jahres gestorben. Man kann kaum einen Zweifel daran hegen, daß die Sphäre, die sie, wenn auch von verschiedenen Seiten her, betreten hatten, ihr irdisches Leben verbrannt hat. Es war nicht ein Gebild einer Legende, sondern schlichte Tatsache,

daß hier in einem Kampf beide Teile vernichtet worden sind. In dem Kampf ging es zunächst um die Frage, ob es erlaubt sei, die oberen Mächte zu bedrängen, daß sie wirken, was wir erschauen, sodann aber eben um die, ob die Erfüllung durch magische Prozeduren oder durch innere Wandlung anzubahnen sei; und die Fragen waren nicht ein Gegenstand der Erörterung, sondern eine Sache von Leben und Tod." (403)

Der Beginn des 2. Weltkrieges, „die Atmosphäre der tellurischen Krisis, das furchtbare Wägen der Kräfte, und die Zeichen einer falschen Messianik hüben und drüben" (405) gaben dem Werk die Reife zur Niederschrift. Aber bereits 1923 berichtet B. in einem Brief an F. Rosenzweig (Briefwechsel Bd. II, 153f): „Der ‚Gog' bedrängt mich sehr, aber gar nicht eigentlich als eine Angelegenheit der ‚Kunst', sondern ich kriege mit einer sinnenfälligen Deutlichkeit, die ganz anders als alle Phantasie ist, zu spüren, wie das ‚Böse' zum Werden des Reiches gehört. Dabei ist mir an Napoleon etwas aufgeblitzt, was ich bisher nicht verstand. Auf Elba sagte er einmal, sein Name würde auf Erden bleiben so lange wie le nom de l'Eternel. So übersetzt er das Wort, das die drei im Feuerofen von 5574 (1814) vernahmen und an dem sie 5575 (1815) vergingen. Nostra res agitur."

Die drei chassidischen Führer, auf die Buber sich in diesem Brief bezieht, und der „hl. Jude" haben die „Feuerprobe" nicht bestanden. Sie setzten ihr Wollen an die Stelle des Sollens eines demütigen Gottvertrauens. B. schließt: „Es will mir jedoch scheinen, daß es in unserer Weltstunde überhaupt nicht darauf ankommt, feste Lehre zu besitzen, sondern darauf, ewige Wirklichkeit zu erkennen und aus ihrer Kraft gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten." (408)

Dem Verlag ist für die Neuauflage des Werkes zu danken. Einem weiteren Leserkreis ist wieder die Möglichkeit gegeben, durch jene Chronik hindurch das Heute zu erkennen, und seine Feuerprobe, der man ausgeliefert ist, gerade wenn man sich ihr durch Versenkung oder Auflehnung zu entziehen meint, weil sie nur durch das Annehmen von Zeit und Ewigkeit zu bestehen ist.

Graz *Peter Schleicher*

LEINSLE ULRICH G., *Vivianus von Prémontré.* Ein Gegner Abälards in der Lehre von der Freiheit. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 11) (XXVIII u. 236.) Praemonstratensia, Averbode/Belgien 1978. Kart. bfr 750.—.

Der „Tractatus de libero arbitrio" des eher unbekannten Frühscholastikers wird in dieser Diss. (Rom, Gregoriana) kritisch ediert und interpretiert. Im 1. T. (7—103) werden die 4 Handschriften des Tractatus vorgestellt; die Kontroverse um den Autor der Schrift und ihre Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux und der Summa Sententiarum beleuchtet. Weit interessanter ist der 2., systematische T. (104—195). L. nimmt das Anliegen der gegenwärtigen Bemühung um eine „konstruktive Philosophie" auf und rekonstruiert den Gedankengang Vivians als Versuch einer Sprachregelung für die anthropologischen Termini. Das sprachkritische Interesse ist einem Frühscholastiker kaum fremd, erschöpfte sich doch seine Arbeit auf weite Strecken in der Exegese der bibl. Texte und der Diskussion der Sentenzen. Sein Anliegen war aber nicht das des heutigen Sprachphilosophen: Kongruenz zwischen Sprache und metaphysisch vorausgesetzter Wirklichkeit (115). Darum funktionieren alle Sprachregelungen der Psychologie (115—128) und Ethik (145—157), die Vivian im Anschluß an Bernhard durchführt, auf dem Hintergrund der unbefragten metaphysischen Anthropologie. Der autoritativ vorausgesetzte und so auch bereits normierte (weil selbstverständliche) theol. Sprachgebrauch ist ein weiteres Kriterium für die Begründung einer Sprachregelung: sie darf nicht im Widerspruch zum theol. Sprachgebrauch stehen (113).

Diese Diss. ist sehr interessant für den Theologen, liefert sie doch Beispiele für die (heute diskutierte) Zuordnung der theol. Fragestellungen zu denen der praktischen Philosophie. Die Schöpfungstheologie z. B. wird von Vivian als der umfassende Rahmen für eine Diskussion des Freiheitsbegriffes angesehen. Der Konzeption der Schöpfung, die in Christus als neue Schöpfung wiederhergestellt wurde, erst aber in Zukunft vollendet wird, entspricht die dreifache Bestimmung des Freiheitsbegriffes. Das Freisein von Nötigung eröffnet zwar dem Menschen grundsätzlich den Spielraum des freien Handelns, auch wenn sich dieses als Wille zum Bösen konkretisiert. Nur die Gnade ermöglicht eine andere Konkretisierung, die des Willens zum Guten. So ist die Freiheit von Sünde nur als libertas gratiae zu begreifen, die libertas gloriae wird der vollendeten Schöpfung zugesprochen (143ff).

Durch die Bildrede vom Abbild Gottes im Menschen wird Gleiches gesagt. Der vernünftige freie Wille wird als Fundament der durch den Begriff „similitudo" beschriebenen christlichen Berufung angesehen. Diese ist wohl etwas Hinzukommendes, nicht aus dem Menschen selbst Stammendes, dem aber der Mensch in seinen Taten Rechnung zu tragen hat. So wie die Weisheit Gottes die umsorgende Herrschaft über die ganze Schöpfung führt, so soll das „‚liberum arbitrium' dem Leib vorstehen, indem es den Lastern widersteht und Gott guten Gewissens, mit Freude und Bereitschaft dient" (183). Dazu ist aber die Gnade notwendig. Auf diese Weise wurde nicht nur die Möglichkeit des ethischen Handelns erklärt (Freiheitsbegriff), sondern auch jenes begründet (in der schöp-

fungstheologischen Perspektive die Notwendigkeit der Gnade).
Das Buch kann Anstoß zur Reflexion geben, wie die traditionelle Kategorie der Notwendigkeit der Gnade in die heutige Diskussion des Freiheitsbegriffes von der Theologie eingebracht werden kann. Wird von der „konstruktiven Philosophie" der Freiheitsbegriff im Zusammenhang mit „Vernunft" und „Gerechtigkeit" eingeführt, so müßte die Theologie fragen, ob „Vernunft" nicht im Zusammenhang mit Vertrauen und „Gerechtigkeit" nicht im Zusammenhang mit der Liebe eingeführt und diskutiert werden muß.
Innsbruck *Jozef Niewiadomski*

BIBELWISSENSCHAFT, AT, NT

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.—).

Die Neuauflage des reichhaltigen 2-bd. Kommentars weckt die Erwartung, daß 20 Jahre Psalmenforschung (1. Aufl. 1960: vgl. ThPQ 120/1972, 254) in der Bearbeitung ihren Niederschlag finden. Tatsächlich bietet das Werk verschiedene Neuerungen, rein äußerlich ein Anwachsen um fast 180 Seiten sowie die Zusammenstellung der Exkurse in ein eigenes Kap. der Einleitung. Mangels eines Vorworts über Prinzipien und Zielsetzung der Neubearbeitung sind diese dem Studium der Einleitung zu entnehmen. Zweifellos stellt § 6: ‚Die Formgruppen und ihr Sitz im Leben' (36—68) das bezeichnendste Kap. der Neuauflage dar.
In seiner Kritik an Grundbegriffen der formgeschichtlichen Arbeiten Gunkels greift K. auf Gattungsbezeichnungen des hebr. Psalters zurück (Lobl., Gebetsl., Königsl., Zionlieder, Lehrdichtungen, Festpsalmen/Liturgien) und versucht zugleich eine Gruppierung nach Themen. Was den Bezug dieser „themenorientierten Formgruppen" zum kultischen Leben anbelangt, hält er Gunkels Versuch für richtig, den „Weg zu einer behutsamen Korrelation zwischen der formalliterarischen Gestalt der Psalmen und dem möglicherweise zugrundeliegenden Kultus" zu weisen (42). Ein kultischer ‚Sitz im Leben' für alle Pss ist dabei keineswegs ausgemacht. Diese Gesichtspunkte sowie neuere Arbeiten zu Form und institutionellem Hintergrund der Pss (z. B. Crüsemann, Beyerlin, Seybold) finden in der Auslegung der einzelnen Pss jeweils unter Form bzw. Ort Berücksichtigung. Auch Exkurse (vgl. 107f, 115f) sowie der exegetische Teil einzelner Pss sind erweitert. Die Substanz des Kommentares aber ist (bis in die Formulierung) weithin unverändert geblieben (vgl. auch zur Frage der Datierung S. 72 sowie die Textkritik). Die angekündigte grundlegende Veränderung scheint mir mit K. 6 allein doch kaum gegeben; Konsequenzen für die Auslegung bleiben gering. Neuere literaturwissenschaftliche Ansätze, etwa Arbeiten zur Struktur der Pss, haben noch kaum Berücksichtigung gefunden, wie z. B. die Gliederung der Pss zeigt. Auch eine Diskussion der redaktionsgeschichtlichen Arbeiten von J. Becker (SBS 18, 1966; SBS 78, 1975) steht aus.
Zu den Literaturangaben (die nur sporadisch bis 1976 reichen) bleiben vom Anspruch einer grundlegenden Überarbeitung her Wünsche offen. Einige Hinweise auf Fehlendes: der Literaturbericht von E. Gerstenberger in Verk. u. Forschung 1974, 22—45, sowie J. Becker, Wege der Psalmenexegese SBS 78, 1975. Die Textausgabe von Pritchard (^{3}1969) wird immer noch nach ^{1}1954 zitiert. Das bereits ^{2}1977 erschienene reichhaltige Werk von O. Keel zur altorientalischen Bildsymbolik der Pss scheint zu fehlen, ebenso J. Assmann, Ägyptische Hymnen u. Gebete (1975), sowie H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im AO und im AT (1975) zum ao. Hintergrund der Pss.
In der Reihe neuer großer Ps-Kommentare vermißt man Castellino (1955), Dahood (1965 bis 1970), Beaucamp (1976), unter den Monographien u. a. die Studie von Loretz zum Hohenlied u. Ps 45 (1971), von Braulik zu Ps 40 (fzb 18, 1975), von A. Schmitt zu Entrückung, Aufnahme u. Himmelfahrt (zu Ps 49 u. 73) (fzb 10, ^{2}1976). — Zitierte Literatur würde man des öfteren gerne verarbeitet und diskutiert sehen (z. B. Beyerlins Studie zu Ps 8 oder Geses Aufsatz zu Ps 50).
Trotz offengebliebener Wünsche ist die Neubearbeitung zu begrüßen, sie bleibt ein Standardwerk der Psalmenauslegung nicht nur für den Fachexegeten, sondern für jeden, der den Weg des Studiums nicht scheut, um von der Quelle der Psalmenfrömmigkeit zu trinken. Der biblische Kommentar läßt ihn nicht leer ausgehen.
Graz *Johannes Marböck*

DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen*. Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. (XXXIV u. 680); Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. (LXVIII u. 656) (Paderborner Theol. Stud. Bd. 5 u. 6) Schöningh, Paderborn 1977 u. 1978. Kart. lam. je DM 68.—.

Mit Bd. 2 und 3 liegt das Werk (1. Bd in ThPQ 125/1977, 306—308 rez.) vollständig vor. D., von Haus aus Dogmatiker, hat sich erstaunlich gut und kritisch in die wissenschaftliche Exegese der biblischen Urgeschichte, in die Psychoanalyse, in die vergleichende Mythenforschung und in die neuere Philosophie eingearbeitet und dem Exegeten einen Weg gewiesen, wie er seine Auslegung der Bibel für die Menschen unse-

rer Zeit fruchtbar machen kann. Für den Fachexegeten ist es nicht leicht, den Ausführungen bis in alle Verzweigungen der beteiligten Disziplinen hinein zu folgen. Rez. kann nur versuchen, den für den Exegeten bedeutsamen Inhalt von Bd. 2 und 3 darzustellen.

T. 2 bringt die einzelnen Abschnitte der bibl. Urgeschichte, soweit sie dem Jahwisten (= J) zugeschrieben wird, in einer Querschnitt- und einer Längsschnittanalyse. Die erste (15—539) unterwirft jeden einzelnen Zug der jahwistischen Urgeschichte einer psychoanalytischen „Durchleuchtung" und vergleicht ihn mit religionsgeschichtlichen Parallelen. Dabei ergibt sich, daß den Einzelerzählungen Urbilder sowohl für die phylogenetische wie auch für die ontogenetische Entwicklung des Menschen zugrunde liegen, die stark sexuell geprägt sind. So soll hinter der Paradieserzählung von Gen 2 einerseits die Geborgenheit der ersten Lebewesen im Wasser und andererseits die Geborgenheit des menschlichen Fötus im Mutterleib stecken, in Gen 3 aber der Übergang vom Leben im Urwasser zum Leben auf dem Land bzw. die Lösung des Säuglings vom Mutterschoß zugrunde liegen, Vorgänge, die mit großen Gefahren und mit Angstgefühlen verbunden sind. Die weitere Urgeschichte hat ihre Analogie in der Entwicklung des Menschen vom Säuglingsalter bis zur Geschlechtsreife. Diese Entwicklung ist zwar naturgemäß und darum grundsätzlich ethisch neutral; der Übergang von einem Reifestadium ins andere ist aber mit Krisen, mit Ängsten und mit Konflikten verbunden, die unverarbeitet die Entwicklung stören und zur Neurose führen, aus der der Mensch ohne fremde Hilfe nicht mehr herausfinden kann. Dem entspricht die Entwicklung der Menschheit nach Gen 3—11: Der Mensch ist in der Entwicklung zur geistigen Reife, die ganz selbstverständlich mit einer gewissen Loslösung von seinem Urgrund, nämlich Gott, verbunden ist. Wie in der Entwicklung des Kindes zum reifen Menschen die Angst zum Ödipuskomplex, zum Masochismus und anderen Komplexen (die alle mit Schuldgefühlen gekoppelt sind) führen kann, so führt analog die Angst vor Gott zur Schuld und zu Versuchen, sich nun ein Leben ohne Gott aufzubauen. Die Längsschnittanalyse (540 bis 615) sammelt die gemachten Beobachtungen, um sie dann in „Zusammenfassung, Fragen und Entwürfe" (616—623) übersichtlich zusammenzustellen.

Aus der Zusammenfassung seien hier folgende Ergebnisse herausgehoben: 1) Im Licht der Psychoanalyse ist Gen 2—11 „ein Prozeß von Krankheitswert" analog der Fehlentwicklung eines Menschen zur Neurose, aus der es keine Selbstbefreiung gibt. 2) Wie der Neurotiker sich selbst zu befreien bemüht, aber dabei nur immer tiefer in Angst und Unfreiheit gerät, so versucht der gefallene Mensch der bibl. Urgeschichte, sich vergeblich ein neues Paradies zu schaffen und gerät dabei immer tiefer in Ängste und Zwänge hinein. Ungelöst bleiben aber einige Probleme: 1) Für die Psychoanalyse ist die Entwicklung zur Neurose eine nur wenige Menschen treffende Fehlentwicklung; für den J. ist die Schuld ein Phänomen, das alle Menschen ohne Unterschied betrifft. Wie können alle Menschen von einer solchen Fehlentwicklung getroffen werden? 2) Für die Psychoanalyse gibt es zwar Schuldkomplexe, doch sind diese nicht wirkliche Schuld; für den J. ist der Versuch der Loslösung von Gott aus Angst wirkliche Schuld. Wie kann man dann das Problem der Freiheit lösen, wenn die Sünde für den Menschen unentrinnbar ist?

Im T. 3 versucht D., diese Fragen mit Hilfe von Denkmodellen der neueren Phil. zu beantworten und untersucht mit Blick auf Gen 2—11 A) „Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit und der Gegensatz von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Philosophie Kants" (1—59); B) „Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Sünde in der Philosophie Hegels" (60—197); C) „Die Phänomenologie des Fürsichseins und die Theorie der Entfremdung in der Philosophie und Dichtung Sartres" (198—435); D) „Angst, Verzweiflung und Glaube — die Kierkegaardsche Trias" (436—562); E) „Rückschau und Thesen" (564—587) faßt die Ergebnisse der ganzen Untersuchung zusammen.

Hier seien folgende Kernsätze herausgehoben: 1. Die Psychoanalyse meint, daß „die Schuldgefühle notwendig aus der Ambivalenz der menschlichen Triebanlagen und bestimmten äußeren Faktoren entstehen". Im Licht der Phil. Kants und seines Begriffs der Freiheit kann diese psychoanalytische These „nur den Wert einer Analyse von Erscheinungsformen der Sünde" haben. Aber „der Gedanke der Freiheit und die j. Ansicht von der Allgemeinheit der Schuld, die zum Menschsein gehöre, schienen einander auszuschließen" (568). 2. „Eine Vermittlung in dieser Problemstellung schien die phil. These Hegels und die psychologische Ansicht C. G. Jungs zu ermöglichen, die Schuld des Menschen sei mit dem Auftreten seiner Freiheit bzw. seines Bewußtseins identisch." Dann ist der Sündenfall des Menschen nichts anderes als „das Erwachen des menschlichen Bewußtseins gegenüber der unbewußten Natur innerhalb und außerhalb des Menschen" und „beschreibt die jahwistische Urgeschichte lediglich den kulturellen Aufstieg des Menschen in seinen wesentlichen Etappen" (569f). Aber das eigentliche Problem stellt nicht die Bewußtwerdung des Menschen, sondern die Bewußtwerdung „im Felde der Angst" dar (570). 3. Angst und Ekel sind die Kategorien Sartres, die er im menschlichen Bewußtsein vorherrschen sieht. Die Angst und der Ekel vor dem eigenen Nichts zwingen nach Sartre (und das in Übereinstimmung mit J.)

den Menschen, „sein eigenes Nichts zu füllen und sich selbst zum Grund seiner selbst zu machen, d. h. wie Gott zu werden" (571). 4. Kierkegaard aber verdanken wir die Erkenntnis, daß Angst und Ekel nicht notwendig zum Menschsein gehören, wie Sartre meint, sondern „der Glaube zeigt, daß es nicht notwendig ist, im Strudel der Angst umzukommen und der Verzweiflung anheimzufallen... Der Glaube ist es daher, der den Menschen schuldig spricht; er ist es aber auch, der den Menschen erlöst, indem er die Verzweiflung der Selbsterlösung beendet und die Rechtfertigung der eigenen Existenz allein von Gott erwartet" (575). 5. Wenn aber die Angst nicht notwendig ist und der Glaube den Menschen befreien kann, wieso hat dann die Sünde doch die ganze Menschheit ergriffen? Darauf antwortet nur der J.: Weil die Sünde vom Menschen selbst „nicht mehr rückgängig gemacht werden kann" und „daß erst von Abraham her das scheinbar notwendige Sündersein des Menschen als nicht notwendig, also als Schuld, zu verstehen ist, ... daß erst von der Gnade Gottes her die Sünde des Menschen erkennbar ist" (579). Nach J. ist die erste Sünde in voller Freiheit geschehen, sie ist aber dann ohne Gottes Gnade nicht mehr aufhebbar.

Obwohl auch so noch viele theol. Fragen offenbleiben, die D. zwar anschneidet, aber nicht befriedigend löst, wie das Problem der Erbsünde, so gewinnt der Leser doch zumindest neue Einsichten in die Probleme, die die j. Urgeschichte aufwirft, und einen neuen Horizont, innerhalb dessen der Exeget Gen 2—11 bzw. 12 auszulegen versuchen muß. Der Exeget, der die Urgeschichte auszulegen hat, sollte sich durch manche Ausführungen (vor allem im Teil 2), die ihm zu weit hergeholt scheinen und denen er keine Bedeutung für die Auslegung des Textes beizumessen bereit sein mag, nicht vom sorgfältigen Studium dieser Arbeit abschrecken lassen. Auslegen heißt nun einmal auch, die bibl. Texte mit modernen Auffassungen über das Wesen des Menschen konfrontieren und in die Sprache unserer Zeit übersetzen. Das ist nur möglich, wenn man auch auf die Fragestellungen unserer Zeit eingeht und darauf von der Bibel her Antworten sucht. Dazu wollte D. anregen und dafür lohnt sich auch die Mühe, die er für diese Arbeit aufgewendet hat und die der Exeget für das Studium dieser Arbeit aufwenden muß. So verdient D. den Dank der Exegeten ebenso wie den der Systematiker.

Auf Anmerkungen unter dem Text ist verzichtet worden, weil die Auseinandersetzung mit der Literatur im Text selbst erfolgt. Die umfangreiche benützte Literatur ist am Schluß eines jeden Bd. verzeichnet. Dort finden sich auch nützliche Autoren-, Namen-, Sach- und Bibelstellenregister.

München *Josef Scharbert*

ROSE MARTIN, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen.* (ThSt [B] 122) (44.) Theol. V., Zürich 1978. Kart. sfr/DM 6.—.

Zuerst behandelt R. den Gottesnamen in der patristischen Literatur und kommt zur Überzeugung, daß Iao „entweder in den Bereich der Etymologie von Personennamen mit dem theophoren Element JHW oder aber ... in synkretistisch-gnostische Kreise" (16) gehört. „Jahwe" dagegen war für die offizielle christliche Aussprache. Dann geht er auf die Verwendung des Gottesnamens in der jüdischen Militärkolonie von Elephantine ein, die es ca. seit dem 7. Jh. v. C. bis in die persische Zeit gegeben hatte. Die Israeliten dieser Nilinsel in Oberägypten bei Assuan haben die Form JHW für den Gottesnamen verwendet statt des Tetragramms JHWH, was sich vermutlich auf eine alte vordeuteronomistische, vorjosianische Tradition zurückführen läßt. Im 3. T. will R. JHW als die älteste Form des atl Gottesnamens nachweisen, es sei keine Verkürzung von JHWH, sondern die ursprüngliche Form, die sich in Personennamen erhalten hat und auch epigraphisch vor dem Tetragramm JHWH nachweisbar ist. Daß die Meschastele (Zeile 18) das Tetragramm j-h-w-h haben sollte, hält R. für unrichtig, da das Schluß-H als Possessivsuffix verstanden werden muß.

Der 4. T. bringt die Etymologie des Gottesnamens. Sieht man eine Verbindung zwischen JHW und anderen vergleichbaren ao Gottesnamen wie Ya(w) (Ebla 3. Jt. v. C.) oder Jao (Byblos 2. Jt. v. C.) u. a., dann ist eine Ableitung vom Verbum „hwh/hjh" (sich erweisen, sein...) nicht möglich. Die Form JHWH dagegen, die in altbabylonischen Quellen im Zusammenhang mit Personennamen, wie z. B. Jahwi-Adad u. a., belegt ist, kann vom Verb hwh/hjh abgeleitet werden. „Jahwi-Adad" wäre demnach zu übersetzen, „es erweist sich (als Helfer) Adad". Beim atl Gottesnamen wäre der Personenname weggefallen, so daß JHWH stehenblieb. JHWH ist daher kein Name, sondern eine Aussage über Gott. Letztlich wird die Frage nach der Ableitung des atl Gottesnamens von R. offengelassen. Eine Verbindung zu Ya(w), Jao u. a. sollte nicht ausgeschlossen werden. Die Bibel selber (Ex 3, 14) hat den Gottesnamen vom Verb hwh/hjh zu erklären versucht. Wir haben darin eine späte theol. Reflexion zu sehen, die den altbabylonischen Gedanken vom helfenden Sich-Erweisen der Gottheit aufnimmt.

Zuletzt will R. darlegen, daß bei der Kultusreform des Joschija der Wechsel von JHW auf JHWH vorgenommen wurde, um u. a. JHW-Gottheiten gegenüber dem Gott Israels abzugrenzen. Vielleicht könnte man von diesem Hintergrund her auch die Volksetymologie von Ex 3, 14 verstehen. Zu erwägen ist, ob hier nicht sogar bewußt eine philologisch falsche Etymologie gegeben wurde, die letzt-

lich den Namen JHW eliminieren und auf die Verbalform JHWH (= er wird sich helfend erweisen) reduzieren sollte. Mit einem knappen, zusammenfassenden Ausblick schließt das interessante und anregende Büchlein. Es wird zwar nicht das letzte Wort zur Problematik des atl Gottesnamens bleiben, aber sich für jede weitere Untersuchung als nützlich und notwendig erweisen.

Linz *Karl Jaroš*

BÖHMER SIEGMUND, *Heimkehr und neuer Bund.* Studien zu Jer 30—31. (160.) (Göttinger Theol. Arb., Bd. 5) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, Kart. DM 22.—.

In Jer 30f liegt eine Sammlung von Heilsworten vor, die der Prophet selbst im Auftrag Gottes aufgezeichnet haben soll. In Sprache und Stil ähneln diese Texte z. T. der sog. Frühverkündigung des Propheten (2ff), zum anderen aber der Prophetie Dtjes. So kam es, daß man vom vorigen Jh. an die jerem. Herkunft dieser Kap. bis heute in Frage stellte. B. orientiert im 1. Kap. (11 bis 20) über die Genese und den momentanen Stand der Fragen zu Jer 30f, um dann „das Verhältnis der Verheißungen in Jer 30f zu der Heilserwartung Jeremias bzw. der der Exilszeit möglichst genau zu bestimmen" (19) und daraus das Kriterium der Zuordnung zu finden.

Im 2. Kap. (21—47) untersucht B. die authentischen Heilsworte Jeremias, abgesehen von Kap. 30f. Zu diesen rechnet er Jer 1, 8. 17f; 3, 6—13; 3, 22; 4, 1f. 14 als Texte aus der Frühzeit, und Jer 45; 39, 15—18; 32, 15; 24, 5 als Texte der späteren Jahre. Diese Heilsverkündigung ist nach B. „in allen Nuancen nüchtern und erstaunlich verhalten" (46). Die Weiterentwicklung der proph. Verkündigung durch die Autoren der exilischen und nachexilischen Zeit ist dagegen viel plastischer und umfassender. Dieser Unterschied ist für B. schließlich Handhabe, mit der er im 3. und 4. Kap. (47—80) die Authentizität der einzelnen Stücke in Jer 30f sorgfältig und behutsam beurteilt. Als „echt" erweisen sich demnach die Stücke 31, 15—17. 18—20 und 31, 2—6; eher den Theologen der Exilszeit als Jer sind die übrigen Stücke in Kap. 30 (— ein jerem. Kern liegt nach B. noch in 30, 12—15 —) und in Kap. 31 zuzurechnen. Einige davon sind Produkt der Deuteronomisten, so z. B. das berühmte Wort vom NB, Jer 31, 31—34, sowie 31, 27—30 und die Rahmung Jer 30, 1ff, andere wieder offenkundige Nachahmung der Verkündigung Dtjes. (z. B. 30, 10f; 31, 7—9).

Im 5. Kap. skizziert B. die Entstehungsgeschichte von Jer 30f. Ausgangspunkt war die jerem. Verkündigung an die Gola des Nordreiches zur Zeit des Königs Joschija — damit ist schon einmal ein wichtiger Beitrag zur Frage einer möglichen Spätdatierung der Berufung Jer gegeben. Um diesen Kern legten sich die nachjerem. Texte. Da in Kap. 30 die Heilsverkündigung für Israel mit dem Schicksal der Feinde verbunden ist, in Kap. 31 diese Thematik aber fehlt und der Blick nur auf die Wiederherstellung des ganzen Gottesvolkes gerichtet ist, fragt B., ob nicht diese Kap. urspr. selbständig waren und erst durch die dtr. Bearbeitung vereinigt wurden, weiters wo die nachdtr. Texte entstanden und wann sie hinzukamen. Zu all dem äußert er sich sehr vorsichtig; deutlich sei nur, daß (theol. gesehen) „die beiden Kapitel . . . eine relative Einheit bilden: Jahwe läßt das zerstreute Volk in das Land der Väter heimkehren und erneuert die Gemeinschaft mit Israel, dtr gesprochen: er schließt einen neuen ‚Bund'; diese beiden Verheißungen bilden die Mitte, um die sich alle anderen Zusagen ordnen" (88).

Das Thema ‚Bund' greift B. im Anhang „Zur Bundesformel" (89—109) nochmals auf und skizziert eine Geschichte der Formel. Auch dabei imponiert (wie im ganzen Buch) die vorsichtige und ausgewogene Argumentationsweise. Wer fachlich interessiert ist, liest mit Gewinn die flüssig geschriebene und angenehm kurze Studie zu diesem wichtigen Teil jerem. Verkündigung.

POHLMANN KARL-FRIEDRICH, *Studien zum Jeremiabuch.* Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. (FRLANT 118) (229.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Ln. DM 49.—.

Diese Habilitationsschrift versucht nachzuweisen, daß die in Jer 24 ausgesprochene Bevorzugung der babylonischen Gola für alles weitere Heilshandeln Gottes als Schlüssel für die Jetztgestalt der Kap. 37—44, möglicherweise überhaupt für das ganze Jer-Buch anzusehen ist. D. h., daß nach P. eine sogenannte „golaorientierte Redaktion" die überkommenen Überlieferungen dahingehend umarbeitete, daß die Vorstellung der babyl. Gola von der Autorität Jeremias her legitimiert erscheint.

Die ausdrückliche Heilsankündigung für die unter Jojachin Weggeführten (Jer 24) läßt nach dem Verhältnis der beiden Gruppen (babyl. Gola und Zurückgebliebene) fragen, mit welcher das Heilshandeln Gottes weitergehen wird. Nach P. bestehen enge Beziehungen sprachlicher und gedanklicher Art zu anderen Stellen des Jer-Buches. Daraus folgert P., daß Jer 24, fast ganz aus „vorgeprägten Wendungen" (29) gebildet, nicht von Jeremia stammen kann, sondern von einem Verfasser, der auch noch an anderen Stellen des Buches die These der alleinigen Erwählung der babyl. Gola einträgt. Es gilt, die golaorientierten Texte (vor allem in den Kap. 37 bis 44) auszuheben und zu zeigen, wie diese Redaktion vorgegebene Texte mit einem nachweisbar anderen Ziel für ihre Sicht vereinnahmte.

Im Hauptteil der Arbeit (48—182) analysiert

P. die Kap. 37—44 auf den Anteil der golaorientierten Redaktion hin. Zwar findet man darin eine Fülle wertvoller Beobachtungen, die angewandten Kriterien zur Scheidung der red. Texte vom Grundbestand überzeugen jedoch in vielen Fällen nicht. Wenn P. behauptet, die Red. habe in Jer 37 die ursprüngliche Einleitung (34, 1—7*), um sie zu entschärfen, an einen anderen Ort gestellt, da diesem Text mit red. Mitteln nicht beizukommen war (62), so wundert man sich über das plötzliche Unvermögen der Red., die andererseits wohl imstande war, durch eine gezielte Plazierung von Kap. 24 ‚alle vorausgehenden Texte' (46) umzudeuten. Ebenso seltsam mutet das Ergebnis der Analyse von 37, 17—21 an. Danach ist dieser Text „eine reine Konstruktion mit dem Ziel, nachträglich vermeintliche Ungereimtheiten der Abfolge 37, 11—16/38, 1—6 auszuräumen" (76). D. h., dieser Text ist ein Einschub eines Vf., der nach der Red. am Werk ist, und man fragt unwillkürlich, wer hier versagt hat: die Red., weil sie nicht in der Lage war, einen verständlichen Zusammenhang zu schaffen, oder der „Interpolator", weil er das Ziel der Red. nicht erfaßte? Ähnliches gilt bei Kap. 38. Dort ist 38, 7—13 die exakte Fortführung von 37, 11—16, 38, 1—6 aber — als Doppelbericht zu 37, 11—16 (75) — das Werk eines Späteren, „der sich mit den hierin enthaltenen nüchternen und knappen Angaben nicht zufriedengeben wollte" (75)! In der Analyse von 38, 14—18 wiederum wird der 2. Teil der Alternative von V. 17f als „erweiternder Einschub" (88) erkannt, bei der Analyse von 42, 1—22, bes. von V. 10ff, ist das Vorliegen einer Alternative der Grund, die dazwischenliegenden Verse, die die „in V. 10 und V. 13 enthaltenen Teile der Alternative auseinanderdrängen" (132; vgl. dazu Anm. 402, wo als Beleg u. a. 38, 17f genannt ist!), als sekundär zu bezeichnen. Soviel zur Handhabung der Literarkritik.

P. hat in seinen Analysen gut gesehen, daß es im Komplex Jer 37—44 immer wieder Texte gibt, die betonen, daß die Zurückgebliebenen insgesamt die Warnungen des Propheten ablehnten und sich dem Jahwewort widersetzten. Die Frage aber bleibt, ob diese Texte wirklich nur die alleinige Erwählung der babyl. Gola hervorstreichen wollen (183) und dazu in den urspr. Text eingearbeitet wurden, daß sie die Erfüllung der Verheißung von Kap. 24 bezeugen. Wenn Kap. 24 und die redigierten Kap. 37—44 sich wirklich wie „Verheißung und Erfüllung" (185) zueinander verhalten sollen, ist es doch verwunderlich, daß die Red. nirgends einen direkten Verweis eingesetzt hat. Wenn zudem in den Texten so sehr hervorgehoben wird, daß sich das Volk als Ganzes wie in früheren Jahren gegen das Jahwewort des Propheten entscheidet, und wenn es sogar jetzt noch wagt, Jeremia die Sendung abzusprechen (vgl. 43, 2 — nach P. golaorientierte Red.!), obwohl sich seine frühere Verkündigung erfüllt hat, dann kann man doch nicht sagen, das geschähe nur, um die babyl. Gola aufzuwerten (von der in diesen Kap. nie die Rede ist), während der Verkünder des sich immer wieder bestätigenden Jahwewortes eine Nebenrolle spiele.

Als Datum dieser Red. kommt nach P. „frühestens das 4. Jh." (191) in Frage, in dem die aus der Verbannung Zurückgekehrten ihren Führungsanspruch durchgesetzt hatten. Welchen Rückhalt der noch später arbeitende „Interpolator", der doch bisweilen durch seine Einfügungen golaorientiert redigierte Zusammenhänge „zerstört(e)" (99), gehabt haben soll, erklärt P. nicht. In welchem Maß also diese Studie die Lösung der wichtigen Frage nach der Entstehung des Jer-Buches weitertreibt, bleibt abzuwarten.

Graz *Franz D. Hubmann*

MEYER I. / HOSSFELD F. L., *Prophet gegen Prophet.* Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. (209.) (Biblische Beiträge Bd. 9), Schweiz. Kath. Bibelwerk, Fribourg 1973.

Die Vf. legen ein wertvolles Werk vor, in dem die biblischen Belege von Konflikten zwischen Prophet und Prophet geschickt und übersichtlich in 3 Hauptabschnitten zusammengestellt sind. Der 1. T. beginnt mit Num 11, ein Text, der erst das Vorfeld berührt: Der Geistbesitz ist nicht notwendig an ein Amt gebunden. Mit 1 Kön 13 und 1 Kön 22 kommt man dem Problem schon näher. 1 Kön 13 spricht zunächst von der Möglichkeit der Verführung eines Propheten durch einen Berufskollegen, eine dritte Partei ist aber erst beim Konflikt des Micha ben Jimla mit den 400 Hofpropheten betroffen. Dort geht es bereits in voller Schärfe um die Frage der Kompetenz (1 Kön 22).

Im 2. T. werden (57—113) einschlägige Texte aus der Schriftprophetie besprochen, die zeigen, wie sich der Konflikt in steigendem Maße verschärft und im Jeremiabuch geradezu einen Höhepunkt erreicht. Bedeutsam sind Jer 5, 30 f, ein erstes „authentisches, fragmentarisches Wort" (65) über die Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Gegnern, dann Jer 6, 9—15 und die redaktionell gestaltete Sammlung Jer 23, 9—32. Jeremia wirft in diesen Texten seinen Gegnern sittliches Versagen, vor allem aber auch leichtfertiges und opportunistisches Verkünden vor und spricht ihnen in letzter Konsequenz die Sendung durch Jahwe ab.

Von den Fremdberichten sind besonders Kap. 26—29 mit dem Thema befaßt. Kap. 26 wird von den Vf. (wie in ZAW 86/1974 30—50 genauer ausgeführt), in seiner ursprünglichen Fassung als „Lehrzuchtverfahren" (89) bestimmt, das später von einem Redaktor ergänzt und dazu benützt wurde, die ständige Gefährdung des Propheten, jetzt aber durch

das ganze Volk, zu unterstreichen. Bei der Behandlung von Kap. 27—29 stützen sich die Vf. auf die Arbeit von G. Wanke (Untersuchungen zur sog. Baruchschrift [BZAW 122] Berlin 1971). Danach hat der Text 3 Stadien der Entwicklung durchgemacht. Zum ersten gehören 27, 2. 3. 11 und 28, 10—14, das sind die Zeichenhandlungen von Jeremia und Hananja und das abschließende Jahwewort. Im 2. Stadium wurden die Zeichenhandlungen durch ein Streitgespräch, ausgelöst durch eine zusätzliche Deutung der Symbolhandlung durch Hananja, sowie durch einen Bericht über die Erfüllung des Drohwortes Jeremias (28, 15—17) ergänzt. Besonderes Kennzeichen dieses Stadiums ist „das Interesse an historisch-biographischen Details... und am Schicksal der ‚Falschpropheten'" (94 f). Durch diese zusätzlichen Informationen erhielt das Kap. den Charakter einer typischen Auseinandersetzung zwischen Prophet und (Falsch-)Prophet. Eine 3. Hand hat schließlich 27, 4—22 eingefügt und das Kap. in einen Ich-Bericht umgestaltet. Vordringliches Anliegen ist jetzt eine Erklärung dafür, wie es zur Katastrophe kommen konnte. Die Antwort ist das Versagen des Propheten. In Kap. 29 trägt nur V. 24—32 etwas zum Thema bei, denn dort wird von der Reaktion eines gewissen Schemaja auf den Brief Jeremias an die Verbannten berichtet. Zu einem Prophetenkonflikt wird der Bericht, der ursprünglich nur von einer Mahnung eines Amtsträgers im Exil an die Verantwortlichen in Jerusalem wußte, erst durch die Redaktion, die auch noch 29, 8—9. 15 und 29, 21—23 hinzufügte.

Im Ezechielbuch tritt der Konflikt wieder deutlich in den Hintergrund. Wohl haben wir Texte wie 14, 1—11; 12, 21—25; 22, 23—31 und vor allem Kap. 13, die dem Thema gewidmet sind, aber die Probleme liegen jetzt anders als zur Zeit Jeremias. Es gibt zwar immer noch die Möglichkeit irregeleiteter Prophetie (Kap. 14) und das Problem der sich verzögernden Erfüllung (Kap. 12), im Vordergrund steht aber die Erklärung der Katastrophe, die (wie schon bei Jeremia) den falschen Propheten angelastet wird. Ezechiels Polemik schaut also mehr in die Vergangenheit und „die Distanziertheit seiner Kritik ebenso wie ihre Stereotypie weisen seine Auseinandersetzung eher als ‚Schreibtischproblem' aus" (141).

Der 3. T. handelt von den dtn Gesetzestexten (Dtn 13, 2—6 und 18, 9—22), die versuchen, Kriterien zur Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie aufzustellen, und vom letzten Nachhall des Konfliktes in Neh. 6, 1—14 und dessen von Jahwe gewirkten Ende (Sach 13, 2—6). 14 Thesen fassen schließlich die Ergebnisse zusammen und bereiten sie zugleich auch für den Praktiker auf. Stellen- und Autorenregister sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließen den Bd., der jedem, der sich mit dieser Thematik beschäftigen möchte, empfohlen werden kann. Die exegetischen Arbeitsvorgänge darin verlangen zwar einige Vorkenntnisse, können aber, da sie in Kleindruck gehalten sind, bei erster Information leicht überblättert werden. Bei gründlicher Lektüre wird man allerdings auch diese Schritte kritisch nachzugehen haben.

Graz *Franz D. Hubmann*

SEYBOLD KLAUS, *Die Wallfahrtspsalmen.* Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120—134. (Bibl. theol. Studien, Bd. 3) (108.) Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1978. Ppb. DM 18.—.

S. will auf die Frage nach der inneren Einheit der sog. Wallfahrtspsalmen (Pss 120 bis 134) von deren Entstehungsgeschichte her eine Antwort geben. Nach einer Zusammenstellung von Merkmalen der Gruppe (13—22) wird versucht, Textschichten als Hinweis auf Entstehungs- und Überlieferungsphasen abzuheben (23—34). S. betrachtet die erschlossene Grundgestalt als Zeugnisse der Volksdichtung und Volksfrömmigkeit (ausgen. Ps 132), als zum Ziontempel gebrachte und nach Erfüllung ihrer Funktion als Votivgabe hinterlegte Schriftstücke (59f). Diese Pss wurden dort für neue Verwendungsmöglichkeiten redaktionell bearbeitet: ursprünglich schon als Wallfahrtslieder durch die Erwartung des Segens auf den Zion bezogen, wurden sie im Wissen um die gebotene Erteilung des Segens von seiten der Gebenden bearbeitet (61—67), wobei Ps 132 die Zionstheologie zusammenfaßt. Als Ordnungsprinzip für die Zusammenstellung dieser Pss nennt S. einmal den Verlauf einer Wallfahrt (z. B. Ps 120. 134 als Anfang und Ende, mit einer lockeren Folge kultisch-liturgischer Verrichtungen dazwischen), als große theol. Perspektive die Heimkehr aus dem Exil zum Zion, in die auch der Wallfahrer eintritt. Im Anschluß an die Zusammenfassung zu Volksfrömmigkeit und Zionstheologie ist eine Übersetzung beigegeben, die die von S. angenommene Bearbeitung der Pss kenntlich macht.

Der Versuch der Unterscheidung verschiedener Textschichten könnte Anlaß sein, die einzelnen Pss gründlich auf ihre Struktur und Einheitlichkeit zu untersuchen. Vor allem die vielleicht etwas schematische Gegenüberstellung des Milieus von Volksdichtung, Volksfrömmigkeit und kultischer Zionstheologie dürfte zu prüfen sein; bei Ps 126, 130 und 132 notiert S. selber die Problematik. Alles in allem aber verdient die anregende Studie zur Redaktionsgeschichte eines der beliebtesten Teile des Psalters Dank und Interesse des Psalmenexegeten.

Graz *Johannes Marböck*

GROSS HEINRICH / REINELT HEINZ. *Das Buch der Psalmen.* Teil. I. (Ps 1—72) (Geist-

liche Schriftlesung, hg. v. H. Eising / H. Lubsczyk AT 9/1) (403.) Patmos, Düsseldorf 1978. Kln. DM 24.80.

Diese Erschließung der Pss für die geistliche Schriftlesung durch Groß (Regensburg) und Reinelt (Fulda) versteht die Pss als selber zur Offenbarung gehörende Antwort Israels auf das geoffenbarte Wort Gottes (8). Nach einer kurzen Einführung zu den Pss-Gattungen (7—15) folgen die Erläuterungen zu den einzelnen Pss, deren Text (Einheitsübersetzung) jeweils in kurzen Sinnabschnitten der Auslegung vorangestellt ist. Der Hauptakzent liegt nach knappen Hinweisen zur Gattung und (soweit möglich) zur Abfassungszeit auf der Darstellung der bibeltheol. Themen und Linien, die stets für die Situation des betenden Menschen bzw. zum NT hin geöffnet werden. So hebt etwa die Auslegung der Königs-Pss (2. 20. 21. 45. 72) schon für die Königszeit die typischen Elemente stark heraus, die auf eine Messiaserwartung hin tendieren. Sachgerecht auch die Beurteilung der Vergeltungswünsche (vgl. 316f zu Ps 58). Die zeitlichen Ansätze sind differenziert und zurückhaltend.

Die gediegenen Erläuterungen in einfacher Sprache stellen eine erfreuliche Bereicherung der Pss-Literatur für weite Kreise dar. Sie sind allen Psalmenbetern, Priestern, Ordensleuten und Laien als Vertiefung und Begleitung des neuen Stundenbuches zu empfehlen. Es ist zu hoffen, daß der 2. Bd. in Bälde folgt.

Graz *Johannes Marböck*

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Melchisedech.* Urgestalt der Ökumene. (111.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 12.80.

Das Buch bringt mehr, als der Titel in Aussicht stellt. Die Originalbeiträge von *J. J. Petuchowski:* Melchisedech. Urgestalt der Ökumene, und *Fr. Mussner:* Nachwort. Bemerkungen eines christlichen Theologen, umfassen nur die S. 11—46. „Als ‚Anhang' (49 bis 90) werden einige Melchisedek-Interpretationen bekannter christlicher Theologen aufgenommen, die schon an anderer Stelle erschienen sind. Sie bilden eine bedeutungsvolle Erweiterung der Melchisedek-Thematik hinsichtlich exegetischer, homiletischer und religionspädagogischer Gesichtspunkte" (Geleitwort 8). Es handelt sich um folgende: *W. Zimmerli:* Abraham und Melchisedek — *E. Schillebeeckx:* Der Melchisedek-Midrasch — *R. Panikkar:* Eine Betrachtung über Melchisedech —; den Abschluß bildet der „Arbeitsbericht der Stiftung Oratio Dominica" von *W. Strolz.* — Durch die Aufnahme des „Anhangs" wird tatsächlich eine umfassende Darstellung der Melchisedek-Problematik geboten. Unsere Besprechung beschränkt sich nur auf die beiden neuen Beiträge.

Petuchowski (11—37) ist Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie am Hebrew Union College (Cincinnati, USA); er behandelt die Probleme aus jüdischer Sicht. Die rabb. Deutungen lassen sich keineswegs auf einen gemeinsamen Nenner bringen, da es schwerfällt, „die wissenschaftliche Exegese vom traditionellen Erbgut und Phantasie zu unterscheiden" (14). Wie der Kirchenvater Cyprian im Brot und Wein des Melchisedech (Gn 14, 18) ein Vorbild der Eucharistie sah, vermeinten jüdische Gelehrte, in den beiden Elementen den kiddusch (Segen über Brot und Wein am Sabbat) oder gar den Tempelkult (Schaubrote und Opferwein) erkennen zu können. — Wer war Melchisedech? In der rabb. Literatur werde eine Identifizierung mit Sem, dem Sohn Noah's, allgemein vertreten (17); denn Sems Lebensjahre reichen doch in die Lebenszeit Abrahams hinein. Sem gelte daher als Prophet und sogar als Vorsitzender eines beth din (rabb. Gerichtshof), bei dem der Hl. Geist anwesend war. Sem = Melchisedech wird somit zum Träger und Lehrer der Uroffenbarung und als solcher zum Priester des höchsten Gottes.

Gegen Ps 110 wurde schon im alten Judentum polemisiert. In der jüdischen Literatur werde dieser Psalm nicht verwendet. Über Entstehungszeit und Tendenz gehen die Meinungen auseinander: Polemik gegen das Christentum oder gegen die Hasmonäer oder gar gegen die Samariter. Auf alle Fälle gelte Melchisedech als messianische Gestalt der Endzeit, und dies, obwohl er kein Jude, kein Sohn Abrahams war, sondern in die Zeit der Weltvölker zurückreicht. Demnach muß es auch außerhalb des Judentums Gerechte geben. Von den „Gerechten" unter den Weltvölkern wird vorausgesetzt, daß sie die „Sieben Gebote der Söhne Noah's" befolgten. Das sind sechs Verbote: Götzendienst — geschlechtliche Unsittlichkeit — Mord — Gotteslästerung — Diebstahl — Grausamkeit gegegen die Tiere, und als siebentes das Gebot: Gerichtshöfe einzusetzen (28). *ergo:* Wenn sich auch die Mehrzahl der heutigen Judenheit kaum irgendwelche Gedanken über Melchisedech macht (31), so repräsentiert Melchisedech durch sein Dasein in der Hl. Schrift allein schon jene Menschengruppe, die in den biblischen Bünden nicht eingeschlossen ist (36), bei denen es aber trotzdem Gerechte, ja sogar Priester des höchsten Gottes gegeben hat. Damit werde Melchisedech tatsächlich, wie der Untertitel ausspricht, zur Urgestalt einer Ökumene, die auch die Heidenwelt umfaßt.

Mussner (39 bis 46) bejaht im Nachwort „Bemerkungen eines christlichen Theologen" im wesentlichen die Ergebnisse der jüdischen Forschung und geht dann näher auf die Problematik des Hebräerbriefes ein. Die christologische Melchisedek-Exegese des Hebr. müßte man neu überdenken. Sie scheint aufs erste in Opposition zum levitischen Priestertum zu stehen, ist aber in den universal-kosmischen Rahmen hineinzustellen, wodurch die auch

die Heidenwelt umfassende Erlösungstat Jesu als des Hohenpriesters der ganzen Menschheit sichtbar werde.

Graz *Claus Schedl*

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.—.

Das aus verschiedenen Vorträgen und Einkehrtagen herausgewachsene Buch möchte die „Verwurzelung des Herrenmahles in altem biblischem Grund ins Licht heben" (10); es geht „um eine *Gesamtschau* des Abendmahles im Licht des alttestamentlichen Denkens" (11).

Im 1. T. (12—80) behandelt Vf., ausgehend vom eschatologischen Ausblick Mk 14, 25, die Materialien: Atl Zeitvorstellung, die Frage nach dem Tod und seiner Bewältigung, der Gedanke der Gottesherrschaft stehen am Beginn der Darstellung. Weiters wird anhand einer Fülle atl Texte die Bedeutungspalette wichtiger Elemente, wie Nahrung, Brot, Wein, Becher, Rebe und Weingarten, Tischdienst, atl Liturgie und Paschafeier, und schließlich der Mannatradition dargestellt und zum Leuchten gebracht.

Der 2. T. (81—118) beschäftigt sich mit jenen theol. Hintergründen, die dem *Geschehen* im Abendmahlssaal zugeordnet sind: Gabe und Hingabe Jesu an Gott als Vollzug der Gabe und Hingabe Gottes in Jesus an den Menschen werden im Rahmen atl Reflexionen über den Kult und vor allem im Blick auf die „Theologie" des Abrahamopfers in ihrer Tiefendimension ausgeleuchtet. Die Symbolik des Blutes und des Blutvergießens bildet im Konnex mit der atl Bundestheologie einen weiteren Komplex der vertiefenden Betrachtung. Schließlich wird noch die Frage der Stellvertretung des einen für die vielen von der Mosetradition und den Gottesknechtsaussagen her durchleuchtet.

Dem Autor geht es zweifellos nicht um die Auftürmung wissenschaftlicher Probleme (darauf verweisen die Anmerkungen), sondern darum, dem Herrenmahl die vollen Farben des atl Hintergrundes wieder zu geben. Es ist ihm gelungen, die vielfältigen Klammern erkennbar zu machen, die Jesu Tun bei seinem letzten Mahl mit dem atl Substrat verknüpfen. Darüber hinaus ist es Vf. gelungen, die Fülle des erkennbaren Fachwissens in verantwortlicher Weise so zu transformieren, daß ein auch für den Nichttheologen gut lesbares und bisweilen ergreifendes Opus entstanden ist.

Graz *Franz Zeilinger*

FASCHING HERBERT, *Gelobtes Land.* Begegnung mit Israel. (192 S., 108 Farbbilder.) Tyrolia, Innsbruck 1978, Ln. S 480.—.

Dieses Buch ist nicht nur ein herrlicher Bildband über das Hl. Land, sondern auch ein wertvolles Textbuch, das durch viele archäologische, kulturhistorische, religionsgeschichtliche und bibeltheologische Darlegungen die Bilder und dieses einmalige Land erst richtig verstehen lehrt. Die schönen Farbaufnahmen stammen von H. Fasching; die Texte haben zusammengestellt und z. T. selbst verfaßt der Neutestamentler von St. Pölten, F. Staudinger, und der Wiener Univ.-Ass. F. Dexinger, beide hervorragende Hl.-Land-Kenner. Die Fotos samt den entsprechenden Texten sind zu Themengruppen zusammengefaßt: so z. B. Volk aus der Wüste (Negev), Zuflucht am Toten Meer (Masada, Qumran), In der Stadt Davids (Hebron, Betlehem), Stadt unseres Gottes (Jerusalem: Klagemauer, Felsendom, Grabeskirche), Stadt der Verweigerung (Nazaret), Entscheidung am See (Berg der Seligpreisung, Kafarnaum), In der Kreuzfahrer-Stadt (Akko), Am Frühlingshügel (der heutige Staat Israel). Es werden hier nicht nur die für uns Christen, sondern auch die für das Judentum und den Islam wichtigsten Stätten des Hl. Landes behandelt, dabei die aktuellen politischen Probleme des Staates Israel berücksichtigt und so die Faszination und kulturelle Dichte dieses Landes erschlossen. Das Buch kann allen bestens empfohlen werden, die als Pilger oder Touristen die denkwürdigen Stätten des Hl. Landes erleben wollen oder schon erlebt haben, darüber hinaus aber besonders auch den Seelsorgern, Religionsprofessoren, Katecheten und allen biblisch interessierten Laien.

Linz *Siegfried Stahr*

WEISER ALFONS, *Zentrale Themen des Neuen Testamentes.* Eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung. (134.) Auer, Donauwörth 1978. Kart. DM 9.80.

Das Buch will eine Voraussetzung schaffen für die sachgemäße Vermittlung des ntl Glaubensgutes im RU und in der religiösen Erwachsenenbildung durch eine Sachinformation über zentrale Themen der ntl Botschaft. Es geht um 8 Themenkreise, die von wesentlicher Bedeutung für den christlichen Glauben sind. Zuerst wird „Das Neue des Evangeliums" dargestellt, das in dem jetzt beginnenden Reich Gottes und in der Verkündigung der Frohen Botschaft an die Armen und Sünder besteht. Dann wird das Problem der Gleichnisse, der Wunder und Wundergeschichten geklärt. Es folgen die wichtigsten Inhalte des christlichen Glaubens: Die Passionsgeschichte, die Botschaft von der Auferstehung, die Botschaft von der Geburt Jesu und Jesus Christus. Den Abschluß bildet eine Darstellung der literarischen Gattungen. Dabei bemüht sich W. (in Übereinstimmung mit der heutigen Bibelauslegung und Theologie), den umwelt- und zeitbedingten Aussagen der Bibel Rechnung zu tragen und ihre sprachliche Eigenart, vor

allem die Formen der sprachlichen Gestaltung, zu beachten. Von dieser Basis aus vermag er umso überzeugender die eigentliche Botschaft des NT hervorzuheben und ihren unvergänglichen Wert für die Lebensorientierung zu erschließen. Das Buch ist sehr verständlich, gut lesbar geschrieben und gibt zu jedem Thema weiterführende Literatur an, so daß es wirklich eine wertvolle Hilfe darstellt.

Linz *Siegfried Stahr*

BROX NORBERT, *Der erste Petrusbrief.* (Evang.-kath. Kommentar zum NT, XXI) (VI u. 263). Benziger, Zürich/Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1979. Ppb.

Der Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie (Regensburg) legt in der exzellenten neuen Kommentarreihe (begonnen mit Philemon, Kolosser, Römer 1—5) seine Erklärung des 1 Petr vor. Mit guten Gründen setzt er dessen Abfassung ins ausgehende 1. Jh. Babylon als Deckname für Rom (1 Petr 5, 13) ist vor 70 n. C. nicht nachzuweisen. Petrinischer Verfasserschaft stehen nicht nur stilistische Bedenken entgegen, sondern auch, „daß der Kontakt des Verfassers mit einer profiliert paulinisch geprägten Überlieferung nicht für Petrus spricht" (46). Hinzu kommt, daß der Schreiber die pastorale Routine eines Mannes der 2. oder 3. Generation zeigt. In diese Zeit weisen auch die erwähnten kirchlichen Erfahrungen, die Verhältnisse, in die hinein Ermahnung, Belehrung und Trost gerichtet werden.

Die Situation des Briefes erklärt sich aus familiären, nachbarschaftlichen und kommunalen Aggressionen gegen die christliche Minderheit, die ihrer kultischen, sozialen, moralischen Absonderung wegen bei den Heiden ein schlechtes Image gewonnen hatte (30 f). Die Konflikte werden durch Anklagen publik und verlangten administrative Reaktionen (31). Eine blutige Verfolgung, gar größeren Stiles, läßt sich dem Brief nicht entnehmen, kein Wort weist auf global verordnete gerichtliche und exekutive Maßnahmen (29), es ist auch nur vom „Leiden", nie vom gewaltsamen Tod die Rede. Selbst wenn die Leiden den Charakter einer „Feuersbrunst" (4, 12) annehmen, ist damit nichts anderes als „Versuchung" gemeint. B. bezweifelt demnach, daß 1 Petr auf dem Hintergrund einer Verfolgung seitens des römischen Staates zu lesen ist. Wenn man sich vor Augen hält, daß vor Decius zwar einzelne durch Denunziation veranlaßte Christenprozesse, nicht aber wie später durch das Moment der Automatik polizeilichen und gerichtlichen Vorgehens gekennzeichnete Christenverfolgungen stattfanden (vgl. Th. Klauser, Jahrb. f. Ant. u. Christentum 4, 1961, 172 f), so ist es richtig, den Ausdruck Verfolgung zu vermeiden.

Trotzdem wird man die allgemeinen Ausdrücke, besonders jene „Feuersbrunst" (4, 12), wohl auf gegen einzelne Christen gerichtete härteste Maßnahmen Domitians beziehen müssen, wie man das ja auch mit einzelnen bezeichnenden Andeutungen 1 Klem 1, 1; 7, 1 tut. Gerade 1 Klem (aus derselben Zeit stammend) zeigt das Nebeneinander von Konfliktsituation und Loyalitätsbeteuerung gegen den Staat mitsamt seiner Obrigkeit wie 1 Petr 2, 13—17: 1 Klem 61, 1 wird aber (warum wohl?) in einem Atemzug von der Unterordnung gesprochen und von ihrer Grenze („in nichts deinem Willen zuwider"). Liegt das nicht auf derselben Linie wie kaum viel früher jener „apologetische Versuch" (E. Haenchen, Die Apg ^{6}1968, S. 655) des Verfassers der Apg, der das Martyrium des Paulus unterschlägt, weil es nicht seiner Intention entspricht, auf die Toleranz Roms zu pochen (Apg 28, 31), um damit der friedlichen Fortsetzung der apostolischen Mission den Weg zu ebnen? Wie schonend verhält sich noch Tertullian gegenüber den Kaisern, obwohl zu ihren Handlungen von christlicher Seite Kritisches hätte gesagt werden können, so daß man den Eindruck gewinnt, daß diese Seite der Politik absichtlich aus dem Spiel gelassen wird (H. v. Instinski, Abh. Akad. Mainz geistesw. Kl. 1964/3 S. 128). So mag auch das Kryptogramm Babylon (F. Altheim / R. Stiehl suchen es immer noch im Nildelta: Christentum am Roten Meer, 2. Bd. 1973, 297—299, zum Ort s. H. de Meulenaere, Lex. d. Ägyptologie 1/1975/Sp. 592) — eben nur dem Christen verständlich — den gottwidrigen Aspekt des Imperiums ansprechen. Es wäre noch vieles an diesem Kommentar lobend hervorzuheben, wie die Erklärung von 3, 19 f u. 4, 6 (Höllenabstieg Christi) mit eigenem Exkurs zur Nachgeschichte, oder die Exegese von 2, 5. 9 (Allgemeines Priestertum) mit einem analogen Exkurs. Die Bilder von Königshaus und Priesterschaft sind im 1 Petr so metaphorisch übernommen worden, wie der Urtext Ex 19, 6 schon gemeint war. Die kollektiv-korporative Verwendung schließt eine buchstäbliche und distributive Auslegung aus (104) (Vgl. dazu noch W. Pesch, FS f. G. Stählin, 1970, 303—315).

Graz *Johannes B. Bauer*

KUTSCH ERNST, *Neues Testament — Neuer Bund?* Eine Fehlübersetzung wird korrigiert. (X u. 179.) Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1978. Kart. DM 44.—.

Das schon lange schwelende Problem über den semasiologischen Bedeutungsumfang des hebräischen Wortes berît, des griechischen διαθήκη, und der deutschen Übersetzung „Bund", greift Vf. auf und führt es mit wissenschaftlicher Akribie einer umfassenden Lösung zu. Da derart viele exegetische und bibeltheol. Fragen angeschnitten werden, ist es unmöglich, in der Besprechung auf Einzelprobleme einzugehen. Um eine Vorstellung vom reichhaltigen Inhalt zu vermitteln,

müssen wir uns mit Hinweisen auf den Gesamtaufriß und das Schlußergebnis begnügen. Die Untersuchung schreitet in 3 Arbeitsgängen vor: I. *Die Bedeutung von berît im* AT: im profanen — im theol. Bereich — Wiedergabe in den Targumen. II. διαθήκη *außerhalb des NT:* Wiedergabe in der Septuaginta — außerhalb des griechisch-sprechenden Judentums — bei Philo und Josephus. — III. διαθήκη *im NT:* im Hebräerbrief — in den Abendmahlsworten — bei Paulus. — *Ergebnis:* Sowohl das hebr. als auch das griech. Wort bezeichnet keinen Bund unter gleichberechtigten Partnern, sondern vielmehr die von Gott allein spontan gegebene „Setzung", wodurch neue Einsätze in der Heilsgeschichte gesetzt werden: „Statt ‚Neuer Bund' sollte man daher ‚Neue Setzung' sagen — das ist nicht nur philologisch und theologisch korrekt, so geben wir auch dem damit gemeinten Gnadenhandeln Gottes die Ehre" (168).

Soll man nun die gebräuchliche Übersetzung mit „Bund" ausmerzen? Dies dürfte kaum gelingen! Immerhin muß man sich bei bibeltheol. Arbeit dessen bewußt sein, daß „Bund" in der Bibel etwas anderes bedeutet als partnerschaftliche Bündnisse unter Menschen; es handelt sich um eine ganz andere Partnerschaft, wo Gott der Gebende, der Mensch der Empfangende ist.

Unter den vielen neuen Impulsen, die das Buch vermittelt, sei abschließend auf die Eigenart der Verwendung atl Wörter im NT verwiesen. Es stelle sich heraus, daß das NT den aramäischen Targumen und der spätjüdischen Theologie mehr verpflichtet ist als dem hebr. Urtext. U. a. habe sich mit διαθήκη die Vorstellung von „Sühne, Entsühnung" verbunden, was auch auf die Abendmahlsworte (107—135) neues Licht wirft.

Graz *Claus Schedl*

FUCHS ALBERT (Hg.), *Probleme der Forschung.* (193.) (Stud. z. NT u. seiner Umwelt, A/3) Herold, Wien 1978. Kart. lam. S 390.—, DM/sfr 58.—.

Die von A. Fuchs hg. „SNTU" haben sich das Ziel gesetzt, „Autoren zu Wort kommen zu lassen, deren Veröffentlichungen in ihrer Muttersprache" vielen Interessenten nicht zugänglich sind. Die in diesem Bd. gesammelten 8 Beiträge von Exegeten aus verschiedenen Sprachgebieten behandeln kein einheitliches Thema, sondern verschiedene Spezialprobleme; dabei stehen literarkritische Untersuchungen im Vordergrund. 12 Buchbesprechungen zu wichtigen Neuerscheinungen (alle vom Hg. rezensiert) sind den exegetischen Beiträgen zugefügt; ein Abkürzungsverzeichnis, ein Autoren- und Schriftstellenregister schließen den Sammelband ab. *T. J. van Bavel* geht der Frage nach: „Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens?" (9—23). Das Problem ist m. E. zu komplex, als daß es in einer relativ kleinen Miszelle behandelt werden könnte. Die vom Vf. erzielten Ergebnisse (22), die auf eine „Relativierung" des Auferstehungsglaubens abzielen, betonen, daß auch schon Leben und Wirken Jesu als „Objekt" des Glaubens den ihnen gebührenden Ort erhalten müssen. *A. Fuchs* setzt sich mit dem Problem der Zweiquellentheorie auseinander (24—57), lehnt gegen S. McLoughlin eine Unterscheidung in „kleinere und größere Übereinstimmungen" bei Mt/Lk ab und kommt (erneut, vgl. seine monographische Darstellung zum genannten Problem von 1971) zu dem Ergebnis: „Mt und Lk hätten nicht den kanonischen Mk, sondern schon einen davon stark verschiedenen Deuteromarkus benützt..." (55). Gegen die Überbewertung der formgeschichtlichen Methode wendet sich *H. K. Nielsen* in seinem „Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu" (58—90); seine kritische Einstellung zur These, die Wunderberichte seien ein sekundärer Teil aus hellenistischer Tradition, verdient Beachtung. Zwei kleineren Beiträgen von *P. T. Cohe* (The Angels of the Son of Man) und *E. Repo* (Fünf Brote und zwei Fische) folgt eine traditionsgeschichtliche Untersuchung der synopt. Epileptiker-Perikope von *H. Aichinger* (114—143), die einige von der Zweiquellentheorie nicht bewältigte Probleme lösen will; auch er setzt für Mt/Lk eine deuteromarkinische Quelle voraus. *F. Gryglewicz* wendet sich dem stets aktuellen Problem der Gegner Jesu in seinem Beitrag zu: „Die Pharisäer und die Johanneskirche" (144—158); die historischen Aussagen aus dem Leben Jesu dienten gleichzeitig der Darstellung der Joh-Kirche zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums. Der dänische Exeget *N. Hyldahl* beschließt die Aufsatzsammlung mit einem kurzen Forschungsbericht zur Apg (159—167).

Man muß dem Hg. für seine Mühe und Sorgfalt danken, mit denen er nicht deutschsprachige Literatur den deutschen Interessenten zugänglich macht. Wenn sich auch das „Gesicht" der „SNTU" ab 1979 ändern wird auf ein zweimal jährlich erscheinendes periodisches Heft, so bleibt doch zu wünschen, daß die Grundintention auch in Zukunft gewahrt wird.

Bochum *Alexander Sand*

KIRCHENGESCHICHTE

VÁZQUEZ ISAAC (Hg.), *Studia historico-ecclesiastica.* (FS f. L. G. Spätling) (XXII u. 799.) (Bibl. Pont. Athenaei Antoniani, Bd. 19). Pont. Athenaeum Antonianum, Rom 1977. Brosch.

Um den Rahmen einer Rez. nicht zu sprengen, beschränke ich mich auf jene Artikel dieser Festschrift, die deren thematischen Schwerpunkt ausmachen und Fragen des Mönchtums (allgemein oder lokalhistorisch) behandeln.

K. S. Frank arbeitet die „imitatio apostolorum" als Leitmotiv des frühen ägyptischen Mönchtums heraus. *J. F. Angerer* erweist aus der „Historia Monachorum", daß die Seelsorge im weitesten Sinne, nämlich als Heilssorge für die andern, ein Wesenselement der mönchischen Lebensweise darstellt. Mit spitzer Feder geht *K. Hallinger* dem Phänomen der liturgischen Steigerungen in Kluny nach. Er sieht die Anfänge des Reformklosters in der Tradition von Aniane, das seinerseits sogar eine Minderung gegenüber dem „Laus peremnis"-Erbe anstrebte. Ab ca. 980 erfolgte (als Eigengut Klunys) eine Steigerung der liturgischen Lasten ins Maßlose, die schon damals auf Widerstand stieß. Dieses neue Bild der Zusammenhänge wirft m. E. die Frage auf, wieso Kluny trotzdem solchen Anhang fand. *G. P. Maier* bringt mit der Frühgeschichte der Pfarre Waidhofen a. d. Ybbs ein Beispiel für benediktinische Seelsorgetätigkeit (Seitenstetten) im 12. Jh. Aus der Nennung einer zu Aschbach gehörigen „capella" 1186 kann man aber sicher keinen pfarrlichen Charakter Waidhofens erschließen, wozu Vf. zu neigen scheint (239). Daß die komplexen Rechtsverhältnisse und schließlich der Übergang der Pfarre an Freising auf dem Hintergrund des Nachwirkens eigenkirchlichen Denkens zu sehen sind, ist dem Autor offenbar entgangen. *O. Schmucki* stellt beim hl. Franz v. Assisi, der sich selbst als „ignorans et idiota" bezeichnete, eine Art Äquidistanz zwischen Illiteratentum und Gelehrsamkeit fest; an seiner Zeit gemessen, sprechen seine Fähigkeit zu lesen und zu schreiben sowie seine Latein- und Französischkenntnisse für einen durchaus angemessenen Bildungsgrad.

E. Grau untersucht die Quellen über die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der hl. Klara und kommt zum Ergebnis, daß diese ab ca. 1218/19 überaus streng eingehalten wurde.

Über den engeren Rahmen des Themas hinaus hat die Publikation von 54 Papstbullen der Zeit von 1238 bis 1326 Bedeutung, durch die *I. Vázquez* die Frühgeschichte der Klarissinnen in Spanien erhellt. Überzeugend arbeitet *E. Doyle* in Auseinandersetzung mit P. de Vooght eine zweifache Schriftauffassung bei J. Wyclif heraus, eine „katholische" in seinem Werk „De veritate sacrae scripturae" und eine „protestantische" im Sinne des „sola scriptura" in „De religione". In diesem Werk bestreitet er gegen W. Woodford (ca. 1330 bis ca. 1400) die Berechtigung des Ordenswesens (und damit auch die der Mendikanten), weil dafür in der Schrift kein Fundament zu finden sei. Ordensleute seien nach Wyclif Anhänger „of private religions" (488). Ausgehend von Ergebnissen seines Schülers S. Raingruber, diese jedoch erheblich präzisierend und in größere Zusammenhänge stellend, behandelt *J. Lenzenweger* das Eindringen der Mendikanten in Steyr (OÖ.) im 15. Jh. Besonders plastisch schildert er die Gegensätze zwischen den in der Stadt tätigen Benediktinern und den neu hieher gekommenen Dominikanern, deren Kirche eben ihren 500jährigen Bestand gefeiert hat (vgl. die von M. Brandl herausgegebene Festschrift, Steyr 1978). *J. García Oro* zeigt auf, daß die „Studia generalia" der Dominikaner und Franziskaner in Salamanca im 15./16. Jh. sich auf Studentenebene Reformen widersetzten, während die Lehrer solche im allgemeinen annahmen.

Diese Festgabe mit ihren interessanten Beiträgen zum Ordenswesen wird mit einer Biobibliographie des Jubilars (mit Einschluß von Lexikonartikeln und Rez. erfaßt das Schriftenverzeichnis 142 Nummern) eingeleitet und mit einem detaillierten Register beschlossen. Leider ist die Zahl der Druckfehler Legion. Zu überlegen wäre gewesen, ob man den stattlichen Band nicht von vorneherein unter eine bestimmte Thematik (etwa im Sinne dieser Rezension) hätte stellen sollen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.—.

Seit *J. Fleckensteins* grundlegendem Werk über „Die Hofkapelle der deutschen Könige" (1959 und 1966) wurde einem das Fehlen einer Parallelstudie über das bischöfliche Kapellanat so recht bewußt. H. hat diese Lücke geschlossen. Fleiß, Akribie und Redlichkeit sind wohl die hervorstechendsten Merkmale seiner Arbeit.

Hat die Annahme bischöfl. Kapelläne für das 8. Jh. noch eher hypothetischen Charakter, so treten sie im 9. Jh. bereits in das volle Licht der Geschichte. Auffällig ist der hohe Anteil des Adels an dieser Institution. Beziehungen zum Urkundenwesen bestehen, sie sind aber eher zufälliger Natur (52 f). Das 10. Jh. bringt (anscheinend im Sog der Evolution der königlichen Kapelle) einen beachtlichen Aufschwung (65, 67, 73). Ein Unterschied besteht insofern, als für die bischöfl. Kapelle das Urkundenwesen auch jetzt nicht die eigentliche Domäne bildet (67); ein Bischof hatte eben auch andere Schreibkundige an seinem Hof. Ein in Nevers zu Beginn des 10. Jh. bezeugter „protocapellanus" erweist die Kapelle schon als einigermaßen differenzierte Einrichtung, sonst müßte sie nicht durch ein Leitungsorgan zusammengehalten werden (60, 68). Ein Höhepunkt in der Entwicklung des *bischöfl.* Kapellanates wird in ottonisch-salischer Zeit erreicht, während die *königliche* Kapelle unter Heinrich I. sogar in ihrer Existenz bedroht war. Der Krise des Investiturstreits war die bischöfl. Kapelle ebenfalls viel we-

niger ausgesetzt. Die Aufgaben der Kapelläne sind zahlreich geworden: Liturgie, Armen- und Krankenpflege, Urkundenwesen, politische Agenden etc. Die Mitglieder der Kapelle, vielfach Edelfreie, gehören häufig auch den Domkapiteln an. Jeder Bischof hat mehrere Kapelläne, die zu seiner „familia" gehören. M. E. könnte diese enge Bindung an den Bischof, der der Kapelle vorsteht, bewirkt haben, daß sich das gelegentlich bezeugte Amt des Erzkapellans (mit Ausnahme von Köln, wo diese Funktion der sogenannte „Kapellar" ausübt) nicht durchgesetzt hat. Dieser „Kapellar" hat seinen Titel offenbar der königlichen Kapelle entlehnt; er steht auch an der Spitze des Kanzleiwesens.

Im 12. und 13. Jh. fließen die Quellen reicher, das Bild, das sie bieten, entspricht jedoch im wesentlichen dem der vorausgehenden Epoche. Die Beziehungen des Kapellanats zur Kirchenreform, die z. B. schon beim hl. Wolfgang während seiner Trierer Zeit deutlich wurden, mehren sich im 12. Jh. Daß die Salzburger Bischöfe so viele Pröpste von *Kanonikatsstiften*, die ja als Instrumente der Reform bekannt sind, in die Kapelle aufnahmen, darf als Beleg gelten (267); Passau bietet eine Parallele (268). Die Übertragung des Archidiakonates an Kapelläne (270 f) weist in die gleiche Richtung, stand doch diese Institution nicht zuletzt im Dienst der Hebung klerikaler Zucht. Ganz allgemein wurde die Kapelle für den Bischof immer mehr zu einem Reservoir verläßlicher Mitarbeiter. Im genannten Zeitraum bildet sich auch die Funktion eines eigentlichen Hauskaplans heraus, der dem Bischof ad nutum zur Verfügung stand (282). Die soziale Struktur der Kapelle hat sich gegenüber früher geändert, sie setzt sich nun vielfach auch aus den niedereren Schichten (Ministerialen) zusammen (332). Gleichzeitig nehmen die Aufstiegschancen der Kapelläne (z. B. auf Bischofstühle) ab. In den Agenden hebt sich eine deutliche Verschiebung zugunsten der Liturgie ab, was später z. B. dazu führt, daß für den Schriftverkehr eine eigene Kanzlei geschaffen wird. Auch die politischen Aufgaben werden in zunehmendem Maße von eigens bestellten Beamten wahrgenommen. Hier deutet sich schon die spätere Aushöhlung des Kapellanates zu bloßen Ehrentiteln an.

H. läßt es nie bei diesen allgemeinen Feststellungen bewenden. Er untersucht weit verbreitetes und sprödes Material in den einzelnen Diözesen und stellt so seine Untersuchung auf eine breite und solide Basis. Wenn dennoch oft nur wahrscheinliche oder hypothetische Ergebnisse erzielt wurden, liegt das an den Quellen oder am Fehlen von Detailstudien. Die Diözese Salzburg nimmt in diesem Buch besonders viel Raum ein, ihre Konturen konnten am schärfsten gezeichnet werden. Die Überschrift „Die Organisation der bischöflichen Kapelle" (278) ist zu allgemein, vergleicht doch dieses Kap. „die anderen Diözesen" mit Salzburg. Als Nebenfrucht dieses Bd. ergaben sich u. a. viele Details für die Biographie des heiligen Wolfgang. Die Chronologie seines Lebens wird berichtigt (956 Kanzler und Vorstand der Trierer Domschule, erst 964 Dekan des Domkapitels), seine Funktion als Leiter des Urkundenwesens wahrscheinlich gemacht und seine vergeblichen Bemühungen in der Nachfolgefrage für den Regensburger Bischofsstuhl verdeutlicht (128—134, 162 f). Ein Register, das kaum Wünsche übrig läßt, beschließt das Werk, dessen Lektüre zwar etwas mühsam ist, aber den Einsatz lohnt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PRÜGL JOSEF STEPHAN, *Schlägl im Josephinismus 1763—1816.* Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler (1763—1797) und Wilhelm II. Waldbauer (1798—1816). Ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus im Lande ob der Enns. (Schlägler Schriften, Bd. 5) (304 S., 16 Bildtafeln, 2 Farbtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1978. Ln. S 210.—, DM 30.—.

Da über die spätjosephinische Epoche im Stift Schlägl schon einige Arbeiten vorliegen (vgl. Schlägler Schriften, Bde 1—2), entschloß sich P., seine Diss. auf die Zeit bis zum Tode Abt Wilhelms II. († 1816) einzuschränken. Mit großem Eifer hat er das Material aus 7 Archiven zusammengetragen, wobei sich die Bestände des Stiftes als besonders ergiebig erwiesen. Daß die von *F. Scheibelberger* hg. 3bd. „Ergänzungen zum Linzer Diözesanblatt" (Linz 1874 und 1877 ff) unberücksichtigt blieben, überrascht jedoch.

Den kurzen Biographien der Äbte Siard II. (1763—1797) und Wilhelm II. (1798—1816) folgen die 2 Hauptkapitel des Buches über die Auswirkungen des Josephinismus a) im geistlichen und b) im weltlichen Bereich. Durch eine Fülle interessanter Details (Schließung von Kapellen, Einstellung von Prozessionen und Wallfahrten, Abschaffung von Andachten, geplante Aufhebung des Stiftes etc.) erweist sich das Buch als eine Fundgrube für die Lokal-(Stifts-)Pfarren und Personalgeschichte (Chorherren, Äbte, Bischöfe). Anschaulich wird das Leben der Konventualen im Kloster, auf den Seelsorgestellen und in Linz (Schlägler Haus, Theol. Lehranstalt) geschildert. Ein sorgfältiges Register von *I. Pichler* erschließt das Werk. Als Mangel wird man es ansehen müssen, daß das Phänomen „Josephinismus" als solches zuwenig deutlich herausgearbeitet wird. Es bleibt gewissermaßen dem Leser überlassen, die vielen gebotenen Einzelfakten in die größeren Zusammenhänge einzuordnen. Dessen ungeachtet sehe ich in dieser Diss. eine sehr wertvolle Bereicherung der Josephinismus-Literatur für das Land ob der Enns.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BAUTZ F. W. (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* 15. Lfg.: Heermann - Heußer - Schweitzer. (Sp. 641—800) Bautz, Hamm/Westf. 1978.

Man kann über dieses Lexikon, das nun bis etwa zur Hälfte des Buchstabens H gediehen ist, verschiedener Meinung sein. Zu bewundern ist jedenfalls die Energie eines einzelnen, die das Unternehmen trägt, sowie die Fülle des verarbeiteten Materials. Man wird immer wieder mit Nutzen nach diesem Werk greifen.

Bei sehr bekannten Persönlichkeiten (wie *Hegel, Heidegger, Herder*) ließe sich die Bibliographie durch eine Beschränkung auf Standardwerke mit weiterführenden Literaturangaben wesentlich straffen. Dafür könnte Platz für eine auch optisch erkennbare Untergliederung (Bücher, Aufsätze, Nachschlagewerke) gewonnen werden. Bei Aufsätzen wäre die genaue Seitenangabe (97—116 statt 97 ff) nützlich, um den Umfang der zit. Abhandlungen ersehen zu können. Vielleicht lassen sich diese Wünsche ab Bd. 3 verwirklichen. Bei den vielen Herrschern namens *Heinrich* (Dtl., Engl., Frkr., Österr.) wirkt die Beschränkung auf *Heinrich IV.* (Investiturstreit) und *Heinrich VIII.* von England (Reformation) willkürlich. Nicht einmal *Heinrich d. Hl.* ist in diesem „Kirchenlexikon" aufgenommen! Manche Artikel (wie *O. G. Heldring*) hätten eine Kürzung vertragen, auf *G. Helmer* hätte man zugunsten wichtigerer Stichworte verzichten können. Aber die Auswahl bleibt immer auch eine Sache persönlicher Präferenzen.

Während bisher pro Jahr 2 Lfg. erschienen, war es 1978 nur eine einzige. Hoffentlich bedeutet das für die Zukunft kein Stocken in der Erscheinungsweise.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LAMBERT WILLI, *Franz von Baaders Philosophie des Gebetes.* Ein Grundriß seines Denkens. (326.) (Innsbr. theol. Stud., Bd. 2) Tyrolia. Innsbruck 1978. Kart. lam. S 390.—, DM 54.—.

Der Münchner „Laientheologe" Franz Xaver von Baader (1765—1841), Romantiker, Mystiker, Polyhistor, unsystematischer Autor von 16 Bänden (1851—1860), ist hier Gegenstand einer systematischen Untersuchung. Um es gleich vorweg zu sagen, das Buch ist nicht nur lehrreich wie viele Doktorarbeiten, sondern auch anregend zu lesen. Ich vermute, daß es primär das Gedankengut Baaders ist, das den heutigen Leser wieder unmittelbar anspricht, wobei dem Interpreten eine nicht zu unterschätzende Hebammenfunktion zukommt. Wie es bei Dissertationen meistens der Fall ist, steht die positive Bereitstellung des Materials im Vordergrund: Baader kennt bereits in seiner Philosophie- und Zeitkritik den „Verlust der Mitte" (37). Er sieht alle Weltwirklichkeiten (Philosophie, Naturwissenschaft, Politik, Dichtung, Kunst, Erotik etc.) unter dem Symbol des Kreises: Verachte in einem falschverstandenen Spiritualismus die Peripherie, und du kommst zu einer wesenlosen Einheit; verachte die Kreismitte, und die Fülle deines Weltgebäudes atomisiert sich in zielloser Äußerlichkeit. An dieser Stelle setzt Baader mit seiner Gebetstheorie an, der offensichtlich eine entsprechende Praxis vorangeht. Die Weltmystik schafft demnach Ordnung, Struktur und letzten Sinn. Durch diese Art von Gebet und Mystik entsteht Einheit in Fülle, eben ein Organismus. Das Böse ist demnach für Baader keine dualistische Entität, sondern es entsteht einfach wie die Krebszellen durch eine Störung des organischen Gefüges. Die Krebszellen als solche sind nicht bös. Ebensowenig, wie das Gift als solches böse ist. Es wird nur böse durch die unorganische „Einordnung" in den Organismus. Es könnte den nämlichen Organismus, den es vergiftet, auch heilen — recht dosiert (123). Böse wird die Welt nur, wenn sie sich Gott verweigert (127).

Meine Bedenken gegen dieses Buch tangieren nicht seine grundsätzlichen Meriten. Sie sind eher methodischer Art. Es ist schwierig für den kritischen Leser, zu überprüfen, wieweit L. die Vielzahl der über Jahrzehnte in ihrer Entstehung auseinanderliegenden Texte sachgemäß interpretiert. Ich neige eher zur Ansicht, daß er es tut. Trotzdem bleibt streckenweise der Verdacht, daß Baader nur mehr als Aufhänger für einen allerdings sehr eindrucksvollen modernen Entwurf einer Theologie des Betens und einer mystischen Weltkonzeption diente. Letztes wäre durchaus legitim, müßte aber klargemacht werden, vor allem auch durch eine kritische Distanzierung von der Quelle, sofern das vonnöten ist. In diese Richtung gehört meines Erachtens auch der Titel des Buches. Ich würde wenigstens „Philosophie" (des Gebetes) unter Anführungszeichen setzen, denn es handelt sich hier eindeutig um eine Theologie. Anders ist der Titel heute mißverständlich. Es scheint mir zuwenig, daß L. nur S. 12, Anm. 3, dieses Problem berührt. Dichtern wie Baader sind solche Selbstbezeichnungen nie wörtlich abzunehmen. Schon die Kirchenväter hatten versucht, mit ihrer „neuen Philosophie" (d. h. der gesamten christlichen Tradition) die heidnische zu ersetzen. Dazu kommt noch eines, daß es bekanntlich in den letzten Jahren Baaders der Kurie nicht mehr ganz recht war, wenn Laien Theologie betrieben.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

LAZZARINI ANDREA, *Johannes Paul I.* Der Papst eines neuen Morgens. (208 S., 16 Bildtafeln.) Herder, Freiburg 1978. Pappband DM 19.80.

1978 geht als Drei-Päpste-Jahr in die Geschichte ein. Der mittlere dieser 3, Johannes

Paul I., überraschte in mehrfacher Hinsicht: er wurde nach dem Tode Pauls VI. in einem „Blitzkonklave" gleich am 1. Tag gewählt; unvergleichlich war die Art seiner Begegnung mit Menschen, sein schlichtes, demütiges Auftreten, sein einfaches, die Herzen berührendes Wort und sein Wesen, das Freude und Zuversicht ausstrahlte. Umso schmerzlicher sein unfaßbar plötzlicher Tod, der ihn nach einer Regierungszeit von nur 33 Tagen von dieser Welt hinwegnahm. Das Buch geht den unauslöschlichen Spuren des Lebens dieses sympathischen Papstes nach: von der Heimat am Fuße der Dolomiten über Belluno, Venedig bis Rom. Ohne eine trockene Dokumentation zu machen, läßt L. den Papst selber ausgiebig zu Wort kommen, auch aus bisher kaum bekannten Quellen. Zutreffend ist der letzte Satz auf der Rückseite dieses Erinnerungsbuches an den unvergeßlichen Papst: „In ihm hat Gott der Welt ein Lächeln geschenkt; von ihm empfängt jeder Leser Freude und Zuspruch für das eigene Leben."

Linz *Peter Gradauer*

WAACH HILDEGARD, *Die Sahara war sein Schicksal.* Missionare, die Geschichte machten: Charles de Foucauld. (125.) St. Gabriel, Mödling 1978. Kart. lam. S 48.—, DM/sr 6.80.
PLECHL PIA MARIA, *Mit Haarschopf und Kastenschnur.* Missionare, die Geschichte machten: Roberto de Nobili (Indien) (141.) St. Gabriel, Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.
BRAUMANN FRANZ, *3000 Indianer und ein Tiroler.* Missionare, die Geschichte machten: Sepp von Rainegg (Paraguay). (140.) St. Gabriel. Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.
GSTREIN HEINZ, *Ich scheue keine Mühe.* Missionare, die Geschichte machten: Emil Grouard, Apostel von Athabasca (Kanada) (133.) St. Gabriel, Mödling 1977. Kart. lam. S 48.—, DM/sfr 6.80.
GSTREIN HEINZ, *Unter Menschenhändlern im Sudan.* Missionare, die Geschichte machten: Daniele Comboni. (125.) St. Gabriel. Mödling 1978. Kart. lam. S 48.—. DM/sfr 6.80.

Die ersten fünf Taschenbücher der Reihe „Missionare, die Geschichte machten" sind bunt wie das Leben.
H. Waach geht dem religiösen Ringen und dem aufopfernden Einsatz des leidenschaftlich Gott und Menschen liebenden Charles de Foucauld nach und hilft damit jedem, der selber auf der Suche ist.
Mit *P. M. Plechl* erlebt man den Weg des Jesuitenpaters Roberto de Nobili bis zu seinen bewundernswerten und gewagten Anstrengungen, den Geist Jesu vornehm und unaufdringlich dem religiösen Fühlen der Inder nahe zu bringen.
F. Braumann vermittelt einen sehr lebhaften und gründlichen Eindruck vom Blühen des beileibe nicht utopischen „Heiligen Experiments" der Indianerreduktionen am Beispiel und Wirken des Tirolers Sepp von Rainegg. Auch der rauhe und dramatische Stil, in dem *H. Gstrein* die Strapazen des Eskimomissionars Emil Grouard und den Kampf des Daniele Comboni gegen den Sklavenhandel im Afrika des vorigen Jahrhunderts beschreibt, wird seine Liebhaber finden.
Entscheidend ist, daß durch diese gut aufgemachte, mit Bildern versehene Reihe an Hand von wirklichen „Vollblut-Missionaren" mit den weitverbreiteten Klischees von einer angeblich nur europäisierenden, wenn nicht gar kolonialisierenden Missionsarbeit gründlich aufgeräumt und in der Jugend sowie in den Lesern aller Altersstufen Freude und Stolz über die Missionen geweckt wird.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.—.

Es erscheinen wieder Fundamentaltheologien. Sie differieren untereinander und unterscheiden sich ebenso vom alten „Specht" oder „Lang". Es sei versucht, das tragende Gerüst dieser „praktischen" Fth nachzuzeichnen.
Die in 1 Petr 3, 15 gebotene Verantwortung christlicher Hoffnung (identisch mit Christusgläubigkeit) ist dem Christen heute im Klima neuzeitlicher Aufklärung abverlangt. Diese ist „das endlich fällige Praktisch-Werden des Menschen in seiner Freiheit gegenüber den unmittelbaren Zwängen von Tradition" (33). Die Kehre zum Primat der Praxis in der Philosophie (Kant, Aufklärung — Marx) ist als die eigentlich kopernikanische Wende anzusehen (50). Damit ist die Aufklärung der „Aufgang eines neuen Menschen, des Bürgers", der als „Herrschafts- und Bedürfnissubjekt in der Gesellschaft ... alles zu überwältigen beginnt: Natur und Geschichte" (26). Folgerichtig wird er zum Schöpfer jener Religion, deren man sich als Ornament für bürgerliche Lebensfeiern bedient (30), die man aber eigentlich nicht (mehr) braucht, um überhaupt Subjekt zu sein (32). Die gesellschaftliche Praxis des christlichen Glaubens ist aufgelöst in die rein moralisch-private Praxis des christlichen Bürgers (27). Die heimliche Inthronisation des bürgerlichen Subjekts in der Theologie ist der Pyrrhussieg über die Aufklärung (25); die Identifizierung „bürgerliche Religion" mit Christentum ist Grund für die Identitätskrise des Christentums. Denn das genuine Evangelium proklamiert das Subjektsein aller vor Gott, die in Unterdrückung und kollektiver Verfinsterung leben (68). Der Gottesgedanke ist subjektkonstituierend, identitätsbildend (57), identitätsrettend (69). Dem neuen Subjekt der Aufklärung entspricht dann aber

keineswegs eine nur intellektuelle Rechenschaft über die Hoffnung, sondern eine neue, echt evangelische Praxis. Apologie ist der ntl Nachfolge nahe; Religion ist ohne „apologetische Praxis" nicht zu retten (9 f). Gefordert ist also eine „praktische" Fth (26).
Als solch praktische Fth ist die „politische Theologie" zu konzipieren, zu erläutern und zu entfalten (44 ff). Für sie ist der Glaube des Christen „eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft" (70). Im früheren Ansatz seiner politischen Theologie hatte M. den Unterschied zwischen sittlicher und gesellschaftlicher Praxis nicht deutlich genug herausgearbeitet. Denn Mündigwerden ist nicht nur eine Frage der sittlichen Anstrengung des einzelnen, sondern auch der gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnisse (50 f).
Die Basiskategorien einer praktischen Fth sind Erinnerung, Erzählung und Solidarität. Mit der Tradition verdrängt das bürgerliche Subjekt auch die gefährliche Erinnerung, das Gedächtnis der Leidensgeschichte des Menschen. Gerade aber das Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens ist „negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln" (95). Erinnerungen bleiben wach in Erzählungen; die kognitive Entsprechung der Praxis ist die Erzählung und Erinnerung (143). Der von den gefährlich-befreienden Geschichten betroffene Hörer wird zum „Täter des Wortes" (190). Das letztlich Praktische ist die Solidarität (159); sie ist die Kategorie der Rettung des Subjekts, wo dieses vom Vergessen, von der Unterdrückung und vom Tode bedroht ist (207). Entgegen dem „Liebesverbot" in der Tauschgesellschaft paktiert die Solidarität mit den Bedürftigen (206).
Die Fth dürfte ihren rechenschaftheischenden Gesprächspartner, die Aufklärung, primär als Praxis ihrer Subjekte, noch nie so entschieden anvisiert haben wie bei M. Jedes Vergessen oder Verdrängen dieser Einsicht wäre einer gegenwärtigen Glaubensverantwortung abträglich. Es ist ein prophetischer Dienst am Evangelium, die Diskrepanz zwischen bürgerlichem und christlichem Subjekt grell ins Bewußtsein zu rufen. Anfragen an M. stehen unter dem Vorbehalt seiner Ankündigung, „demnächst" in einem Buch das gesamte christliche Glaubensbekenntnis im Sinne seiner politischen Theologie auszulegen (18); dem Wunsch nach konkreterer Füllung wird vermutlich dort entsprochen. Außerdem versteht M. seine praktische Fth nur als Korrektiv gegenüber bestehenden theol. Ansätzen und Systemen (12). Viele Anfragen werden auf den phil. Hintergrund stoßen, die neue kritische Theorie der Frankfurter Schule, die im Buch auch dort präsent ist, wo sie nicht ausdrücklich zitiert wird. Originär ist im Buch nur das erste Drittel, das „Konzept"; die „Themen" und „Kategorien" sind Reprisen sehr verschiedener Herkunft.
Das Anliegen dieser Fth ist aber so wichtig, daß man ihm eine durchgehend systematische Behandlung gewünscht hätte; Wiederholungen würden dann vermieden. Bei der lebendigen Sozialisierung religiösen Subjektseins (65) wird man auf deutlichere Konturen neugierig. Wie führen Kinder, Kranke und Alte den weltweiten Kampf um das Subjektsein aller, ohne in die von M. getadelten Reduktionen zu verfallen, in die Privatisierung der Religion oder in den Personalismus mit seinem Ich-Du-Bereich? Besteht nicht die Gefahr, daß auch sie „Objekte" für kämpfende „Subjekte" werden? Und lauert nicht die Gefahr einer verkürzten Christusdynamik und damit einer geschwächten Praxis? Denn die berechtigte Betonung des Narrativen könnte übersehen lassen, daß der Christus Gottes nicht nur weitererzählt, sondern in Wort und Sakrament bevollmächtigt zugesprochen wird kraft apostolischer Sendung. Für M. erwächst moralisch-religiöse Phantasie und Widerstandskraft aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens (91). Wenn Paulus in Gal 4 für das Rechtwerden des Menschen nicht einmal den Dekalog besser als die kosmischen Zwänge einschätzt, wird auch die christliche Praxis noch christlicher und befreiter erwachsen müssen: letztlich aus dem Geliebtsein von Gott in Christus, das zur Kommunikation drängt.

Linz *Johannes Singer*

BEINERT WOLFGANG, *Wenn Gott zu Wort kommt.* Einführung in die Theologie. (Theologie im Fernkurs, Bd. 6) (224.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 22.50.

Hinter dem bescheidenen Untertitel „Einführung in die Theologie" verbirgt sich eine mit minutiöser Genauigkeit geführte Summe kritisch-wissenschaftlicher Reflexionen. Zur Debatte steht die Theologie als solche, ihre Voraussetzungen und Berechtigung, ihre Wissenschaftlichkeit und ihr Formalobjekt, ihre Methoden und ihr Ort im Rahmen der Kirche etc. Es handelt sich (wie der Klappentext formuliert) um „ein Werk, das sich eingehend mit den wissenschaftstheoretischen Fragen der Theologie befaßt und diese im Blick auf den aktuellen Gesprächsstand erörtert".
Vf. bietet in 9 Abschnitten (1. Über die Fragwürdigkeit der Theologie; 2. Von den Versuchen, Gott zu Wort zu bringen; 3. Die Wirklichkeit erkennen; 4. Über die Wirklichkeit sprechen; 5. Gottes Wirklichkeit; 6. Gott erscheint im Wort; 7. Gottes Wort verstehen; 8. Gottes Wort vermitteln; 9. Theologie als Antwort) eine vor allem um Einsichtigkeit und Logik bemühte Dar-

stellung der vielfältigen Probleme und Lösungsangebote, wie sie sich zurzeit weisen. Die Einbeziehung der Sprachphilosophie, die kritische Auseinandersetzung mit den Prämissen der Naturwissenschaften, die Erörterung der Gottesfrage als Frage nach dem jeder Wissenschaft vorgängigen absoluten Sinn verhelfen zu einer verantworteten und kritischen Begründung der Theologie als notwendiger Wissenschaft.

Im Blick auf die spezifisch christliche Theologie wird zwar die Grundthese, daß Gott in Jesus Christus zu Wort kommt, nicht verifiziert, sondern als begründbar und begründet vorausgesetzt, da sich das Werk vor allem den formalen Strukturen der Theologie verpflichtet weiß (110). In diesem Rahmen wird insbesondere die Sprache des Glaubens und die Hermeneutik von Schrift und Dogma behandelt. Weiters werden Interpretationsregeln, Methoden und Disziplinen besprochen. Schließlich wird zum dialektischen Verhältnis von Theologie und Kirche bzw. Lehramt Stellung genommen. Ein Anhang bietet neben einer kurzen Übersicht zur Theologiegeschichte noch praktische Hinweise und Literaturangaben für das Theologiestudium, dem Vf. einmal „Baustellencharakter" bescheinigt (126).

Das von intellektueller Redlichkeit bestimmte Buch fordert zwar intensives Mitgehen, wird aber dem, der die Mühe der Aufarbeitung des Gebotenen nicht scheut, dazu verhelfen, Theologie als Wert und Notwendigkeit zu begreifen und darüber hinaus ein Stück Theologie zu erleben.

Graz *Franz Zeilinger*

KHOURY ADEL-THEODOR, *Einführung in die Grundlagen des Islams.* (Islam und westliche Welt, hg. v. Fitzgerald/Khoury/Wanzura, Bd. 3) (272.) Styria, Graz 1978. Ppb. S 250.—, DM 35.—.

Eine „Einführung in die Grundlagen des Islams" ist genauso wie eine „Einführung in die Grundlagen des Christentums" ein schwieriges Unternehmen! Auf kürzestem Raum soll eine Darstellung über Koran (Bibel), Dogmatik, Moral, Soziologie u. a. geboten werden. Mit diesem aus dem Bereich der theol. Sprache genommenen Vergleich wird der Inhalt des neuen Buches kurz charakterisiert. Der große Themenkreis wird auf 16 Kap. verteilt. Die ersten 3 Kap. können als „allgemeine Einleitung" gelten: Der Islam in der Welt — Mohammed, der Prediger des Islams — Propheten und hl. Schriften. Kap. 4—6 umschreiben den religiösen Standort Mohammeds, sein prophetisches Sendungsbewußtsein sowie seine Auseinandersetzung mit Heiden, Juden und Christen. Mit Kap. 7 beginnt der korantheol. Teil. Hier werden nach den Leitworten: Gott, Engel und Dämonen, Auferstehung, letztes Gericht und Jenseits dogmatische Aspekte mit vielen Koranzitaten dargestellt. Ab Kap. 12 werden moraltheol. und soziologische Themen aufgerollt, etwa: der Mensch und sein Weg zu Gott, Grundzüge der islamischen Moral, Askese und Mystik, schließlich die islamische Gesellschaft.

Ein Buch, das derart viele Probleme anschneidet, gebührend zu besprechen, ist fast unmöglich. Nur einige Randbemerkungen zur *Gesamtmethode* seien angeführt. Dem Ziel des Vf., an die Grundlagen des Islams heranzuführen, entsprechen die vielen Koranzitate. Daher wird die Darstellung der einzelnen Probleme teilweise nur zu einer Blütenlese aus dem Koran (Anthologie). Nun aber genügt ein Koranzitat vielfach nicht, um den wirklichen Sinn der Koranstelle zu erfassen. Der Satz: „So verwirft der Koran die christliche Lehre, die Jesus Christus als Sohn Gottes betrachtet" (163), ist irreführend, da als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß der Koran unter „Sohn Gottes" (NB. im Text steht nicht „Sohn", sondern allgemein „Kind" oder gar „Kinder") dasselbe versteht wie „die christliche Lehre". Dem ist aber nicht so! „Sohn" oder „Kinder" setzt bei Muhammad die Vorstellung von einer göttlichen Gemahlin (sāhibah) voraus. Daher treffen die „Sohnes"-Aussagen des Koran in keiner Weise das christliche Verständnis. Das gleiche gilt von der Aussage über die Trinität (165). Man müßte doch fragen, welche Trinität der Koran ablehnt? (Das ganze Problem habe ich im Buch *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran.* Herder, Wien 1978, ausführlich behandelt.) So bekommt man teilweise den Eindruck, daß die „Grundlagen des Islams" durch undifferenzierte Koranzitierung nicht richtig wiedergegeben werden. Daher besteht die Gefahr, daß der Dialog sich an einem Streitpunkt verfestigt, wo es gar nicht notwendig wäre.

Die Koranzitate werden nach der Übersetzung von R. *Paret* gebracht, dessen Übersetzung zwar philologisch genau, in der Sprachform aber derart hölzern ist, daß man von der Schönheit koranischer Sprache kaum eine Vorstellung bekommt. Von *Paret* wurde auch die widersprüchliche Übersetzung über Abraham übernommen: „Ich bin ein Hanîf, aber kein Heide" (53). Das Gegenteil steht im Text! Das arabische Wort stammt vom syrischen hanpā, das klar „Heide" bedeutet; der Nachsatz wurde frei mit „kein Heide" übersetzt; wörtlich aber: „nicht einer von denen, die (Gott) andere Wesen zugesellen". Muhammad bekennt sich als monotheistischer Heide, wodurch er sich von Juden und Christen unterscheidet.

Diese kritischen Anmerkungen wollten nur auf einige Verbesserungsmöglichkeiten hinweisen. Auf alle Fälle ist es aber zu begrüßen, daß durch dieses Buch der christlich-muslimische Dialog neue Impulse erhält.

Graz *Claus Schedl*

DAMMAN ERNST, *Grundriß der Religionsgeschichte* (Theologische Wissenschaft, Bd. 17.) (127.) Kohlhammer, Stuttgart ²1978. Kart. DM 19.—.

Im Vorwort sagt D., daß an vielen theol. Fakultäten Religionsgeschichte kein Pflichtfach sei; daher besitze der Durchschnittstheologe nur eine geringe, nicht ausreichende Kenntnis fremder Religionen (7). Da aber die Fremdreligionen mitten unter uns sind, sei es eine theol. Lebensnotwendigkeit, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Das Buch bietet mit seinen Grundrissen von den großen nichtchristlichen Menschheitsreligionen tatsächlich eine wertvolle Orientierungshilfe über die Naturreligionen, indische Religionen, Buddhismus, chinesische Religionen, Schintoismus, Islam, kleinere Gemeinschaften (Parsen, Mandäer usw.) und Neureligionen der Gegenwart.

Graz *Claus Schedl*

DOGMATIK

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.

Bei den umfangreichen 2 Bd. handelt es sich um eine mit aller Akribie erarbeitete Diss. (Regensburg). Als Ziel der Arbeit gibt W. an, „die transzendentaltheologischen bzw. metatheologischen Äußerungen Melanchthons historisch zu untersuchen, in ihrer Gesamtheit darzustellen und systematisch zu diskutieren" (1). Melanchthons Aussagen über Theologie, nicht seine theol. Aussagen werden untersucht. So wird die Arbeit zu einem wichtigen Beitrag der theol. Erkenntnislehre, wenn auch immer nur eine Theologie, nicht einfach *die* Theologie in den Blick gebracht werden kann; näherhin eben „humanistische und reformatorische Theologie". Im umfangreichen Text-Band (Teil I), dem als solide Untermauerung der Band mit „Anmerkungen und Literaturverzeichnis" (Teil II) zur Seite steht, wird im I. Teil aus biographischen und forschungsgeschichtlichen Gründen die Aufmerksamkeit zuerst dem Humanismus zugewendet in dem Bestreben, die Konzeption der Reformtheologie zu erfassen: Erasmus v. Rotterdam mit seinen Wirkungen auf den jungen Melanchthon; W. Pirkheimer und die frühe Theologie Melanchthons selbst. Die 2 Teile der Arbeit besprechen jeweils zunächst den Offenbarungs- und Überlieferungsbegriff, wonach als 3. großer Abschnitt die Erörterung des Theologiebegriffes folgt. Die historisch-systematische Diskussion erfolgt im 2. Teil. W. kann die bisherige Melanchthon-Forschung mit der eingehenden Erörterung des Offenbarungs- und Theologiebegriffes bereichern, da hiezu nur wenige Untersuchungen vorliegen.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf dem 2. Teil: Formalstrukturen der humanistisch-reformatorischen Theologie Melanchthons. W. erarbeitet durch eine „Formalanalyse" Anhaltspunkte für Funktion, Inhalt und Bedeutung des Offenbarungsbegriffes, um diese in einer „Materialanalyse" zu entfalten. Er kann mit strengen Untersuchungsmethoden nachweisen, daß sich eine ganze Reihe von bisher unkritisch angenommenen Verhältnisbestimmungen betreffend Humanismus und Reformation als hinfällig erweist, weil sie „größtenteils auf einem Mißverständnis der humanistischen Theologie (des Erasmus)" beruhen (492).

Das Studium dieser fundamentalen Arbeit wird Vorurteile ausräumen lassen, die bisher infolge des Fehlens einer kritischen Gesamtausgabe Melanchthons fortbestehen konnten. W. suchte die unbefriedigende Quellenlage in der Melanchthon-Forschung dadurch zu verbessern, daß er eine möglichst breite Textbasis zugrunde legte, um seine Beweisführung nicht nur auf unsichere Einzeltexte zu stützen. So kam es wirklich zu einer Darstellung des Gesamtwerkes Melanchthons mindestens in theol. Hinsicht. Der II. Bd. ist mit seinen Zitations- und Literaturnachweisen ein imposanter Beweis der methodischen Genauigkeit, die Voraussetzung ist für die wissenschaftliche Bewältigung der ökumenischen Aufgabe.

Graz *Winfried Gruber*

BEINERT WOLFGANG u. a., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie.* (145.) (Schriften z. Pädag. u. Katech., hg. v. Kampmann/Padberg, Bd. 29) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 13.80.

Der Weiterbildung verantwortlicher Verkünder und Religionslehrer dient das Buch, das die Referate des 8. Kontaktstudiums der Abt. für Kath. Theologie an der Ruhr-Universität Bochum sammelt. Eine übergreifende Thematik, programmatisch aus der „Sprachnot, ja Sprachlosigkeit in Theologie und Verkündigung" (Vorwort) entworfen, dargestellt aus der Sicht zentraler theol. Disziplinen, wird in ihren Grundzügen dargestellt.

R. Schaeffler z. B. berichtet aus dem Bereich phil.-theol. Grenzfragen über „Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung", indem er „das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Sprache und Rede" nimmt. Trotz des umfassenden Titels dieser Sammlung stehen neben diesem ersten Referat nur *H. Kramer* mit „Erfahrung, Beschreibung, Urteil im Feld der Moral" (mit einer guten Beschreibung des mit „Erfahrung" Gemeinten) und *G. Kaufmann* mit „Religionsunterricht: Sprach-Not als Chance" in einem direkten Verhältnis zum Thema. Daß ein indirekter Bezug in beliebigen Variationen möglich ist,

beweisen mit überzeugenden Gründen Themen wie „Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient" (*W. Beinert*) u. a. Die Konzentration theol. Probleme auf die sprachphilosophische Betrachtung erweist diese Sammlung als methodisch unerläßlich, wenn auch noch viele Anfangsschwierigkeiten zu überwinden sind.
Graz *Winfried Gruber*

GOLLWITZER HELMUT, *Befreiung zur Solidarität.* Einführung in die Evangelische Theologie. (232.) Kaiser, München 1978. Ln. DM 25.—.

Zum Abschluß seiner Lehrtätigkeit als Prof. an der Freien Deutschen Universität Berlin hielt G. im Sommer 1975 diese Vorlesungsreihe „als eine zusammenfassende Rechenschaft über eigene Erkenntniswege und Erkenntnisstand, eine Art Bilanz also . . ." (9). Die Auswahl der Themen nimmt nur teilweise die wichtigsten theol. Lehrstücke auf und ist im übrigen vorwiegend in der Interessenrichtung begründet, die G. in seiner Arbeit verfolgte: im Fachbereich für Philosophie und Sozialwissenschaft.
Das Inhaltsverzeichnis, mit Kurzfassungen der einzelnen Kapitel versehen, ist eine gute Hilfe zur ersten Überschau. Etwa zum Thema „Freiheit und Bindung der Theologie": Theologie ist eine exemplarisch fragende Wissenschaft, und nur als solche kann sie der Kirche recht dienen... (5). Der Modus des Fragens (s. auch 173) beherrscht denn auch diese „Einführung", d. h. ein Mitgehen mit den fragenden Menschen unserer Gegenwart, für die G. immer um die verständliche Übersetzung der theol. Fachsprache bemüht ist. Unter den Kap., die sich thematisch von wissenschaftstheoretischen Überlegungen über Christologie, Gott, Kirche bis zum „Glauben und Beten" erstrecken, sind Überlegungen zum Verhältnis von „Christentum und Judentum" (Kap. 7) und zur christlichen Praxis „Recht und Friede als Aufgabe der Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt" (Kap. 10 u. 11) besonders aktuell. Theologisch eindrucksvoll das für die genannte Praxis grundlegende Kap. 9 „Gnade und Dank", worin G. Gnade als „Einsetzung in die Freiheit zur Aktivität" zu erklären sucht und damit den streng rezeptiven Gnadenbegriff der reformatorischen Theologie aufbricht: „Wie kriege ich einen gnädigen Nächsten?", identisch mit der Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" D. h. „Befreiung zur Solidarität", dargestellt im Gespräch von christlicher Tradition mit K. Marx.
Daß sich unter den zit. Theologen (s. Namensregister!) kaum ein kath. befindet (nicht einmal Rahner oder Metz!), spricht von dem weithin geübten Alleingang vieler evang. Autoren. Freilich versteht es G., auch aus seinem reformatorischen Erbe heraus „ökumenisch" zu denken, ohne sich nur im Dialog und dessen methodischen Problemen zu erschöpfen.
Graz *Winfried Gruber*

RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie. Bd. XIII: Gott und Offenbarung.* (455.) Benziger, Zürich 1978. Ln. DM 48.—.

Der 13. Bd. bringt unter dem Titel den Zusatz: Bearbeitet von P. Imhof, dessen Tätigkeit R. so beschreibt: Er hat „die Aufsätze und Vorträge gesammelt, zu einem sinnvollen Ganzen geordnet, Korrekturen und die Drucklegung besorgt, das Namens- und Sachregister erarbeitet" (7 f). Zugleich kündigt R. einen 14. Bd. (für Herbst 1979) an, der mit den hier gesammelten Beiträgen ein Ganzes bilden soll.
Da es sich in den „Schriften" um meist schon anderswo veröffentlichte Beiträge handelt, die hier „leicht überarbeitet" (7) nochmals vorgelegt werden, ist es zu bedauern, daß R. (oder sein „Bearbeiter") nicht auch die bis dahin erschienene Kritik einarbeitet bzw. berücksichtigt, worauf R. mit dem Ausdruck eigenen Bedauerns (7) hinweist. So fehlt der ganzen Struktur der Rahner-Sammlung das dialogische Moment (es gibt ja auch kaum eine Fußnote). Bezeichnend etwa der einleitende Satz zu „Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen" (11)! Die einzelnen Abschnitte zeugen von der hier erfaßten Variabilität und Breite des Hauptthemas: Theologische Hermeneutik; Gotteslehre und Christologie; Erfahrung des Geistes; Gnade und Welt; Maria und die Frau; Engel.

Mit R. ist festzustellen, daß seine fruchtbarsten Vorschläge leider nicht immer gebührend zur Kenntnis genommen werden, z. B. die schon früher geäußerte Ansicht bezüglich einer möglichen Anerkennung der Ämter in den reformatorischen Kirchen; hier wieder aufgenommen im Beitrag „Scheinprobleme einer ökumenischen Diskussion" (55 ff). Neben den zentral dogmatischen Fragen ist das religionswissenschaftliche Gespräch „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam" von besonders hoher Aktualität. In den mehr meditativen Beiträgen zur „Erfahrung des Geistes" gibt es die besten Anregungen zur Glaubensbildung zu finden. Hier wird auch die „gewisse abstrakte Blässe" der systematischen Theologie (188) richtungweisend überwunden.
Graz *Winfried Gruber*

SPLETT JÖRG, *Der Mensch ist Person.* Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. (224.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Kart. lam. DM 29.80.

Was das frühere Buch des Experten für Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie mit dem Titel „Lernziel

Menschlichkeit" (Bespr. ThPQ 125/1977 410 f) angezeigt hat, soll in dieser Veröffentlichung von Vorträgen und Abhandlungen (aus den Jahren 1974—1978) klarer bestimmt werden (11). Aus aktuellem Anlaß geht es Sp. auch um einen Beitrag zur „Grundwertediskussion". „Anders gesagt, es geht um einen philosophischen Beitrag zur gegenwärtigen Erörterung der Frage einer spezifisch christlichen Moral und Ethik" (ebd.). Das 1. Kap. zeigt die Wesensbindung der Person an den persönlichen freien Schöpfergott: Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben. Weitere Themen, die den Ernst der Menschlichkeit erörtern: Gewissen (2. Kap.), Akademischer Dienst an der Wahrheit (3. Kap.). In diesen Überlegungen erfolgt die „Grundlegung" (I. Teil), die in verschiedenen „Feldern" des Menschlichen im II. Teil konkretisiert wird, z. B.: Religion und Pseudoreligion; menschliche Geschlechtlichkeit; Lebensform Ehe; das Schöne.
Weit ausholende und in den Tiefen des christlichen Denkens wurzelnde Entwürfe, kunstvoll miteinander verwoben. Vielleicht ist ein Spezifikum der Publikationen von Sp. überhaupt der hohe Grad an Wort-Kunst, der mitunter auch das Kunstwort zu dienen hat, nicht gerade erleichternd für den denkerischen Nachvollzug, aber an jeder Stelle anregend, zum geistigen Verweilen und Meditieren einladend: moderne Bücher hoher geistiger Ansprüche, die ein Nachdenken lohnen. Wer Sp. kennt, wird gerne und mit Dankbarkeit nach diesem Buch greifen, wer ihn nicht kennt, kann ihn gerade durch dieses Buch mit seiner ehrfürchtigen Diskussion um die Würde des Menschen kennenlernen.
Dem Theologen stellt sich die Frage nach der vollen Legitimität des Untertitels „Zur christlichen Rechtfertigung . . .". Ist doch der Begriff gerade im Zusammenhang mit „Menschsein" inhaltlich vorbestimmt durch die heilende Tat Gottes am Sünder. Es sei denn, man versteht den hier gebrauchten Begriff von „Rechtfertigung" als Vorbegriff und als phil. Hinführung zum theol. Gnadenverständnis. Sp. könnte durchaus mit theol. Korollarien seine phil. Ausführungen, die er innerhalb ihrer Grenzen halten möchte, noch weiter fruchtbar machen.
Graz *Winfried Gruber*

RAHNER KARL / WEGER KARL-HEINZ, *Was sollen wir noch glauben?* Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. (Herderbücherei, Bd. 700) (207.) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 6.90.

Man kann dieses Buch als Gegengabe Rahners für die Ehrungen zu seinem 75. Geburtstag (5. März 1979) bezeichnen. Auf 9 Anfragen seines Mitbruders K. H. Weger sucht der Altmeister der deutschen Theologie nach Antworten, die der skeptisch-resignierten Generation von heute Anstöße und Motivationen für ein eingehendes Bedenken des Glaubens sein wollen.
Die Fragestellungen des um eine Generation jüngeren Jesuiten treffen recht genau die Seelenstimmung vieler Zeitgenossen, seien sie nun Atheisten oder Taufscheinkatholiken. Sie betreffen fundamentaltheol. Probleme, Fragen der Gotteslehre, der Christologie, der Ekklesiologie und der Moraltheologie. R. Antworten wollen weder einen Katechismus ersetzen noch ein Kurzkompendium der Theologie sein, sondern die Glaubenserfahrung eines Christen, der seit seiner Jugend sich mit theol. Fragen auseinandergesetzt hat, einer neuen Generation vermitteln. Das geschieht in relativ einfacher Diktion, wenn auch keineswegs in leicht eingängiger Weise. Der Leser hat mitzudenken, aber diese Mitarbeit vermag er auch zu leisten, wenn er sich dem Denken Rahners aufschließt. Ihm wird ein Christentum gezeigt, das nicht eine Vielzahl von unverbundenen Sätzen produziert, sondern nur eines sagen will (und darin ohne weltanschauliche Alternative ist): „Daß die unendliche Unbegreiflichkeit, Gott genannt, ist, daß man sich ihr bedingungslos als unserer eigenen Vollendung übergibt und daß die Annahme dieser Übergabe in Jesus eine geschichtliche und unbedingte Garantie gefunden habe" (29). Der Glaube erscheint nicht als Rezeptbuch, das für alle Lebenslagen eine perfekte Antwort gibt, wohl aber wird deutlich, daß die Ablehnung Gottes und seines Christus die Welt nicht heller und einsichtiger macht. Umgekehrt zeigt sich, daß das Christentum Sinnerfahrung möglich macht: „Alle Straßen der Zukunft führen zu Gott, wenn sie sich nicht in Nichts verlaufen sollen" (66).
Fern von aller triumphalistischen Rechthaberei vermag R. dem heutigen Menschen eine tiefe Zuversicht, eine wachsende Hoffnung und eine fröhliche Liebe zu Gott und der Welt zu geben. Dafür legt er im Schlußkapitel ein bewegendes Zeugnis ab, das vielleicht mehr als alle theol. Erwägungen die Motivation für ein einläßliches Verhältnis zum Christentum dem Leser bringen kann. „Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie" (207). Das Buch ist in Frage wie in Antwort von strikter Redlichkeit.
Regensburg *Wolfgang Beinert*

VOLK HERMANN, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. (333.) Grünewald, Mainz 1979. Ln. DM 29.50.

Das Mainzer Domkapitel widmet diese Sammlung von Aufsätzen seinem Bischof, der 1978 75 Jahre alt geworden ist. Die 7 Vorträge sind (mit einer Ausnahme) „vor-

konziliar". Die Münsteraner Abschiedsvorlesung behandelt die Theologie des Wortes Gottes. „Glaube als Gläubigkeit" war das Thema eines Priestertages in Mainz. Die Theologie des Sonntagsgottesdienstes, das christliche Todesverständnis, die Sakramentalität der christlichen Ehe sind weitere Themenkreise, zu denen der Theologe (er ist dies auch als Bischof und Kardinal stets geblieben) Stellung nimmt. Der älteste Beitrag ist eine Erhellung des Assumptio-Dogmas. Über den lebendigen und lebenzeugenden Gott sprach Volk auf dem Berliner Katholikentag (1952).

In der Lektüre zeigt sich, daß die heutige Theologie sicher manches anders sagen würde, daß aber dieses Andere sich als Entfaltung von Gedanken erweisen kann, die in diesen scheinbar so alten Essays bereits vorgelegt werden. Vor allem besticht die in allen Beiträgen zutage tretende Gedankentiefe, die sich aber nie in müßige Spekulationen verliert, sondern von der Glaubensnot der Menschen ausgeht und immer wieder auf die Menschen hinführt, aber so, daß sie von der Oberfläche in die Tiefe des Denkens und Bedenkens geführt werden. „Je mehr wir uns auf die Grundlagen besinnen, um so einfacher wird der christliche Glaube ..., um so unabhängiger werden wir auch von der Zeit." Denn „es scheint doch wahr und wichtig zu sein, daß die Glaubensverkündigung aus ihrer Fülle eine eigene Aktualität zu gewinnen vermag und diese nicht erst von außen zu borgen braucht" (96). Die aus diesem Geist vorgelegte Theologie wird in eigentümlicher Weise zeitgemäß in unseren Jahren, die eine neue Besinnung auf die Grundwerte des menschlichen Lebens zu bringen scheinen.

In diesem Buch, das mit einer Bibliographie der Volkschen Publikationen endet, tritt uns ein Glaubender entgegen, der am besten mit den Worten seines Mitkardinals Ratzinger charakterisiert wird (auf der Geburtstagsfeier des Mainzer Oberhirten): „Er hat uns immer wieder mit einer großartigen Unbeirrbarkeit den Primat des Logos vor dem Pragma vorexerziert; er hat die philosophische Tiefe theologischen Fragens offengehalten und er hat uns nicht zuletzt das Beispiel eines wahrhaft geistlichen Theologen geboten."

Regensburg *Wolfgang Beinert*

PFAMMATTER J. / FURGER F. (Hg.), *Theologische Berichte VII.* (208.) Benziger 1978. Kart. lam.

Obwohl in den letzten Jahren verschiedene Literaturberichte zu Fragen im Umkreis der Christologie erschienen sind, ist der neue Band „Zugänge zu Jesus" sehr zu begrüßen, weil er 5 verschiedene Forschungsberichte vereinigt und damit eine gewisse interdisziplinäre Synopse ermöglicht, für die der Fachmann in der einen Sparte ebenso dankbar ist wie der Seelsorger, der im verwirrenden Angebot der christologischen Forschung und der Jesus-Literatur im weiteren Sinn eine Orientierungshilfe sucht.

D. Wiederkehr analysiert einige der wichtigsten christologischen Entwürfe unter dem Gesichtspunkt des jeweils dominierenden Kontextbezuges: die Christologie im Kontext menschlicher Heilserwartung (Schillebeeckx), der Emanzipation und Befreiung (Kessler), der Leidenserfahrung (Metz/Moltmann), der christlichen Unterscheidung (Küng), der menschlichen Transzendenzerfahrung (Küng), der Geisteserfahrung (Kasper). Auch wenn sich nicht alle Autoren auf einen einzigen Kontext festlegen lassen, ist eine Darstellung der Grundpositionen mit den jeweils angemerkten kritischen Rückfragen doch außerordentlich erhellend. *W. Kern* bespricht kenntnisreich und mit guter Schwerpunktsetzung die wichtigsten marxistischen und tiefenpsychologischen Deutungen Jesu, wobei er mit Recht die positive Herausforderung, die in den „nichtoffiziellen Jesusdeutungen" steckt, heraushebt. Schwieriger erweist sich eine Schwerpunktbildung im exegetischen Forschungsbericht von *J. Pfammatter*, weil hier weniger die systematische Fragestellung als die Arbeit an den einzelnen Problemen dominiert. Die Überfülle des Materials machte in diesem Beitrag Eingrenzungen (kath. Jesusforschung im deutschen Sprachraum, im wesentlichen seit 1957) notwendig, die nicht ganz unproblematisch sind, weil gerade auf dem Gebiet der Exegese die Konfessionsdifferenz kaum mehr relevant ist. Vielleicht wäre es lohnend, in einem späteren theol. Bericht die exegetischen Forschungsarbeiten anderer Sprachgebiete zu vermitteln. Für den Seelsorger ist Pfammatters Bericht insofern besonders wertvoll, als er auch einige Literatur de haute vulgarisation mit berücksichtigt.

Cl. Thoma behandelt fundiert die jüdischen Zugänge zu Jesus Christus. In seinem Beitrag scheint mir besonders wertvoll, daß er nicht nur einige Wertungen heutiger jüdischer Autoren vorlegt, sondern diese in einen weiteren Rahmen der jüdisch-christlichen Kontroverse hineinstellt, der bis heute im allgemeinen viel zu sehr vernachlässigt wird. *K. H. Neufelds* Hinweise über die Ausdrucksformen und Motivationen der neueren Jesusbewegungen runden den Forschungsbericht ab. Wie Kern geht es auch Neufeld vor allem um eine positive Sichtung der Anliegen der Jesusbewegungen. „Die Jesus-Aufbrüche artikulieren eine Erwartung, und sie geben dieser Erwartung Schwerpunkte: Konzentration auf die Person Jesu, Rückgriff auf die Bibel, Festival und Weltbezug." (203)

Die von der Theol. Hochschule Chur und von der Theol. Fakultät hg. „Theologischen Berichte" füllen eine wichtige Lücke aus.

Es ist sehr zu wünschen, daß weitere solcher Berichte in regelmäßiger Folge erscheinen.

Rom *Magnus Löhrer*

RIEBL MARIA u. a., *Unterwegs im Glauben.* Neuer Glaubenskurs. (292.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

Zusammenfassende und leicht verständlich geschriebene Darlegungen des kath. Glaubens erfreuen sich heute eines allgemeinen Interesses. Es zeigt sich aber bei diesen Versuchen immer wieder, wie schwierig es ist, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Das gilt auch für dieses Buch, das im Rahmen der Bildungsarbeit der „Wiener theol. Kurse" und des Wiener „Fernkurses für theol. Bildung" entstanden ist. Das Werk verfolgt 3 Ziele. Es will Lesebuch sein, Hilfe zum Glaubensgespräch sowie schriftliche Begleitung zu den gen. Glaubenskursen. Da dem Rez. die Unterlagen der Kurse nicht zur Verfügung standen, hat er die Veröffentlichung hauptsächlich unter den ersten beiden Perspektiven betrachtet.

Der Grundgedanke des Buches ist die Weggemeinschaft Gottes mit der Menschheit. In 20 Lehrstücken werden im wesentlichen die Heilsgeschichte, die Christologie, die Ekklesiologie mit der Sakramentenlehre, Ethik und Eschatologie entwickelt. Jedes einzelne Kap. beginnt mit Anregungen zur Reflexion. Nachdem der Zusammenhang mit den vorausgehenden Lehrstücken hergestellt ist, wird das Thema dargelegt. Am Schluß stehen „Anregungen zum Weiterdenken, Weitersagen, Weitertun". Es folgt eine Dokumentation, in der bedeutende Theologen zum Thema zu Wort kommen. Mit Anregungen zur weiteren Lektüre endet der Text.

Die Darstellung zeugt von einer guten Kenntnis der modernen Theologie, die hier auf bemerkenswerte Weise vermittelt wird. Die Sprache des Buches ist einfach, wenn auch bereits vom Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem Glaubensgut vorausgesetzt wird. Gelegentlich veranschaulichen Graphiken den Text. Durchgehend versucht das Buch, die Probleme, Perspektiven, pastoralen Möglichkeiten in der Gegenwart einzubeziehen und dafür Anregungen zu geben (gut z. B. 158—161). Es verdient Beachtung, daß die theol. Disziplinen aus der Schulbuchsystematik gelöst werden (Die Sakramentenlehre steht im moraltheol. Kap., die Mariologie bei den Darlegungen über die Gottesliebe). Für den heutigen Christen werden wertvolle Hilfen geboten, gerade auch, wenn er Glaubensschwierigkeiten hat. Entsprechend der Intention des Buches sollte jedoch die äußerste Sorgfalt gebraucht werden.

Leider sind hier einige Ausstellungen zu machen. Die Aussage des Credo von der „Gemeinschaft der Heiligen" betrifft in 1. Linie nicht die Christen, sondern die Teilhabe an den Sakramenten; in 2. Linie sind dann doch die lebenden Christen gemeint, nicht sosehr die „triumphierende" Kirche (127). Mangelnde Koordination zeigen die Aussagen über das Fegefeuer (127 und 279). Woher weiß die Vf. so genau, daß Jesus am 7. April 30 gestorben ist (63)? Die Kirche wird nicht erst seit dem Ende des 2. Jh. „katholisch" genannt, sondern schon seit etwa 115 (130). Die Definition des Sakramentes (Gott gewährt den Menschen Heil, indem er sich ihnen kundtut; 134) erscheint als unklar und ungenügend. Der Satz, den Aposteln stehe die „Obhut über das sakramentale Leben" zu, ist sehr vage (140). Undifferenziert ist, die Bischöfe seien die direkten Nachfolger der Apostel (142); 143 wird richtiger gesagt, daß die Bischofsweihe als Eingliederung in ein Kollegium zu verstehen ist. Daß die Laien eine besondere Berufung haben, wird zwar in der Überschrift angekündigt, jedoch wird nicht gesagt, worin sie besteht (145). Kann Israels Glaube heute nur als „Vorstufe" christlichen Glaubens gesehen werden (153)? Unklar erscheinen die Ausführungen über den Dogmenbegriff (156). Es wird nicht gesagt, was „geschriebenes und mündlich überliefertes Wort Gottes" ist. Dogmen sind nicht Sätze allgemeiner Lehrverkündigung! Wie können sie zugleich allgemein verständlich und doch durch die Zeitumstände ihrer Entstehung bedingt sein (157)? Die Forderung „auch das Kleinkind ist nicht vom persönlichen Glauben dispensiert" dürfte eine schlichte Überforderung sein (182). Es wäre wünschenswert, daß bei einer Neuaufl. solche Unschärfen getilgt werden.

Für diesen Fall sei an den Verlag eine Bitte gerichtet. Sparsamkeit ist begrüßenswert; doch den Innenrand dieses Buches so knapp bemessen, daß man bes. auf den ersten und letzten Seiten kaum den Text lesen kann, ist ärgerlich. Der Umbruch ist so unglücklich gemacht, daß häufig nur die Überschriften am Ende einer Seite stehen. Wegen der im Text häufig vorkommenden Verweise sollten in lebenden Kolumnen die Ziffern der Lehrstücke angegeben werden. Geradezu unverzeihlich ist das Fehlen von Registern bei einem solchen Werk. Die hier gemachten Ausstellungen verstehen sich als Hilfe für den weiteren Weg des Buches. Zusammenfassend darf angemerkt werden, daß hier ein im großen und ganzen sehr nützliches Werk vorgelegt wird, das in vielen Passagen eindrucksvoll zu lesen ist (z. B. die allgemeine Sakramententheologie 160—171; die Ehelehre 246—250). Es kann weiten Kreisen empfohlen werden.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

ROVIRA BELLOSO JOSÉ M., *Trento.* Una interpretacion teologica. (Col. San Paciano XXV) (389,) Herder, Barcelona 1979. Ppb. ptas 1100.—.

R. bietet eine beachtenswerte Studie über

4 der wichtigsten Dekrete des Konzils von Trient, die auch im theol. Denken unserer Zeit von großer Aktualität sind: Schrift und Tradition, Erbsünde, Rechtfertigung aus dem Glauben, Eucharistie. Schon aus der Gliederung der Arbeit wird deutlich, daß es bei der komplexen und schwierigen Untersuchung, die intensives Quellenstudium voraussetzte, um eine Neuinterpretation der 4 Konzilsdekrete „im Licht der gesamten katholischen und ökumenischen Tradition" (9) geht, wie sie das theol. Bemühen nach dem II. Vatikanum allgemein kennzeichnet.

Kap. 1 (47—71) behandelt die Terminologie des Dogmenbegriffes sowie die Hermeneutik mit ihren Kriterien für die Lektüre und homogene Neuinterpretation kirchlicher Lehrentscheidungen. R. berücksichtigt dabei auch die sprachphilosophischen Ergebnisse aus Logik und Linguistik, wie sie die Forschung der letzten Jahrzehnte erbrachte. Objektivität, Sachlichkeit und Treue dem kirchlichen Dogmenverständnis gegenüber markieren nicht nur die phil. Vorüberlegungen, sondern die gesamte Untersuchung. Nach den eingangs erläuterten hermeneutischen Prinzipien umfaßt die Interpretation jeweils 3 Phasen: Zuerst wird das konziliare Thema hinsichtlich seiner Vorgeschichte sowie der lehramtlichen und terminologischen Voraussetzungen durchleuchtet (= *retrospektive Phase*); hierauf folgt eine systematische Analyse des genetischen Prozesses des Konzilstextes, um zu einer möglichst genauen inhaltlichen Abgrenzung der endgültigen Textformulierung zu gelangen (= *introspektive Phase*). Zuletzt bemüht sich R. um ein weiteres vertieftes theol. Verständnis der Konzilsdefinition („fides quaerens intellectum"), um sie in die Totalität der Offenbarung, die in Christus ihre Mitte findet, zu integrieren und für ergänzende Einsichten des vor der Zukunft immer offenen Glaubens bereitzuhalten (= *prospektive Phase;* vgl. auch „Gregorianum", 1976, 64—77). Welchen Arbeitsaufwand R. investierte, die 4 Dokumente aus heutiger theol. und interdisziplinärer Sicht neu zu durchforschen, geht aus der umfangreichen Bibliographie hervor (fast 30 S.).

Mit diesem Werk, das häufig zu interessanten und überraschenden Einsichten führt, setzt R. die klassische spanische Tradition theol. Denkens rühmlich fort, indem er den reichen Fundus kath. Glaubenswahrheiten mit dem wissenschaftlichen Erfahrungshorizont unseres modernen Weltbildes wirkungsvoll konfrontiert.

Kremsmünster *Konrad F. Kienesberger*

ARMOGATE JEAN-ROBERT, *21mal Erneuerung.* Von Nicäa zum II. Vaticanum. (138.) Styria, Graz 1979. Kart. S 148.—, DM 19.80.

Der Religionswissenschafter der Sorbonne in Paris versucht, die wesentlichen Aussagen der 21 Konzilien der Kirche als Geschichte des Credo im Zeitraffer zu skizzieren, wobei Zeittabellen, Textgegenüberstellungen und Graphiken die Materie überschaubar und leicht faßlich machen. Die Lektüre des Buches ist ein wahres Vergnügen, weil es A. versteht, in einer espritgeladenen Sprache darzulegen, wie es der Glaubenswahrheit gelang, trotz aller Menschlichkeit, Armseligkeit und Erbärmlichkeit der Beteiligten eine Gasse zu finden. Gerade dieser Umstand scheint sein Interesse zu finden, und das macht dieses Büchlein so faszinierend und lesenswert, denn von einer umfassenden Konzilsgeschichte kann bei dieser Kürze keine Rede sein.

Linz *Josef Hager*

MORALTHEOLOGIE

GINTERS RUDOLF, *Relativismus in der Ethik.* (Texte z. Religionswissenschaft u. Theologie. Eth. Sektion Bd. IV/3) (186.) Patmos, Düsseldorf 1978. Snolin DM 19.80.

Daß es in verschiedenen Kulturen verschiedene moralische Auffassungen gibt, war auch früheren Zeiten bekannt. In der jüngeren Vergangenheit haben die Humanwissenschaften dazu reiches Material beigesteuert, auf das man sich gern für die Meinung beruft, es gebe keine kulturüberschreitenden sittlichen Normen, vielmehr habe jede Kultur (und jede Subkultur) ihre eigene gültige Moral; überspitzt führt diese Auffassung zur Behauptung, jeder Einzelmensch habe seine eigenen sittlichen Normen.

G. bietet dazu typische Texte von Moralphilosophen vorwiegend aus dem angelsächsischen Sprachbereich. P. W. Taylor gibt einen Überblick über den *Relativismus* in der Ethik: Aus der Bestandaufnahme der unterschiedlichen moralischen Ansichten in verschiedenen Kulturen (*deskriptiver* Relativismus) folgern manche Philosophen, daß in voneinander verschiedenen Kulturen je auch unterschiedliche sittliche Normen gelten (*normativ-ethischer* Relativismus), was von einigen damit begründet wird, daß sittliche Urteile nicht eigentliche Urteile, sondern nur verschiedenartige Stellungnahmen seien (*meta-ethischer* Relativismus). Den Gegenpol dazu bildet der *ethische Universalismus,* die Auffassung, daß wenigstens einige moralische Normen auf alle Menschen in gleicher Weise anwendbar seien; dies kann dahin überspitzt werden, daß man die ausnahmslose Gültigkeit auch aller konkreten Normen für alle Menschen behauptet (so verstandener *ethischer Absolutismus*).

Zum *normativ-ethischen* Relativismus auf der Grundlage des Kulturrelativismus bringt G. Texte von M. J. Herskovits, E. Westermarck, R. Linton, W. T. Stace und T. L. McClintock; zum *meta-ethischen* Relativismus in der Form des Emotivismus (sittliche Urteile nur Ausdruck emotioneller Einstellungen) Texte von A. J. Ayer, A. Moore und

B. Blanshard, in der Form des Dezisionismus (letzte sittliche Prinzipien nicht rational begründbar, sondern durch irrationale Entscheidung angenommen) Texte von M. Weber und N. Hoerster. Das Verdienstliche dieser Ausgabe liegt darin, daß sie die *Texte* zum ethischen Relativismus leicht verfügbar macht und auch solche Beiträge bringt, die sehr brauchbare und wesentliche *Kritiken* an den verschiedenen Arten des Relativismus enthalten.

Ein weiteres Verdienst des Herausgebers macht die sehr klare und übersichtliche *Einleitung* aus, die er den Texten voranstellt. Er setzt sich darin mit zwei Spielarten des ethischen Relativismus auseinander, mit dem Kulturrelativismus und dem meta-ethischen Relativismus.

Die *Kulturrelativisten* stützen sich darauf, daß sich die verschiedenen Kulturen in den sittlichen Anschauungen faktisch unterscheiden, und behaupten, sittliche Normen seien jeweils nur in der betreffenden Kultur verbindlich, aber nicht darüber hinaus. Dem gegenüber zeigt G., daß diese Meinung damit selbst, entgegen ihrer behaupteten Grundposition, eine kulturübergreifende Verbindlichkeit vertritt, nämlich, daß der Mensch in jeder Kultur auf ein Verhalten zum Gedeihen seiner Kulturgruppe verpflichtet sei.

Der *meta-ethische* Relativismus steht auf dem Standpunkt, moralische Äußerungen, die miteinander in Widerspruch stehen (Kannibalismus manchmal erlaubt — nie erlaubt), könnten doch miteinander verträglich sein, weil sie nicht Urteile über objektiv gegebene Werttatsachen, sondern nur Urteile über Einstellungen der Wertenden oder überhaupt nur Ausdruck von Emotionen oder Stellungnahmen mit Bekenntnischarakter seien. G. findet, daß der meta-ethische Relativist damit zwar dieselben ethischen Wörter verwendet wie die Umgangssprache, aber in einem völlig anderen Sinn.

Näher geht G. noch auf die *Anliegen des Kulturrelativismus* ein: die Relevanz kultureller Faktoren für die Bestimmung des sittlich Richtigen, die sittliche Pflicht zur Toleranz und die Erklärung der Unterschiede in den moralischen Überzeugungen der verschiedenen Kulturen. G. zeigt, daß diese Anliegen auch von nichtrelativistischen Ethikern genügend geachtet werden können. Auch diese berücksichtigen bei der Bestimmung des sittlich Richtigen kulturelle Faktoren, wenn sie zwar nicht bloß Zeit, Ort und Individualität, wohl aber eine Menge anderer Umstände als sittlich relevant ansehen. „Auch ein Nicht-Relativist kann *Relationist* sein, d. h. er kann die These vertreten, die sittliche Richtigkeit von Handlungen sei von bestimmten, ethisch relevanten Umständen abhängig" (22); im besonderen nimmt G. dies für den *teleologisch* (aus den Folgen einer Handlung) argumentierenden Ethiker in Anspruch. Wenn der Kulturanthropologe nur die Position des *Deontologen* (der manche Handlungen ohne Rücksicht auf Folgen für sittlich richtig oder falsch halte) erschüttern wolle, genüge es, daß er sich auf die Seite des Relationisten schlage. Auch die Pflicht zur Toleranz wird nach G. durch den Nicht-Relativisten gewahrt, der bereit ist, niemanden zum Handeln gegen seine sittliche Überzeugung zu zwingen. Ferner kann der Nicht-Relativist die Unterschiede in den moralischen Überzeugungen verschiedener Kulturen genügend erklären, wenn er aufweist, daß sittliche Normen häufig kompliziert aufgebaut sind, nämlich sittlich wertende Elemente, nichtsittlich wertende Elemente und rein deskriptive Tatsachenelemente enthalten, und mit Irrtümern in den beiden letzten Gruppen rechnet.

G. nähert also den Kulturrelativisten dem teleologisch denkenden Nicht-Relativisten (Relationisten) an; eigentlich stehe er nur zum Deontologen in Gegensatz. Damit scheint der Deontologe etwas verzeichnet zu sein. Auch er wird nicht sagen, daß eine konkrete Handlung ohne Berücksichtigung der Umstände, im besonderen ihrer Folgen, als gut bezeichnet werden könne; er wird sich nur dagegen wehren, daß jedwede Handlung durch gute Folgen gerechtfertigt werden könne. Der Unterschied zwischen dem Kulturrelativisten und dem Nicht-Relativisten dürfte sich doch nicht einfach auf den Unterschied zwischen dem Kulturrelativisten und dem Deontologen reduzieren lassen.

Wien *Karl Hörmann*

GUNNEWEG A. H. J. / SCHMITHALS W., *Leistung.* Biblische Konfrontationen. (Kohlhammer TB 1007) (167.) Stuttgart 1978. Ppb. DM 12.—.

Wie es der Intention dieser Reihe entspricht, wird der Begriff „Leistung" als Problembegriff vom biblischen Zeugnis her aufgegriffen und mit dem Problembewußtsein unserer Zeit konfrontiert. Doch findet sich das Wort Leistung (ein typisches Schlüsselwort der heutigen Gesellschaft) noch gar nicht so in der Bibel. Man muß daher im AT unter Vergleich aus Schriften aus jener Zeit und im sozialen Umfeld jener Tage an das Begriffsfeld „Leistung" herangehen. Vf. tut es vom „Erfolg des Lebens" her unter dem qualitativen Maß der Weisheit, das auch den Mißerfolg bemißt. Leistung wird hier zur konkreten historischen Größe im Heilswirken Gottes. So wird Leistung, auch angesichts der menschlichen Fehlleistungen, eingeordnet in eine Ordnung, übernimmt sie die dienende Funktion vor Gott für den Menschen und gibt Raum für Gott und den Menschen.

Im NT setzt G. die Untersuchung des Problemfeldes „Leistung" unter den „Vorbehalt der Gliedschaft am Leibe Christi", der Vorleistung Gottes, damit der Christ in die Ordnung der Übernatur gelangt, um gleich-

sam erst aus Gnade leistungsfähig zu werden. Hier steht im Vordergrund der Untersuchung stark die evang. Rechtfertigungslehre: Sünde und „Gesetz" können nichts leisten, ebenso übersteigt der Friede Gottes alle politische Vernunft. Der Mensch mit *seinen* Leistungen erntet, anstatt das Gute zu erreichen, den Tod. Was bleibt, ist die Leistung der Liebe, der Glaube, der in der Liebe tätig ist, die Früchte des Geistes.
In diesem Rahmen gibt es (so meint Vf.) „kein schwerwiegendes Leistungsproblem oder gar eine Leistungsideologie . . . so gewiß . . . auf diesem Wege ‚Höchstleistungen' erbracht werden". Es wird so ein theol. schriftbezogener Zugang zum Leistungsproblem von heute eröffnet. Die konkrete Bewältigung der Zeitproblematik bleibt ebenso offen. Diese sozialethische und kulturethische Aufgabe überläßt Vf. uns. Dazu ist auch seine Analyse wie seine Therapie zu sehr nur theologisch. Wer über Leistung heute nachdenkt, und das sollten viele tun, wird aber in diesem Buch eine Fülle von Anregungen aus dem christlichen Glauben schöpfen können.
Wien *Rudolf Weiler*

WINNER LUDGER, *Sühne im interpersonalen Vollzug.* Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. (187.) (Paderborner theol. Stud., Bd. 8) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 24.—.

Der Titel gibt den Buchinhalt besser an als die Zweiteilung: Sühne — philosophisch-ethisch (16—113) und Sühne — moraltheologisch (120—169), annehmen ließe. Sehr rasch wird die Sühne als ethisches Problem definiert „als ein geistiges und d. h. freies Bestreben des Menschen, die Schuldzusammenhänge seines oder — in Stellvertretung — eines fremden Lebens (schließlich: der gesamten Menschheitsgemeinschaft) aufzuheben" (24). Die Entfaltung der sittlichen Tatsache der Erfahrung von Sühne wird nicht näher verfolgt als in der raschen Behauptung einer „faktischen Erfahrung", nämlich dem „Anspruch zur sittlichen Selbstverwirklichung . . . nicht entsprochen zu haben und darum schuldig geworden zu sein". Zwar kennt Vf. die für die sittliche innere Erfahrung besonders bei der Sühne erhellende Wertreflexion der phänomenologischen Ethik, doch ist sie für ihn vom fehlenden Ansatz eines „transzendentalen Wollens" unbefriedigend.
Weithin ist daher sein 1. Kap. eine theoretische Einführung in seine Auffassung (unter Verweis auf J. G. Fichte) der Transzendentalphilosophie und transzendentaler Ethik. Zum Schuldigwerden gehört freie Selbstverfügung unter dem „Anspruch des Unbedingten" (115). Ob der Mensch als sittlich gerechtfertigt oder sich selbst verfehlende Person sich verstehen kann, darin bestimmt er sich dann selbst. Daher kann nach W. „die Philosophie lediglich entfalten, daß Sühne für das Gelingen menschlicher Selbstverwirklichung erforderlich ist, wenn der Mensch seiner Schuld inne wird" (113), hingegen seien die Aussagen über das Wirklichsein von Sühne bereits der „christlichen Theologie" zuzuordnen. Zur Klammer in die Theologie wird dem Vf. eine komplizierte Theorie von Interpersonalität bei der sittlichen Wertverwirklichung im Hinblick auf die Sühnetat Christi und seiner Wiederherstellung des durch die Sünde gebrochenen Bundes Gottes mit den Menschen. Man möchte hier vom Elend einer so verstanden „reinen" praktischen Vernunft sprechen, wenn der Wille nicht auch ontologisch von Gut und Böse bestimmt ist, am Guten gut werden kann, wenn Sittlichkeit nicht auch eine Wirkweise der Natur des Menschen ist, die ein Seinsgesetz über das Gewissen vermittelt, wie der Mensch sein soll und was er durch seine Schuld verfehlt hat. Diese Schulderfahrung, die die Umrisse eines sittlichen Ideals dem Menschen vor Augen stellt und nicht bloß formal erlebt wird, läßt erst Reue und folglich weiter Sühne als Werden neuer Sittlichkeit in existentieller Lebensgestaltung sinnvoll greifbar werden, überwindet die Abstraktheit vorliegenden Traktates und könnte durchaus auch den Übergang zur Theologie der Sühne schaffen.
Das Verdienst der Arbeit liegt für den Ethiker darin, daß die ethische Kategorie Sühne bearbeitet wird. Die gewählte Methode erweist sich für den Rez. als sehr spekulativ und eindrucksvoll durchgeführt von einem heute vielbeachteten Ansatz christlichen ethischen Denkens. Doch zeigt das Beispiel auch die Grenzen dieses Denkens auf. Man möchte mehr wissen, was Ethik vom Sühneproblem wüßte, und bei richtiger Bedachtnahme auf die Dimensionen des Sühnevorganges (nicht immer wird unter diesem doch stark die Beziehung zum Religiösen betonenden Begriff darüber nachgedacht) ist auch mehr darüber von der Ethik gesagt und zu sagen. Dennoch eine wertvolle und verdienstvolle Arbeit, deren biblische Würdigung hier nicht erfolgen konnte. Schon allein, daß der Sühnegedanke so profund aufgegriffen wird, im Kontext von Philosophie und Theologie, ist sehr zu begrüßen.
Wien *Rudolf Weiler*

ANZENBACHER ARNO, *Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit.* Christliche Soziallehre — Prinzipien und Konfrontation. (120.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten ²1978. Brosch. S 96.—.

A. gibt vom christlichsozialen Standpunkt aus einen Überblick über die Themen, die in einer Grundsatzdiskussion über die leitenden Motive politischer Praxis zu behan-

deln sind (bzw. wären). Das spezifisch Christliche dieses Standpunktes liegt nicht im Inhaltlichen, sondern in der Unterordnung der in den Prinzipien der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen wurzelnden Sozialethik unter das christliche Liebesgebot. Der christlichsoziale Standpunkt ist so gesehen nicht bloß von partieller, sondern von universaler Verbindlichkeit.

Im Abschnitt „Prinzipielles" werden die Grundgedanken der klassischen Soziallehre entwickelt: Naturrechtsethik (der Versuch, die sittliche Ordnung als Inhalt der Pflicht aus dem Wesen des Menschen zu bestimmen), Individual- und Sozialnatur des Menschen (Menschenwürdigkeit als Daseinssinn, Sozialnatur als Gesellschaftlichkeit des Menschen; natürliche Gesellschaft als jene Form des Zusammenwirkens, deren Ziel sich aus dem Wesen des Menschen ergibt; Gesellschaft als Beziehungseinheit, die aus dem Wesen des Menschen als Individualnatur folgt); Gemeinwohl (das nur im Zusammenwirken verwirklichbare personale Sein der Gesellschaftsmitglieder); soziale Gerechtigkeit (Problem der Gleichheit bzw. Ungleichheit der Menschen in dem dreifachen Sinn von leiblich bedingter, in Sozialsituation und in Selbstbestimmung wurzelnder Ungleichheit, soziale Gerechtigkeit als Verhältnisgleichheit, die sowohl die personale Entfaltung des einzelnen ermöglicht als auch die sozialpolitisch unverfügbare Ungleichheit berücksichtigt); Subsidiaritätsprinzip, Autorität (Wissens- und Weisungsautorität, gleiche Kompetenz der Bürger bezüglich der Bestimmung des Gemeinwohls angesichts der weltanschaulichen Neutralität des Staates); die soziale Frage (die bleibend gestellt ist angesichts der sich wandelnden Gesellschaftssituation, soziale Gerechtigkeit ist ständige Aufgabe und nicht endgültig zu verwirklichen).

2 weitere Abschnitte sind der Darstellung und der kritischen Würdigung des Liberalismus (klassischer Liberalismus und Neoliberalismus) und des Marxismus (orthodoxer Marxismus, Neomarxismus, Maoismus) gewidmet. Zuletzt diskutiert A. in „Überlegungen" aktuelle Themen wie Chancengleichheit, Demokratisierung und Eigentum.

Am Beispiel der Familie, der Stellung der Frau, dem Problem der alten Menschen, der Ungleichheit der unterschiedlich Begabten zeigt A. die Unmenschlichkeit einer Sozialpolitik auf, die sich am Begriff der Chancengleichheit orientiert. Dieser im Grunde individualistische Begriff ist blind für die Eigenart der aus Selbstbestimmung erwachsenden Ungleichheit. Er tendiert zu einer Auflösung eigenverantwortlichen Handelns, indem das „Ich will nicht" umgedeutet wird in die Folge vorgefundener ungleicher Startbedingungen. (Das hat z. B. bei der Familie zur Folge, daß die Hospitalisierung des Kindes in Kauf genommen wird zur Beseitigung von sozialpolitisch unverfügbarer Ungleichheit — Förderung von Kinderkrippen, Propagierung der Berufstätigkeit der Frau, Mutterschaft nicht als geschlechtsspezifische Entfaltung der Person, sondern als Hindernis chancengleicher — letztlich am Mann orientierter — Entwicklung.) Ähnlich werden die Begriffe „Demokratisierung" und „Eigentum" im Lichte der christlichen Soziallehre detailliert erörtert. Abschließend sind die klare und übersichtliche Darstellungsgabe und die Fähigkeit des Vf. hervorzuheben, die sozialphilosophischen Probleme ohne Simplifizierung einem breiteren, interessierten Publikum zugänglich zu machen. Dieses wird das Buch mit Gewinn lesen.

Wien *Günther Pöltner*

LITURGIK

RILEY M. HUGH, *Christian Initiation.* A Pomparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. (Studies in Christian Antiquity, 17) (XXXIII u. 481.) The Catholic University of America Press, Washigton D. C. 1974. Ln. $ 21.—.

Ein vergleichendes Studium der Taufliturgie in den mystagogischen Schriften der 4 großen Kirchenväter führt zu dem Ergebnis, daß die Väter, so ernst sie die Überlieferung der liturgischen Zeichen nahmen, doch nicht darauf verzichten wollten, auf das jeweilige Bewußtsein und die Bedürfnisse ihrer Hörer Rücksicht zu nehmen. Gerade dieser Aspekt der Mystagogie der Väter verrät die schöpferischen Möglichkeiten, mit denen sie sich zu helfen wissen, um ohne der vorgegebenen Liturgie Gewalt anzutun, ohne ihre Hörer in theol. Kontroversen hineinzuziehen, diesen nach ihrer Fassungskraft die ganze Sinnweite der liturgischen Zeichen aufzudecken.

Bei Cyrill liegt die Emphase auf dem Bezug der liturgischen Zeichen zu Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Chrysostomus wieder zeigt seinen Gläubigen in einer Zeit der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, wie Leben, Kreuz und Tod Jesu neu aktuell werden, wenn sich der Christ der radikalen Herausforderung der weltlichen Macht gegenübersieht. Theodor interpretiert die Liturgie als Botschaft der Hoffnung: in den Symbolen ruht die Wirklichkeit, die bereits begonnen hat und der reale Beginn der eschatologischen Wiedergeburt und Auferstehung des neuen Menschen in der kommenden Welt. Ambrosius bringt hinzu so etwas wie die Erlösung der Vorstellungskraft. In seiner Theologie der Verwandlung aller Schöpfungselemente, der Kreuzung der ursprünglichen Schöpfung mit dem Erlösungsplan Gottes im Geheimnis von Jesu Tod und Auferstehung vermag er etwa in solchen

liturgischen Zeichen, wie Leben spendende Wasserquelle, Grab und Wiedergeburt, vom Salböl duftende Gemeinschaft der Neugetauften, die Anfänge der Neuschöpfung zu sehen, die im Mysterium Christi vollendet, im Glauben schon sichtbar und greifbar sind, geoffenbart eben unter den konkreten Zeichen der Liturgie.

Vf., der sich in bezug auf die Quellentexte bestens informiert hat und in 3 großen Komplexen (Renuntiatio und Bekenntnis, Taufakt, postbaptismale Zeremonien) seinen Stoff übersichtlich zur Darstellung bringt, meint am Schluß mit Recht, daß diese klassische Mystagogie der großen Väter des 4. Jh. einen auch heute noch gültigen Modellcharakter besitzen.

Graz *Johannes B. Bauer*

GLADE WINFRIED, *Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet.* (Bibliotheca humanistica & reformatorica, Bd. 27) (XXVIII u. 380.) De Graf, Nieuwkoop/Niederlande 1979. Ln. Hfl 95.—.

Seitdem K. Barth vor mehr als 30 Jahren die Kindertaufe vehement in Frage gestellt hat, ist das Problem Glaube und Taufe vielfach ventiliert worden. Vor allem auch die Frage, wie der Glaube der Eltern, Paten und der ganzen Erwachsenengemeinde, in die hinein das kleine Kind getauft wird, genügend katechetisch unterbaut ist. Die Frage stellte sich in der Reformationszeit, da der Glaube als der Grund der Rechtfertigung betrachtet wurde; sie stellt sich heute ebenso eindringlich, wenn der Glaube der Gemeinde und des Elternhauses nicht ohne weiteres mehr als intakt vorausgesetzt werden darf. Die Taufkatechese ist also das Um und Auf der Verantwortbarkeit der Kindertaufe. G. geht in seiner Diss. (Trier) historisch der Frage der vorcanisianischen kath. Katechismen des 16. Jh. nach. Das Stichjahr 1555 bildet dort einen deutlichen Einschnitt, weil in diesem Jahr der Augsburger Religionsfriede den konfessionellen Stand einstweilen festschreibt und die „Summa" des Petrus Canisius erscheint, die auch die Dekrete des Tridentinums aufnimmt.

Der 1. T. der Arbeit stellt den geschichtlichen und theologisch-systematischen Hintergrund der Frage vor: Tauflehre, -unterricht und -spendung bis zur Reformation und dann die Tauflehre der Reformatoren, speziell Luthers und Zwinglis. Der Abschnitt über die Täuferbewegung scheint mir dabei etwas zu kurz geraten zu sein, zumal dort wesentliche und auch heute noch nicht ausdiskutierte Elemente der Tauflehre angeschnitten wurden, die freilich damals, wegen des Schwärmertums von Altgläubigen wie Reformatoren in gleicher Weise bekämpft, nicht sogleich zum Tragen kamen. Wohl spielt die Täuferproblematik (Geist-, Wasser- und Bluttaufe) in den Katechismen keine große Rolle. Doch gibt es darüber einige neuere wertvolle Arbeiten, so von H. Bornkamp u. a., jüngstens von Christof Windhorst (mit reichen Literaturangaben). Der 2. T. stellt dann die kath. Katechismen und ihre Autoren vor. Über die Eucharistielehre dieser Katechismen sind wir schon von F. J. Kötter (Münster 1969, = RST 98) unterrichtet; G. kann aber in seiner Untersuchung noch 4 andere Katechismen, über Kötter hinaus, namhaft machen, was sicher ein bedeutender Gewinn ist. Die bio- und bibliographischen Fakten sind gewissenhaft und verdienstlich detailliert vorgeführt und damit eine solide Grundlage zukünftiger Forschung. Der 3. (systematische) T. stellt die Tauftheologie dieser (18) Katechismen vor. Anders als Kötter gibt er sie aber nicht gesondert je nach den einzelnen angezogenen Werken wieder, so daß sich hier Überschneidungen vermeiden lassen. Er legt die Systematik von Luthers großem Katechismus zugrunde (Wesen, Wirkungen, Spender und Empfänger, Taufhandlung): Das könnte in einer kath. Arbeit auf den ersten Blick verwundern, erweist sich aber als außerordentlich sachgerecht, weil die Kontroverse der Reformationszeit dadurch besonders anschaulich wird. Dieser Systematik ist als 5. Punkt dann das sog. Taufgedächtnis (die gemeinschaftliche Tauferinnerung sowohl wie das private Taufgedenken) angefügt, wohl auf Anregung von Glades Lehrer Balthasar Fischer, der hier einschlägig gearbeitet hat.

Die Arbeit überzeugt in der Anlage, in der Heranziehung der Quellen samt reicher Bibliographie und deren tüchtiger Verarbeitung und Durchdringung. Der Reformationsgeschichtler wird dem Vf. ebenso dankbar sein für fundierte Erkenntnisse wie der Liturgiker und Sakramententheologe.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH (Hg.), *Erhöre die Bitten deines Volkes.* Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. I: Die Sonntage im Jahreskreis. (217.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1978, Kart. lam. DM 26.—, sfr 22.50, S 205.40.

Die Liturgiekonstitution hat in Art. 35, 2 und 52 die Predigt als konstitutives Element des Gottesdienstes besonders hervorgehoben. Da die Homilie Teil des Wortgottesdienstes ist und den biblischen Lesungen unmittelbar folgt, nimmt sie bisher Ausgang und Thema meist von diesen letzteren allein. Doch betont Art. 35, 2 ausdrücklich, daß neben dem Gotteswort der Hl. Schrift auch die Liturgie selbst ausgelegt werden soll: Die Gläubigen sollen besser erfassen, was sie in der Liturgie feiern. Wenn sie die Präsidialgebete des Liturgen mit ihrem Amen zu ihren eigenen machen sollen, so ist es unumgänglich, daß sie auch begreifen, wozu sie Amen sagen.

Dazu sind diese kurzen geistlichen Kommentare namhafter Liturgiker und Praktiker eine ganz vorzügliche Hilfe. Sie eignen sich in gleicher Weise als Predigthilfe wie zur persönlichen Meditation und zum tieferen Eindringen in die liturgischen Texte. Dieser Bd. behandelt die Orationen der 34 Sonntage im Jahreskreis; es sollen in loser Folge weitere Einführungen gegeben werden für die großen Herren- und Heiligenfeste und für verschiedene Anlässe. Solche Kommentare sind zweifellos von großem Wert und verdienen weiteste Verbreitung. Es wäre wünschenswert, in ähnlicher Weise auch die Hochgebete samt den Präfationen zu erschließen. Dann könnte das neue Meßbuch nach und nach zum Eigentum und zur Gebetsschule unserer Gemeinden werden.

KUSCHEL KARL-JOSEF, *Heute noch knien?* Über ein Bild von Edouard Manet. (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng, 49) (47.) Benziger, Zürich 1979. Brosch. sfr 7.80.

Das Knien wird in kath. Kirchen seltener. Das muß kein Schaden sein, wenn man an diese bis vor kurzem unterschiedslos bevorzugte Haltung fast während der ganzen Messe denkt. Falls sie aber ganz abkäme, wäre es ein gewaltiger Schaden, weil das Knien eine sehr sinnenfällige Ausdruckshandlung ist, die der Befindlichkeit der Menschen aller Zeiten Gott gegenüber entspricht, dem Menschen außerdem auch zur Findung seiner religiösen Identität hilft. Vor 50 Jahren hat Guardini in seinen „Heiligen Zeichen" das Knien von der Körpererfahrung her eindringlich interpretiert. K. tut es nun von einer Bildmeditation (E. Manets „Kniender Mönch") her. Es ist ein außerordentlich schönes Büchlein geworden, das eindringlich und ohne penetrantes Raisonnement „Altes Wahres" dem modernen Menschen nahelegt und zum Vollzug aufgibt. Auf solche Weise kann wohl am ehesten plausibel gemacht werden, was die Liturgiekonstitution mit der Bemühung um die „Durchschaubarkeit der Riten" meint.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHOTT (Hg.), *Die österlichen Tage.* Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern. (108.) Herder, Freiburg 1978; *Sonntage im Jahreskreis.* Für Ferien und Reise. Juni bis September Lj. B. (110.) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 4.—.

Wenn es einem findigen Verlag gelingt, das gleiche keineswegs billige Buch dem gleichen Käufer gleich zweimal (einmal ganz und dann nochmals in Faszikeln) zu verkaufen, kann man ihn nur bewundern; wenn er damit aber einem offenbaren Bedürfnis entspricht, muß man ihm freilich auch aufrichtig danken. Das gilt von den Schott-Teilbändchen des Herder-Verlages. Mir liegen zwei davon vor: Die österlichen Tage (Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern) und: Für Ferien und Reise (Juni bis September, die Sonntage 12 bis 24 des Lesejahres B). Den Schott mit seinen guten vorzüglichen Einleitungen (samt Anstößen für die Meditation und auch Anregungen für die Predigt) zu loben, erübrigt sich längst; für die Meßvorbereitung wie für das besinnliche Nachlesen im Laufe des Tages ist er unentbehrlich, wenn auch die Meßtexte im Gottesdienst laut und (hoffentlich!) vernehmlich verlesen werden. Diese kleinen Ausgaben sind praktisch, leicht im Reisegepäck unterzubringen oder in die Rocktasche zu stecken. Ich bin dem Verlag jedenfalls sehr dankbar dafür.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH (Hg.), *Benediktionale.* Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (456.) Herder, Freiburg 1978. Kunstleder DM 55.—, sfr 48.—, S 429.—.

Das Rituale umfaßt außer den Formularien für die Sakramente, die vom Priester gespendet werden, auch solche der sog. Sakramentalien. Was früher in einem Bd. zusammengefaßt war, ist nach der Liturgiereform auf mehrere Teilbändchen aufgegliedert worden. Jeder Seelsorger hat die verschiedenfarbigen Editionen unterdessen in Händen und benutzt sie. Was bisher noch fehlte, war der Abschnitt über die Benediktionen, die Segenshandlungen über Personen und Sachen. Lange Zeit war man skeptisch, ob man sie in unserer Zeit in ein neues Rituale überhaupt noch einfügen könne und solle. Unterdessen hat man aber gründliche theol. Überlegungen über solche Segnungen angestellt und ihren Sinn besser und tiefer erkannt: Sie sind kein „magischer Rest" im Industriezeitalter, sondern Urgesten des Menschen, der darin seinen Glauben zur Sprache bringt, daß nämlich Gott die Quelle des Segens ist und der Mensch immerdar segensbedürftig bleibt. Solche Zeichenhandlungen deuten und gestalten das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft, aber auch die Dinge selbst als Schöpfung Gottes und als Anlaß zum Lobpreis des Menschen über ihnen; sie machen die Weltdinge gleichsam transparent auf Gott hin und leiten an zum rechten Umgang mit ihnen.

Dieser neue Bd. ist nicht die Übersetzung oder Überarbeitung einer lateinischen „editio typica", sondern das eigenständige Ergebnis zahlreicher Überlegungen und Erprobungen einer Studienkommission des gesamtdeutschen Sprachgebietes. Aber nicht im Sinne einer privaten Arbeit, sondern mit ausdrücklicher Billigung und Beauftragung der entsprechenden Bischofskonferenzen und mit der Gutheißung der römischen Gottesdienstkongregation. Es handelt sich also um ein eigentliches liturgisches Buch für den offiziellen Gebrauch, auch wenn es sich einstweilen nur um eine Studienausgabe handelt, die durchaus noch Änderungen und

Retuschen erträgt, die besonders von der Basis her angeregt werden sollen. Die Formularien machen 3 Gruppen aus: Segnungen im Leben der Pfarrgemeinde, der Familie und der Öffentlichkeit. Jede Segnung hat einen mehr oder weniger liturgischen Rahmen, einem Wortgottesdienst vergleichbar. Damit werden die Segnungen obligat eingebunden in Schriftlesung, Mystagogie und Gebet. Je nach Situation kann eine solche Liturgie in einer umfänglichen Vollform oder auch verkürzt gefeiert werden. Die Anregungen sind außerordentlich zahlreich, vor allem auch im Hinblick auf das Liedgut des „Gotteslob". Es wäre zu wünschen, daß möglichst bald alle Seelsorger sich diese Ausgabe zu eigen und zunutze machten. Auf jeden Fall sollten aber alle vorher die theol. wie praktisch höchst bedeutsamen Einführungen lesen, die in solcher Art bisher in den dogmatischen wie liturgischen Vorlesungen fehlten. Es geht nämlich nicht nur um eine neue, schnell angelernte Praxis, sondern um eine vom Glauben her gespeiste und im Glauben gefeierte liturgische Handlung der Kirche.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

STÜBER KARL, *Commendatio animae.* Sterben im Mittelalter. (Geist u. Werk der Zeiten. Arb. aus dem Hist. Sem. d. Univ. Zürich Nr. 48) (233.) Lang, Bern / Frankfurt a. M. 1976. Brosch.

Das liturgisch-pastorale wie volkstümliche Totenbrauchtum gliedert sich in die 4 Gruppen oder Phasen des (1.) Memento-mori-, (2.) Sterbe-, (3.) Beerdigungs- und (4.) Totengedächtnis-Brauchtums. Diese Arbeit beschäftigt sich in allererster Linie mit dem (2.) Sterbebrauchtum des Hochmittelalters, also speziell des 13. Jh., verankert es aber im (1.) Memento-mori-Brauchtum als Einleitung und schließt mit einem Ausblick auf den (3.) Beerdigungsbrauch. Die Studie ist außerordentlich materialreich, berücksichtigt (theologisch) Ritualien, Dekrete und Summen, verarbeitet aber auch (historisch-volkskundlich) Urkundenbücher, Stadtrechte, Predigten und vor allem auch chronikalisches und dichterisches Material. So entsteht eine sehr dichte und anschauliche Übersicht über den gesamten Komplex. St. ist offenbar vom Hauptinteresse her Historiker und Volkskundler, doch hat er christliche Theologie, Liturgik und auch Spiritualität hervorragend und mit Sachverstand eingearbeitet. Gerade diese Zusammenschau macht das Buch wertvoll, interessant und äußerst lesenswert.

Die Gliederung der Arbeit folgt dem natürlichen und vorgegebenen Ablauf des Sterbevorgangs in 9 Kap. Die Einteilung ist allerdings etwas eigenwillig und preziös-schöngeistig: Die Überschriften sind lateinische Verben, jeweils mit einer Dreierunterteilung nach lateinischen Substantiven, Abstracta oder Schlagworten. Das erinnert eher an eine konservativ-humanistische Lyrik-Anthologie. Auch stehen die Überschriften nicht im Text, sondern oben auf der Seite, etwa wie Ablage-Stichworte in Registratur oder Archiv. Diese Anordnung sollte nicht Schule machen: sie trägt zur notwendigen Übersichtlichkeit einer wissenschaftlichen Abhandlung sicher nicht bei. Ebenso ist in den Anmerkungen die Grundliteratur, meist Handbücher oder doch mindestens Standardwerke, zu jedem Kap. einzeln vermerkt; daran schließen sich jeweils die Einzelbelege (meist der gedruckten Primärliteratur) an. Bei der Fülle des Materials wäre mir ein Gesamt-Literaturverzeichnis und vor allem ein sorgfältig gearbeitetes Register angenehm gewesen. Gerade letzteres hätte den umfänglichen Stoff noch besser verfügbar gemacht; so ist er am Schluß geradezu wie in einem Sarg beerdigt — ein Bild, das sich einem bei einer Commendatio animae leicht assoziiert.

Doch sind das alles nur Schönheitsfehler. Die Mitteilungen über Krankenpastoral und Provisur, Beichte, Salbung und Viaticum spezielle Sterberiten und Vorbereitung der Grablegung sind höchst bedeutsam. Das Buch ist in gleicher Weise für Theologiehistoriker und Liturgiker, Volkskundler, Kunst-, Literatur- und Geistesgeschichtler bemerkenswert; eine geradezu spannende Lektüre, die viele Einsichten vermittelt.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

GAMBER KLAUS / REHLE SIEGHILD (Hg.), *Manuale Casinense* (Cod. Ottob. lat. 141) (Textus patristici et liturgici quos edidit Inst. Liturgicum Ratisbonense, Fas. 13) (173., Pustet, Regensburg 1977. Ln.

Über die Anfänge der Brevier-Handschriften liegen bisher nur wenige Arbeiten vor. Umso erfreulicher ist es, daß das Lit. Inst. Regensburg diesen Codex vorlegt, der zwar schon früher bekannt und erwähnt, aber noch nicht ediert war. Es handelt sich um eine Handschrift, die in einem Eintrag etwas vage als „Orationale antiquum" bezeichnet, vermutlich nach einer Vorlage aus Montecassino in beneventanischer Schrift des 11. Jh. gefertigt und im 12. Jh. in einer Stadt mit dem Patronat des Erzmartyrers Stephanus in Gebrauch war, wie ein nachgetragener Hymnus auf fol. 134 r nahelegt; sie kam dann als Geschenk in die Bibliotheca Ottoboniana. Die Handschrift ist in ihrem 1. Hauptteil ein Manuale für das Chorgebet, vermutlich für den Hebdomadar, da alle Orationen ausgeschrieben sind. Die monastische Psalmenordnung beginnt (defekt) mit der Feria III. und hat (auffälligerweise) eigene Orationen zu den einzelnen Horen; es schließen sich an ein ausführliches Hymnarium (Temporale und Sanctorale gemischt, von Advent bis Andreas und Commune sanctorum), ferner die monastischen Cantica der 3. Nokturn. die kurzen Schriftlesungen eines Liber Capitularis und Litaneien für die Wochentage. Ein folgendes kurzes Rituale bringt Texte für

Mönchsweihe, Fußwaschung, Weihwasser- und Klosterbenediction und Tischgebete. Den Schluß bildet ein umfangreiches Collectarium.
Das Buch ist eine Volledition der Handschrift bis auf das umfangreiche Hymnarium, wo nur die Initia der schon bei Chevalier und Blume-Dreves abgedruckten Hymnen verzeichnet sind; das Eigengut ist jedoch zur Gänze ediert. Das schöne Werk erfüllt alle Ansprüche einer mustergültigen Edition mit vorzüglichem Apparat. Die Hg. widmen das Werk dem rühmlich bekannten Mitarbeiter Kunibert Mohlbergs bei seinen heute unentbehrlichen Sakramentareditionen, P. Leo Einzenhöfer OSB aus Stift Neuburg, zu seinem 70. Geburtstag. Daß am Schluß des Bandes auch dessen Bibliographie aufgeführt ist, ist nicht nur ein liebenswürdiger Freundesdienst, sondern zugleich ein Verdienst um die Liturgiewissenschaft. Die Bibliographie ist im ALW 19 (1978) 135 noch nicht vermerkt und dort eventuell nachzutragen.

BERGER RUPERT / HOLLERWEGER HANS (Hg.), *Dies ist die Nacht.* Hilfen zur Feier der Osternacht. (Konkrete Liturgie) (160.) Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 16.80.

Die Liturgiereform und das neue Meßbuch haben die Osternachtfeier wieder an den rechten Zeitpunkt gerückt, als die nächtliche Vigil von Ostern. Aber unverkennbar ist noch viel zu tun, damit diese Feier bewußt von allen und vor allem auch spirituell fest in die Gemeinden integriert wird. Die Liturgische Kommission Österreichs hat 1977 in Salzburg ein Symposion veranstaltet und dort Wissenschafter und Praktiker zu sehr nützlichen Überlegungen zusammengeführt. Vor allem der erste Vortrag von N. Füglister über „Die biblischen Wurzeln der Osterfeier" ist eine Fundgrube an wesentlichsten theol. Erkenntnissen, die auch in der Feier zum Tragen kommen müßten. R. Berger stellt Gehalt und Gestalt der Osternachtfeier vor, D. Assmann handelt von tradierten volkstümlichen Elementen des Festes, die möglicherweise wieder aufzunehmen wären, wenn in den Gemeinden eine Bereitschaft dazu besteht. Da das Büchlein die neue Pustet-Reihe „Konkrete Liturgie" eröffnet, sind Hinweise für die homiletische Erschließung und Gestaltung der Osternacht beigegeben. So sind in guter Weise Theorie und verantwortbare Praxis miteinander verbunden. Das Buch sei daher allen empfohlen, die die Feier der Osternacht vorbereiten müssen oder bewußt und fruchtbar an ihr teilnehmen wollen.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

HÖSLINGER NORBERT / MAAS-EWERD THEODOR, *Mit sanfter Zähigkeit.* Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. (Schriften d. Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Bd. 4) (336 S., 16 Abb.) Öst. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg 1979. Ln. S 282.—, DM 42.—, sfr 37.50.

Vor 25 Jahren (11. 3. 1954) ist der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch, einer der bedeutendsten Bahnbrecher der biblisch-liturgischen Erneuerung der Gegenwart, in die Ewigkeit hinübergegangen. Die Jubiläumszahl seines Jahresgedächtnisses ist Anlaß, in einem besonderen Bd. seiner zu gedenken, zumal (von kleineren Schriften abgesehen) noch keine Biographie und Würdigung seines Werkes vorhanden ist. Der Titel des Buches war sein Lebensprogramm und verrät sofort seinen Charakter wie seine Arbeit: unbeirrbare Zielstrebigkeit seines Wirkens, gepaart mit liebenswürdigem Werben für seine Reformvorstellungen, zugleich aber auch die lebenslangen Widerstände, denen er mit solch sanfter Zähigkeit gegenübertreten mußte. Wenn auch eine letzte Würdigung seiner Wirksamkeit noch nicht möglich ist, da wir noch mitten in der Verwirklichung der Reformen nach dem II. Vatikanum stehen; und wenn auch seine gültige Biographie wahrscheinlich erst um das Jahr 2000 aus genügendem Abstand erscheinen kann, so gilt es nun zunächst einmal „die Spuren zu sichern".
Die Zeitgenossen von Pius Parsch (Geburtsjahrgang 1884) sind zum größten Teil schon nicht mehr unter uns; die Zahl derer, die ihn noch als Lehrer und Seelsorger erlebt haben, wird immer kleiner. Das Archivmaterial über ihn ist nicht sehr umfangreich, da er selbst zu Ende des 1. Weltkrieges viele Notizen, Ausarbeitungen und Programme verloren und die Schließung des Stiftes Klosterneuburg in der NS-Ära vieles vergeudet und vernichtet hat. So ist die Sicherung der biographischen Daten und die Bewahrung der letzten, noch möglichen Erfahrungs- und Erlebnisberichte von größter Bedeutung. Dieser Arbeit hat sich sein Ordensbruder N. Höslinger unterzogen, der selbst unter seinem Einfluß ins Stift eingetreten ist und heute sein Erbe im Österreichischen Bibelwerk und im Pius-Parsch-Institut verwaltet und fortführt. Die Wirkungsgeschichte und der „Stellenwert" der liturgischen Erneuerungsarbeit Parschs ist von Th. Maas-Ewerd (Münster), wohl einem der besten Kenner der Gegenwartsliturgie-Geschichte und damit vorzüglich in der Literatur ausgewiesen, genauer bestimmt. Der Beitrag vermittelt wesentliche Einsichten für Vergangenheit, Gegenwart und wohl auch für die Zukunft. Der Weihbischof von St. Pölten (früher Prof. der ntl Bibelwissenschaft) Alois Stöger, beschreibt aus den Quellen den gedruckten und ungedruckten Mitteilungen Parschs Wesen und Aufgabe der pastoralen Arbeit mit der Bibel. Zahlreiche weitere Berichte über Fakten und Ereignisse, Anregungen und Auswirkungen der engagierten Arbeit Parschs schließen sich an und runden das Bild dieses bedeutenden österreichischen Theologen und

Seelsorgers plastisch und anschaulich ab. So bedarf das Buch eigentlich gar keiner Empfehlung: es empfiehlt sich selbst und verdient weiteste Verbreitung.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

STARY OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für Wochentage.* Advent, Fastenzeit, Ostern. (155.) Styria, Graz 1978. Kln. S 220.—, DM 29.80.

In gleicher Aufmachung und nach gleichem Prinzip erstellt wie die „Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste" des Kirchenjahres, legt Vf. nun Fürbitten und Einführungsworte für die Wochentage des Advents sowie der Fasten- und Osterzeit vor. Sie orientieren sich vor allem an den Lesungen der Meßfeier der gen. 3 kirchlichen Festkreise; sie sind immer auf ein bestimmtes Thema der liturgischen Texte bezogen und nehmen aktuelle Anliegen aus der heutigen Umwelt und aus dem täglichen Leben in das Gebet mit hinein; damit sind sie auch nicht streng an den bestimmten Wochentag gebunden. So stellt diese Publikation einen willkommenen und brauchbaren Behelf für die Seelsorger und für die Feiergemeinden zur würdigen und fruchtbringenden Gestaltung des Gottesdienstes dar.

Linz *Peter Gradauer*

SPIRITUALITÄT

SCHIPPERGES HEINRICH, *Hildegard von Bingen.* Mystische Texte der Gotteserfahrung. (216.) Walter, Olten 1978. Ln. DM/sfr 26.—.

Das Interesse an der „prophetissa teutonica", das in den letzten Jahrzehnten vor allem von naturwissenschaftlich-medizinischer Seite lebendig geworden ist, erfährt hier eine theol. Erweiterung. Nach einer ebenso profunden wie gedrängten Einführung in Leben und Werk durch den Hg., der Mediziner und Mitherausgeber des Gesamtwerks der Heiligen ist, werden ausgewählte Texte zu den Themenkreisen „Licht und Leben" (Gott, Trinität, Inkarnation), „Wort und Werk" (Schöpfung, Mensch, Handeln), „Heilung und Heil" (Urstand, Fall, Erlösung, Vollendung) dargeboten. Die Mystik der Seherin vom Rupertsberg erweist sich als die großartige wache Schau eines theozentrisch und anthropozentrisch geordneten Kosmos: eines alles überragenden Gottes und eines den ganzen Kosmos umspannenden Menschen. Nicht das Thema der egozentrisch verstandenen Vereinigungsmystik ist hier geboten, sondern ein ins Überdimensionale gesteigerter, göttlich-menschlich erfaßter Kosmos, in dem der Mensch als Mikrokosmos bei aller Hinfälligkeit, Krankheit, Heils- und Heilungsbedürftigkeit (Medizin) die beherrschende Rolle einnimmt. Die Bilder erinnern an atl Prophetie, an die Apk, aber auch an die spirituelle, symbolische Schriftauslegung der Zeitgenossen, mit denen Hildegard ja nicht selten in Briefwechsel gestanden ist. Ihr Interesse gilt darüber hinaus immer dem praktisch handelnden Menschen in seiner Zeit, dem Armen und Kranken. Auch der Mensch ist gerade in seiner kosmischen Stellung zu dieser alles umgreifenden Liebe aufgerufen.

Daß Theozentrik und Anthropozentrik nicht auseinanderfallen müssen, sondern in einer an der absoluten Prädestination Christi (vgl. Rupert von Deutz, Duns Scotus und teilweise auch Bonaventura) orientierten Christozentrik übereinkommen können, ist nur einer der vielen Hinweise für Theologie und Spiritualität, die sich der (freilich nicht ganz einfachen) Lektüre der Texte Hildegards entnehmen lassen.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

SALES, FRANZ VON, *Über die Gottesliebe.* (Klassiker der Meditation) (180.) Benziger, Zürich 1978. Kart. lam. sfr 9.80.

Mit diesem Bändchen wird weniger ein weiteres Buch zum reichen Meditationsangebot von heute geliefert, vielmehr dürfte damit dem dringenden Anliegen gedient werden: Zurück zu den Quellen! Schon die einleitende Kurzbiographie von R. Schneider stellt in prägnanter Weise einen Klassiker der Meditation vor: Franz von Sales, ein Mensch, der in der Welt aus Gott lebt. Da sich wenige die Zeit nehmen können und wollen, den ganzen „Traktat über die Gottesliebe" des Bischofs von Genf zu lesen, leistet die kundige Textauswahl mit ihrer thematischen Gliederung einen doppelten Dienst: sie bietet die Kerngedanken zur Betrachtung und weckt den Hunger nach dem Original in Buch und Autor. Dieser steht zu manchen Meditationsauffassungen der heutigen Zeit konträr, dürfte aber gerade deshalb am Zeitlosen der Meditation rühren und Menschen, die wirklich aus der Mitte leben wollen, zum Helfer und „Seelenführer" werden. Sagt doch der hl. Bischof: „Eine Seele, der Gott die Fähigkeit zum liebeerfüllten Ruhen im Gebet geschenkt hat, soll darauf verzichten, sich selbst zu beobachten."

LEWIS C. S., *Das Gespräch mit Gott.* Gedanken zu den Psalmen. (Klassiker der Meditation) (172.) Benziger, Zürich 1978. Kart. lam. sfr 9.80.

Vf. genießt als englischer Erzähler und Dichter Weltruf. Seine Zugehörigkeit zur Anglikanischen Kirche, in der das kirchliche Chorgebet mit dem Psalmengesang sehr gepflegt wird, mag mit ein Grund gewesen sein, daß er uns die Gedanken zu den Psalmen geschenkt hat. Das besonders Wertvolle daran ist, daß es L. versteht, die Auswahl der Themen für seine Betrachtungen so zu treffen, daß er die schwierigsten aufgreift und den Leser (Beter) damit zum „Sitz im Leben" führt. Auf diesem Weg

hilft er ihm, in den Geist der Psalmen einzudringen.
Einige Beispiele mögen diese verdeutlichen. Das *„Gericht"* in den Psalmen scheint ein Anlaß zu allgemeinem Jubel. Weiß doch der Psalmensänger, daß Gott dem „kleinen Mann" Recht schaffen wird. Der Sänger (die Psalmen sind Lieder) weiß sich weniger als Angeklagter, vielmehr sieht er sich als Kläger. Die *Verwünschungen:* Vor lauter Toleranz neigt der moderne Mensch dazu, auch das wirklich Böse „gut" sein zu lassen oder mit Neurosen und „man tut das eben heute" zu verharmlosen. Der Psalmist lebt „vor Gott", in dessen Licht er das Böse aber überscharf und in seiner ganzen Abscheulichkeit sieht, weshalb er sich auch für unsere Ohren übermäßig für Jahwe, der das Böse haßt, ereifern kann. Der *Tod:* Grundton der Psalmen ist die Freude an Gott. Dabei gibt L. zu bedenken, daß der Psalmist keine Auferstehungshoffnung kennt. Er liebt Gott nicht wegen einer künftigen Belohnung mit Fortleben und ewigem Leben. Jahwe hat sein Volk dahin erzogen, daß es ihn um seiner selbst willen liebt. Während sich der Sänger ganz diesem Leben zuwendet, ist ihm Jahwe-Gott die Mitte.

PETERS TIEMO RAINER, *Tod wird nicht mehr sein.* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 48) (52.) Benziger, Zürich 1978. Brosch. sfr 7.80.

Auf wenige Seiten konzentriert (was zu mehrmaligem Lesen und Meditieren des schwierigen Themas herausfordert), gelingt es P., das Geheimnis der Auferstehung in ihrer Bedeutung für das Leben, Diesseits und Jenseits, aufleuchten zu lassen. Der Ansatzpunkt liegt im frühen AT und in der Apk, die im Tod ein totales Sterben und nicht ein bloß leibliches (platonisierend entschärftes) Enden sehen. Dabei wird auf die Gefahr hingewiesen, im Tod nur ein Sterben des Leibes zu sehen, weil dann der Einsatz für das Diesseits an Dringlichkeit verliert. Wird aber der Tod ernst genommen, kann und muß ebenso radikal und total das neue Leben durch die Auferstehung ernstgenommen werden, die nicht nur für den Augenblick des Todes und danach relevant wird, sondern schon für das Hier und Heute: Der Tod ist überwunden, das Heil ist erreichbar, es ist jetzt mit totalem Einsatz zu wirken, um dadurch alles Tödliche, wozu auch Elend und Sünde gehören, zu überwinden. Solcher Auferstehungsglaube richtet sich aber nicht nur gegen jede Jenseitsvertröstung, sondern auch gegen jede naive (aufklärerische, bloß humanitäre, marxistische) Fortschrittsgläubigkeit, und gegen jedes Verharmlosen und Abschieben des Todes, was zur Beleidigung des Lebens und der Leidenden führen muß. Am Schluß kann man mit P. sagen: Ich weiß, daß die Verheißung der neuen Gottesstadt das Elend der menschlichen Gesellschaft ertragen hilft. Ich weiß aber zugleich, daß der Anblick der apokalyptischen Bilder das Leid der Menschen . . . unerträglich macht und machen will . . . Ich lerne: Erst durch solidarisch-engagiertes Handeln, nicht durch Reflexion oder gar bloße dogmatische Behauptung, wird der Bann des Todes gebrochen, wird die Wirklichkeit durchlässig für den Traum, der Schmerz für die Freude und der Tod für das Leben.

Graz *Ägidius Leipold*

LOHFINK NORBERT, *Hinter den Dingen ein Gott.* Meditationen. (118.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 14.80.

Gott in alltäglichen Erlebnissen begegnen — so könnte eine Kurzformel christlicher Spiritualität heute lauten. Nichts aber erscheint geeigneter, um für das Erfahren Gottes in unserer Welt zu sensibilisieren, als die bibl. Botschaft. Es sind vorwiegend atl Texte, von denen L. schlichteste profane Begebenheiten in gekonnt origineller Darstellung auf Gott hin durchschaubar macht: Gott, der in allen Dingen zu uns spricht, der aber auch ein hörender Gott ist und die große schweigende Antwort; ein Gott, zu dem man (wie die Psalmen uns lehren) im Gebet flüchten kann, der im Vollzug des Gebetes schon zu Vertrauen und neuer Freiheit entbindet; ein Gott, der einen guten Namen schenkt, wo immer sein Name zwischen den Menschen steht; ein Gott, der zu einem Engagement zu verführen versteht, das zwar ins Dunkel des Glaubens münden kann, aber stets Geheimnis seiner Liebe bleibt; ein Gott, dem umsonst zu dienen zugleich höchsten Lohn in sich trägt.
Diesen Betrachtungen geht es nicht um eine Bereicherung des theol. Wissens, obwohl die meisterhaften Aktualisierungen der bibl. Perikopen auch dies bieten. Sie wollen vielmehr Erschließungssituationen schaffen, in denen ein existentiell begeisternder Funke vom Erzähler überspringt auf den Leser und ihn zum nun persönlich Betroffenen macht. Auch die Gebetstexte, die jede der Reflexionen zusammenfassend beschließen, wollen letztlich nur dazu anregen, aus der Hl. Schrift vor allem des AT zu eigenem, lebensbezogenem Beten zu gelangen. Die in den 8 Kap. des Büchleins vorgelegten Ansprachen, Vorträge und Meditationen bilden somit in ihrer packenden, gegenwartsnahen Sprache und engagierten, tiefen Gläubigkeit Musterbeispiele einer bibl. narrativen Spiritualität, wie sie selten zu finden ist und unmittelbar zu Herzen geht.

Wien *Georg Braulik*

HEMMERLE KLAUS, *Glauben — wie geht das?* Wege zur Mitte des Evangeliums. (221.) Herder, Freiburg 1978, Kln. DM 19.80.

Der Titel ist einladend — wer möchte nicht

wissen, wie Glauben geht? Bischof Hemmerle hat im Herbst 1976 unter diesem Thema eine Besinnungswoche mit den Regionaldekanen seiner Diözese und den leitenden Mitarbeitern des Aachener Generalvikariates gehalten. Das Buch will die geäußerten Gedanken für die Teilnehmer zusammenfassen und zugleich einem größeren Leserkreis zugänglich machen.
Die Kap. befassen sich mit den zentralen Fragen eines christlichen Lebens, mit dem Kommen der Gottesherrschaft, der Nachfolge, der ‚Ethik' Jesu, dem Kreuz, der Auferstehung. Der Bogen spannt sich weiter über die beginnende Kirche, den Hl. Geist, Maria und die Welt bis zu den Letzten Dingen. Es ist ein Buch, dem es nicht um ein Erklären der alten kath. Wahrheiten geht, sondern um ein spirituelles Wirksammachen. Wie weit dies gelingt, wird der jeweilige Leser letztlich selbst beantworten müssen. Naturgemäß werden die Teilnehmer an dem genannten Kurs stärker davon berührt sein als ein außenstehender Leser.
Es wird ein Maß an Glaube und Vertrautheit mit Theologie und Bibel vorausgesetzt. Manche Passagen sind ansprechend, bereichernd und klärend. Es ist dies überall dort, wo die Verbindung von bibl. Aussagen mit der Erfahrung des heutigen Menschen gelungen ist. Andere Stellen sind etwas schwieriger, da sie sich sprachlich stark an bibl. Formulierungen halten oder sich an die Sprache einer existentiellen Theologie anlehnen, die nicht mehr so ganz die Sprache unserer Tage ist, sondern schon wieder einer Übersetzung und Verdeutlichung bedürfte.
Linz *Josef Janda*

OOSTERHUIS HUUB, *Dein Trost ist nah.* Gebete für Stunden der Bedrängnis. (156.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 98.—, DM 13.80.

„Stunden der Bedrängnis" gibt es für die Menschen von heute mehr denn je, Stunden der totalen Lebensverunsicherung. In solchen Notsituationen wird immer wieder die Frage laut nach jemand Größerem, Mächtigerem als wir Menschen, die Frage nach Gott, ob es ihn gibt, der Zweifel, ob er uns nicht etwa vergißt. Es ist dann gleichgültig, ob diese Überlebensangst aus einer langwierigen Krankheit, aus dem unbarmherzigen Joch des Todes oder aus anderen harten Schicksalsschlägen erwächst. Vf. versteht es, mit all diesen Menschen den Weg ihrer harten Bedrängnis mitdurchzugehen, mit-zuleiden, aber zugleich immer wieder Anker der Hoffnung und des Trostes auszuwerfen. In den Tröstungen und Verheißungen des christlichen Glaubens findet er sie ganz „nahe": im Schöpfer und Vater *aller* Welt, in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, und in seinem göttlich heilenden Geist. Darum legt Vf. dem Beter wohl manchmal mit Überlegung das mächtig tragende Gotteswort selbst in den Mund (Psalmen, Prophetenworte, ntl Texte). Menschen, die um das Rätsel und Kreuz des Erdenlebens bzw. des Glaubens wissen, werden in diesen Gebeten sicherlich so manchen „Trost" schöpfen können, ältere vielleicht weniger wegen der oft recht unkonventionellen Denk- und Ausdrucksweise des Autors, dafür umso mehr junge, zeitaufgeschlossene Christen.
Linz *Franz Greil*

OOSTERHUIS HUUB, *Menschen vor Tag und Tau.* Wege der Nachfolge. (178.) Herder, Wien 1978, Kart. lam. S 128.—, DM 18.50.

„Menschen vor Tag und Tau" sind solche, die von der Vision einer Zukunft leben, wie sie in der Verwirklichung der radikalen Nachfolge Jesu möglich wäre. Vf. versteht es, in einer packenden, teilweise hymnischen Sprache das von Jesus ausgehende Engagement für eine bessere Welt zu entfalten, nachdem er vorher gegenwärtige Bewegungen beleuchtet hat. Alle zitierten Evangelienstellen werden radikal in dieser Richtung ausgelegt: Die Taufbewegung Johannes' d. T., in die sich auch Jesus hineinbegab, ist das Bekenntnis, einen anderen Weg beschreiten zu wollen als den bis zum heutigen Tag; Gott und der Mammon vertragen sich nicht; die Versuchung in der Wüste verkörpert die Stimmen, die sagen: Laß die Finger davon, es hat keinen Sinn, alle Gerechtigkeit zu vollbringen; Jesus, der ein „Evangelium", eine „gute Nachricht" bringen will, sagt, daß jeder, der ihm nachfolgen will, auf eine Lebensweise verzichten muß, die „auf Erwerb und Vermehrung des Status, Standes und Besitzes gerichtet ist" (106); wer Jesus nachfolgt, muß „diese Welt hassen", d. h. kraft der Vision der Gerechtigkeit diese bestehende Ordnung für den Geringsten der Menschen als zu minderwertig erachten" (121); Jesus ist „Geist geworden, Lebensodem, Erkenntnis, Kraft, nicht eine Kirche, ein Amt, eine Religion" (148). Das klingt im 2. Teil anstößig, als Absage an die äußeren Strukturen der Kirche. Allerdings spricht Vf. nachher von der Gemeinde als der „Bewegung der Geistesgenossen", und betont, daß der einzelne die Gemeinde braucht.

Viele schöne Gedanken finden sich in diesem Buch, manches allerdings ist zumindest verkürzt oder gewagt formuliert. Sind Engel wirklich nur „der Traum eines Menschen"? Auf Jesaia 9, 5 ff (nicht 6, 5 ff) sollte man sich nicht berufen, denn die moderne Übersetzung spricht dort von keinem Engel mehr. Ist das „Geheimnis der Bosheit" wirklich nur „die Verschwörung von Menschen gegen Menschen", eine „literarische Figur"? Wenngleich Vf. die Manifestationen des Dämonischen treffend aufzeigt. Es stimmt auch nicht:

„Beten ist: sich mit Herz und Verstand der Welt widmen" (132). Man kann das biblisch auch als Gottesdienst bezeichnen, aber das Beten hat als direkte Kontaktnahme mit Gott in der Frömmigkeit seinen Platz. Auffällig ist auch eine gewisse Linkslastigkeit: Es finden sich Ausfälle gegen die Diktatur in Chile, gegen die Portugiesen als Kolonialherren in Angola. Was irgendwo in der Welt an Unrecht geschieht, soll nicht gerechtfertigt werden; aber es mutet schon in der gegenwärtigen Situation eigenartig an, wo Tausende von Vietnamesen in das Meer hinausgejagt werden, preisgegeben dem Untergang, wenn sich die westliche Welt nicht ihrer erbarmt, wenn zugleich der Mut der Völker von Vietnam, Laos und Kambodscha gelobt wird, die sich „vom amerikanischen Imperialismus freigekämpft haben" (28). Vielleicht werden manche auch eine einseitige „Christologie von unten" kritisieren. Nichts gegen sie, wenn die „Christologie von oben" nicht geleugnet wird, was im Buch nicht geschieht.
Alles in allem: Ein sehr schönes Buch, das einen in der Betrachtung bereichern kann. Es finden sich Hymnen und Gebete darin, in denen man sich wiederfinden kann. Wer das anerkennt, darf vielleicht auch kritisieren, was ihn stört.
Linz *Sylvester Birngruber*

THURIAN MAX, *Maria.* Mutter des Herrn — Urbild der Kirche. (Topos TB 72) (85.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 6.80.
Mit freudigem Erstaunen liest man das Buch des evang. Vf., das den etwas erweiterten Auszug aus einem größeren Werk über Maria darstellt. Im Vergleich mit den Aussagen des Konzils entdecken wir, daß gläubige Verehrung der Mutter des Herrn die getrennten Christen eigentlich zusammenführen müßte. Tiefe Theologie und ehrfürchtige Liebe zur Mutter des Herrn, die auch Mutter der Kirche ist, können den Leser beider Konfessionen zu einer gläubigen Marienliebe hinführen. Dem Prediger könnte das Buch gute Anregung bieten!
Zams *Igo Mayr*

BOROS LADISLAUS, *In der Versuchung.* (128.) (Herder-Bücherei, Bd. 660) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 5.90.
Der vielgelesene Vf. gibt uns hier eine ausgezeichnete Einführung in Sinn und Wert des meditierenden Betens. Zugleich bietet er uns ein treffliches Beispiel einer Christus-Meditation anhand der matthäischen Versuchungsgeschichte. Die 3 Stufen der Versuchung, aber auch die Vollendung im „Dienen der Engel" werden Anlaß zu tiefsinnigen Erwägungen über christliches Denken und Leben.
Zams *Igo Mayr*

VIALLET FRANCOIS-A., *Zurück mit leeren Händen.* Zen-Erfahrung. (178.) Walter, Olten 1978. Kart. lam. sfr 21.—, DM 23.—.
Es ist nicht leicht, das Buch zu lesen und sich einzufühlen in den gebotenen Erfahrungsbericht, doch bietet es eine interessante Lektüre. Vf., 1908 in Budapest geb. und in langjähriger Freundschaft mit Teilhard de Chardin verbunden, machte in seinen wiederholten Aufenthalten in Japan Zen-Studien, lernte die Meditationsmethode in Zen-Klöstern und hatte gute Kontakte mit Zen-Meistern. Den Weg des Zen lebte er überzeugend! Wie in einem Tagebuch legt er seine Erfahrungen dar. Die Begegnung mit Uchiyama Roshi, der ihn in das Kloster Antaiji in Kyoto aufnahm, wurde für sein Leben entscheidend. In diesem Kloster hatte er als erster Europäer die Mönchsweihe erhalten. Dort, im Antaiji-Kloster, entstand der Grundtext dieses Buches. Er geht den „Weg der Versenkung": sich verlieren, sich loslassen, sich entleeren! Ohne materiellen Gewinn — „mit leeren Händen" — kehrt er nach Europa heim, aber voll Weisheit und Güte, die er weiterschenken will, denen, die zu ihm kommen. Im Zendo von Frankfurt, wo er dann lebte und lehrte, starb Viallet eines plötzlichen Todes inmitten seiner Schüler (1977). Das Buch ist ein Dokument echter Zen-Erfahrung. Alle, die sich mit Zen-Meditation befassen, werden dankbar nach diesem Erfahrungsbericht greifen — hier ist eine Brücke vom Osten zum Westen gebaut. Es war der Wunsch des Vf., die hier geschilderten Erfahrungen den Lesern zugänglich zu machen und den erfahrenen inneren Reichtum weiterzugeben.
Ried i. I. *Gaudentius Walser*

MATHEIS BERNHARD, *Ran an den Löwen.* Lebensweisheit ernst und heiter. (76.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 11.80.
Ein wertvolles Büchlein, sehr originell in seiner ganzen Art, nach Inhalt und Form. Jeder Abschnitt ist geschmückt mit einer Zeichnung des Autors, köstliche Illustrationen, die den Text begleiten und „den Nagel auf den Kopf treffen". „Ran an den Löwen" meint: jeder Mensch hat „seinen Löwen" in sich: es sind die Kräfte und Anlagen, die der Schöpfer in ihn hineingelegt hat (6). Das Buch ist eine geistliche Lesung und vermag eine kleine Lebenshilfe zu bieten. Die sprachlich schön und psychologisch fein geformten Worte greifen in die menschliche Lebenswirklichkeit hinein und leiten an, etwas tiefer die Dinge zu sehen, führen zur Selbsterkenntnis, deuten hin auf das Wahre, Schöne und Gute und führen hin zu Gott. Ein Büchlein zum Schenken! Mit diesem Geschenk wird besonders der Jugend Freude gemacht.
Ried i. I. *Gaudentius Walser*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 127. Jahr — 1.–4. Heft 1979

Abhandlungen Seite

Drei-Päpste-Jahr 1978 (Josef Lenzenweger) 3– 7
Dimensionen des Menschseins in den Psalmen (Johannes Marböck) 7– 14
Überlegungen zur Theologie der Befreiung (Josef Finkenzeller) 15– 25
Der eine Glaube und die vielen Theologien (Wilhelm Zauner) 25– 32
Das Eheverständnis des Protestantismus (Kurt Lüthi) 33– 44
Nach dem Nein zu Zwentendorf (Karl Hörmann) 106–125
Kirche - Strafe - Strafvollzug (Anton Eder / Otto Henkel) 126–138
Nationalsozialismus als Religion (Rudolf Zinnhobler) 139–149
Der Anfang mit dem Glauben (Eugen Biser) 209–216
Heilige Schrift und heilige Schriften (Jakob Mitterhöfer) 217–225
Brevierreform: Das Stundengebet (Johannes H. Emminghaus) 226–239
Geglückte Kindheit — geglücktes Leben (Georg Baudler) 239–247
Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden (Wolfgang Beinert) . 319–329
Die Mutter Jesu als Thema der Theologie (Alois Müller) 330–340
Bild und Botschaft (Gertrud Fussenegger) 341–350
Die Zukunft der Religion in Polen (Romuald Rak) 351–358

Pastoralfragen

Zur Frage der Interkommunion (Erich Wilhelm) 45– 48
Erstbeichtalter und Beichtfreiheit (Hans Heimerl) 49– 53
Neue Heilsbringer? (Friederike Valentin) 54– 59
Besessenheit oder psychiatrische Erkrankung? (Gottfried Roth) 59– 63
Die Sozialschädlichkeit von Brutalität und Pornographie (Hans Rotter) 150–155
Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie (Josef Hager) . . 156–167
Der verheiratete Diakon (Helmut Krätzl) 248–259
Altenpastoral (Karl Wild) 260–270
Die gleitende Arbeitswoche (Rudolf Weiler) 271–277
Der Austausch zwischen Kirche und Jugend (P. M. Zulehner) 359–368
Vom „Spiel der Masken" zur Kommunikation unter Menschen (Peter Bolech / Hans Huber) 369–375

Mitteilungen

Zur Güntherforschung (Erwin Mann) 168–171
Der Religionsunterricht im österreichischen Recht (Hugo Schwendenwein) . . . 376–381
Karl Rahners Grundkurs (Johannes Singer) 382–387

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . . . 63 ff, 172 f, 278 ff, 388–393
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) 173–178, 394–397

Eingesandte Bücher 66–69, 179–182, 283–285, 398–400

Buchbesprechungen 69–105*, 182–213*, 285–318, 400–435

Verzeichnis der Mitarbeiter und Resensionen 437–440

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 127. Jahrganges 1979

Baudler, Dr. Georg, HS-Prof. (Aachen); *Bauer,* DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Beilner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Regensburg); *Bergsmann,* Mag. Joh., HS-Doz. (Linz); *Beutler,* Dr. Joh. SJ, Prof. (Frankfurt/M.); *Birngruber,* DDr. P. Sylvester OCist, Prof. (Linz); *Biser,* DDr. Eugen, Univ.-Prof. (München); *Bolech,* Dr. P. Peter MI, Referent (Wien); *Braulik,* Dr. P. Georg OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Döring,* Dr. Heinrich, Univ.-Prof. (Passau); *Eder* Anton, Gefangenenseelsorger (Wien); *Eder,* Dr. Peter, Prof. (Wels); *Emminghaus,* DDr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); *Finkenzeller,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Fuchs,* DDr. Albert, HS-Prof. (Linz); *Fussenegger,* Dr. Gertrud, Schriftstellerin (Linz); *Gölles* Josef, Stadtpfarrer (Graz); *Gordan,* P. Paulus OSB, Erzabtei St. Peter (Salzburg); *Gradauer,* DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); *Griesl,* Dr. Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gruber,* DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Hager,* Dr. Josef, Prof. (Linz); *Haider* Anton, Stadtpfarrer (Linz); *Helmerl,* DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Henkel,* Dr. Otto, Oberrat (Wien); *Hörmann,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hollnsteiner,* Dr. Maximilian, HS-Prof. (Linz); *Hubmann,* Mag. Franz, Wiss. Ass. (Graz); *Huemer,* Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); *Huemer-Erbler* Franz, Prof. (Linz); *Immler,* Dr. Wilma, Referentin (Linz); *Janda,* Dr. Josef, Seminarregens (Linz); *Jaroš,* Dr. P. Karl OFMCap, HS-Prof. (Linz); *Kienesberger,* Dr. P. Konrad OSB, Prof. (Kremsmünster); *Klostermann,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Knoch,* Dr. Otto, Univ.-Prof. (Passau); *König,* Dr. Otto, Univ.-Ass. (Graz); *Krätzl,* DDr. Helmut, Weihbischof (Wien); *Krinetzki,* Dr. Günter, Univ.-Prof. (Passau); *Larentzakis,* Dr. Gregor, Lehrbeauftragter (Graz); *Leinsle,* Dr. Ulrich G.OPraem, Lehrbeauftragter (Linz); *Leipold,* Dr. Ägidius, Prof. (Graz); *Leitner,* Mag. Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); *Lenzenweger,* DDr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Liß,* Dr. Bernhard, Referent (Linz); *Löhrer,* Dr. P. Magnus OSB, Rektor (Rom); *Lüthi,* Dr. Kurt, Univ.-Prof. (Wien); *Mann,* Dr. Erwin, Univ.-Ass. (Wien); *Marböck,* Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Mayr,* P. Igo SJ, Spiritual (Zams/Tirol); *Mensdorff-Pouilly,* Dr. Eugen, Prof. (Linz); *Mitterhöfer,* Dr. P. Jakob SVD, Prof. (St. Gabriel/Mödling); *Moll,* Dr. Helmut, Kaplan (Köln); *Müller,* Dr. Alois, Univ.-Prof. (Luzern); *Niewiadomski,* Dr. Jozef, Univ.-Ass. (Innsbruck); *Oesch,* Dr. Josef, Univ.-Ass. (Innsbruck); *Oswald,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Passau); *Pammer,* Mag. Michael, Diözesanseelsorger (Linz); *Pangerl,* Dr. Kriemhild, HS-Ass. (Linz); *Pinsker,* P. Anton SJ, Bibliothekar (Wien); *Primetshofer,* Dr. P. Bruno CSsR, Univ.-Prof. (Linz); *Rak,* Dr. Romuald, Univ.-Prof. (Lublin); *Reisinger,* Dr. Ferdinand CSA, Univ.-Doz. (Salzburg); *Rombold,* DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); *Roth,* Dr. Gottfried, Oberarzt (Wien); *Rotter,* Dr. P. Hans SJ, Univ.-Prof. (Innsbruck); *Sand,* Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); *Schaeffler,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Bochum); *Scharbert,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Schinner* Hans, Stadtpfarrer (Wien); *Schleicher,* Dr. Peter, Hochschulseelsorger (Graz); *Schreiter,* Dr. P. Joh. SJ, Prof. (Frankfurt/M.); *Schütz,* Dr. Christian, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schulte,* Dr. P. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Schwendenwein,* Dr. Hugo, Univ.-Prof. (Graz); *Selbt,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Bochum); *Singer,* Dr. Joh., HS-Prof. (Linz); *Splett,* Dr. Jörg, Prof. (Frankfurt/M.); *Stahr,* Dr. Siegried, HS-Prof. (Linz); *Stemberger,* Dr. Günter, Univ.-Prof. (Wien); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Straßer,* Mag. Karl, Kaplan (Linz); *Suk,* Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Suttner,* Dr. Ernst Chr., Univ.-Prof. (Wien); *Trummer,* Dr. Peter, Univ.-Doz. (Graz); *Valentin,* Dr. Friederike, Referentin (Wien); *Virt,* Dr. Günter, Univ.-Ass. (Wien); *Vorbichler,* DDr. P. Anton SVD, Univ.-Prof. (Wien); *Walser,* P. Gaudentius OFMCap, Guardian (Ried i. I.); *Weiler,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Wien); *Weismayer,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Wild,* Karl, Bildungshausrektor (Puchberg/Wels); *Wilhelm* Erich, Superintendent (Wien); *Wimmer,* Dr. Walter, HS-Doz. (Linz); *Winkler,* DDr. P. Gerhard B.OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); *Zauner,* Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); *Zeilinger,* Dr. P. Franz CSsR, Univ.-Prof. (Graz); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Linz); *Zulehner,* Dr. Josef, Lehrbeauftragter (Linz); *Zulehner,* Dr. Paul M., Univ.-Prof. (Passau).

*

Affolderbach M., Kirchl. Jugendarbeit im Wandel (K. Straßer) 93. *Angerer J. u. a.,* D. Anfänge d. Klosters Kremsmünster (R. Zinnhobler) 191. *Antweiler A.,* Menschsein ohne Religion? (F. Reisinger) 192f. *Anzenbacher A.,* Menschenwürde zw. Freiheit u. Gleichheit (G. Pöltner) 426f. *Armogathe J.-R.,* Von Nicäa z. II. Vat. (J. Hager) 424. *Aubert R. u. a.,* Gesch. d. Kirche Bd. V/2 (R. Zinnhobler) 77. *Auf der Maur,* D. Psalmenverständnis d. Ambrosius (J. Emminghaus) 101f. *Bachl/Zauner,* Schuld u. Schicksal (G. Griesl) 400f. *Barth/Schramm,* Selbsterfahrung m. d. Bibel (S. Stahr) 76. *Bastian H-D. u. a.,* Taufe, Trauung u. Begräbnis (J. Gölles) 205. *Battke M.,* D. Böse b. S. Freud u. C. G. Jung (G. Griesl) 288. *Bauch A. u. a.,* D. bessere Gerechtigkeit (A. Stöger) 290. *Bautz F. W.,* Kirchenlexikon 15. Lfg. (R. Zinnhobler) 415. *Becker J.,* Emmanuel Levinas (R. Bruch) 307. *Beinert W.,* Sprache u. Erfahrung (W. Gruber) 419; Wenn Gott zu Wort kommt (F. Zeilinger) 417f. *Berg H-Kl.,* Lern-

ziel: Schülerinteresse (F. Huemer) 99. *Berger/Hollerweger,* Dies ist d. Nacht (J. Emminghaus) 431. *Beyerlin W.,* Wir sind wie Träumende (J. Marböck) 183. *Bialas M.,* D. Leiden Christi (G. Walser) 104f. *Bockwoldt G.,* Religionspädagogik (S. Birngruber) 95f. *Böhmer S.,* Heimkehr u. NB (F. Hubmann) 406. *Boros L.,* In d. Versuchung (I. Mayr) 435. *Braumann F.,* 3000 Indianer u. 1 Tiroler (F. Huemer-Erbler) 416. *Braun/Rademacher,* Wissenschaftstheor. Lexikon (U. Leinsle) 71f. *Brox N.,* 1 Petr (J. B. Bauer) 411. *Bsteh A.,* D. Gott d. Christentums u. d. Islams (Cl. Schedl) 196. *Buber M.,* Urdistanz u. Beziehung; Zwiesprache; Zw. Zeit u. Ewigkeit (P. Schleicher) 401f.
Castillo F., Theol. aus d. Praxis d. Volkes (F. Klostermann) 314f.
Dammann E., Grundriß d. Rel.-Gesch. (Cl. Schedl) 419. *Delumeau J.,* Stirbt d. Christentum? (P. Schleicher) 195f. *Dolinar F-M.,* D. Jesuitenkolleg i. Laibach (A. Pinsker) 79. *Drewermann E.,* Strukturen d. Bösen II u. III (J. Scharbert) 403ff. *Dullaart L.,* Kirche und Ekklesiologie (R. Schulte) 84f.
Egger W., Kl. Bibelkunde zum NT (S. Stahr) 76. *Eid/Frey,* Sterbehilfe (G. Virt) 197ff. *Enne F.,* D. Aufhebung d. Kartause Aggsbach (R. Zinnhobler) 80. *Ermecke G.,* Beitr. z. christl. Gesellschaftslehre (W. Suk) 92f. *Exeler/Mette,* Theol. d. Volkes (F. Klostermann) 313f. *Exodus 1–4,* Unterrichtswerk (S. Birngruber) 206f.
Fasching H., Gelobtes Land (S. Stahr) 410. *Figl J.,* Atheismus (S. Birngruber) 302f. *Fleckner J.,* Thomas Kard. Tien (A. Pinsker) 189. *Fox H.,* Ökumene (P. Eder) 306. *Fries/Valeske,* Versöhnung (A. Stöger) 290. *Fuchs A.,* Probleme d. Forschung (A. Sand) 412. *Fuchs K.,* Sag ja zu dir! (E. Leitner) 103.
Gamber/Rehle, Manuale Casinense (J. Emminghaus) 430f. *Ginters R.,* Relativismus i. d. Ethik (K. Hörmann) 424f. *Glade W.,* D. Taufe i. d. vorcanis. Katechismen (J. Emminghaus) 428. *Gollwitzer H.,* Befreiung zur Solidarität (W. Gruber) 420. *Grabner-Haider A.,* Prakt. Bibellex. (M. Hollnsteiner) 288f. *Gradwohl R.,* D. Worte aus d. Feuer (G. Stemberger) 186. *Greeley A.,* Sexualität (B. Laß) 200f. *Greshake G.,* D. Preis d. Liebe (Chr. Schütz) 83f. *Greshake/Lohfink,* Bittgebet (W. Gruber) 91. *Groote G.,* Thomas v. Kempen (U. Leinsle) 191. *Groß/Reinelt,* D. Buch d. Pss (J. Marböck) 408f. *Gründel J.,* Zukunft d. christl. Ehe (B. Laß) 199f. *Gstrein H.,* Ich scheue keine Mühe; Unter Menschenhändlern im Sudan (F. Huemer-Erbler) 416. *Guardini R.,* D. Existenz d. Christen (E. Biser) 87f. *Günter E.,* Relig. Sozialismus (F. Reisinger) 203f. *Gunneweg/Schmithals,* Leistung (R. Weiler) 425f.
Haag E., D. Buch Jeremias II (M. Hollnsteiner) 182. *Haider S.,* D. bischöfl. Kapellanat I (R. Zinnhobler) 413f. *Halkenhäuser J.,* Kirche u. Kommunität (R. Zinnhobler) 78f. *Hammer K.,* Weltmission u. Kolonialismus (A. Vorbichler) 191f. *Hanselmann/Rößler,* Gelebte Religion (P. Zulehner) 205f. *Hasler V.,* D. Briefe Tim u. Tit (P. Trummer) 292. *Heinen W.,* Werden u. Reifen d. Menschen (B. Laß) 94. *Hemmerle Kl.,* Glauben (J. Janda) 433f. *Henrix/Stöhr,* Exodus u. Kreuz (G. Stemberger) 299f. *Herms E.,* Theologie (J. Zulehner) 286f. *Hersche P.,* D. Spätjansenismus in Öst. (R. Zinnhobler) 77. *Hinter D.,* D. Ungarn u. d. byzant. Christentum (G. Larentzakis) 294f. *Hörmann K.,* Verantwortung u. Gehorsam (R. Bruch) 307f. *Höslinger N.,* Beten lernen (S. Stahr) 104. *Höslinger/Maas-Ewerd,* Mit sanfter Zähigkeit (J. Emminghaus) 431f. *Horn u. a.,* Orgelstücke I (J. Bergsmann) 102f. *Hubmann F.,* Untersuchungen z. d. Konfessionen Jer (J. Oesch) 183f.
Inst. f. Friedensforschung, Christen u. Marxisten (W. Suk) 98. *Jäger A.,* Gott (J. Splett) 70. *Jedin H.,* Kl. Konz. Geschichte (R. Zinnhobler) 190. *Jorissen/Meyer,* Feste u. Zeiten I. u. II (A. Haider) 209*.
Kasper W., Absolutheit d. Christentums (W. Gruber) 89f; Gottes Zeit f. Menschen; Zukunft aus d. Glauben (P. Schleicher) 207f, 210*f. *Kearnes R.,* Vorfragen z. Christologie (Cl. Schedl) 185f. *Keilbach W.,* Religion u. Religionen (S. Birngruber) 80ff. *Kertelge/Breuning,* Christl. Glaube u. Dämonologie (P. Gradauer) 305. *Khoury A-Th.,* Einf. i. d. Grundl. d. Islams (Cl. Schedl) 418. *Kirchhofer/Amrhein,* Eucharistiefeiern f. Schüler (F. Huemer-Erbler) 102. *Klauck H-J.,* Allegorie u. Allegorese (W. Beilner) 74f. *Klemm H-G.,* D. Gleichnis v. barmh. Samariter (A. Stöger) 289f. *Kodalle Kl.,* Unbehagen an Jesus (W. Beilner) 187. *Korherr E-J.,* Ja zum Rel.-Unt. (F. Huemer) 98f. *Kosmala H.,* Studies, Essays, Reviews II u. III (A. Fuchs) 75f. *Kraus H-J.,* Psalmen I u. II (J. Marböck) 403. *Kremer J.,* D. Bibel lesen (S. Stahr) 187f. *Küng H.,* Existiert Gott? (W. Gruber) 90f. *Kuschel K-J.,* Heute noch knieen? (J. Emminghaus) 429. *Kutsch E.,* Neues Testament — Neuer Bund? (Cl. Schedl) 411f.
Laberge L., La Septante de Isaie (M. Hollnsteiner) 182f. *Läpple A.,* Von d. Exegese z. Katechese 1–4 (S. Birngruber) 98. *Lambert W.,* Franz v. Baaders Phil. d. Gebets (G. Winkler) 415. *Langgärtner G.,* Jesus Chr. ist d. Herr (J. Emminghaus) 208f. *Langner A.,* Säkularisation u. Säkularisierung i. 19. Jh. (R. Zinnhobler) 80. *Lapide u. a.,* Was Juden u. Christen voneinander denken (G. Stemberger) 300. *Lazzarini A.,* Joh. Paul I. (P. Gradauer) 415f. *Legaut M.,* Christ aus Leidenschaft (J. Janda) 211*. *Leidl A. u. a.,* Ostbair. Grenzmarken 19. Bd. (K. Pangerl) 77f. *Leinsle U.,* Vivianus (J. Niewiadomski) 402f. *Leinweber W.,* D. Streit um d. Zölibat im 19. Jh. (R. Zinnhobler) 295f. *Leisching u. a.,* Ex aequo et bono (B. Primetshofer) 310f. *Léon-Dufour X.,* WB d. bibl. Botschaft (F. Hubmann) 186. *Lewis C. S.,* D. Gespräch mit

Gott (Ä. Leipold) 432f. *Lies L.*, Wort u. Eucharistie (H. Moll) 91f. *Lit. Inst. Salzburg*, Benediktionale; Erhöre die Bitten (J. Emminghaus) 428ff. *Lohfink N.*, Hinter d. Dingen (G. Braulik) 433. *Lohfink/Pesch*, Weltgestaltung (P. Trummer) 291f. *Lotz J.*, Transzendentale Erfahrung (U. Leinsle) 70f. *Lowen A.*, Depression (G. Roth) 309f.
Magyar A., Güssing (R. Zinnhobler) 190. *Maier J.*, D. Tempelrolle (J. Marböck) 73. *Matheis B.*, Ran an d. Löwen! (G. Walser) 435. *Meinhold P.*, D. Religionen d. Ggw. (A. Vorbichler) 82. *Merks K-W.*, Theol. Grundlegung d. sittl. Autonomie (R. Bruch) 306f. *Messori V.*, Mensch geworden (J. Hager) 301f. *Metz J.*, Glaube i. Gesch. u. Gesellschaft (J. Singer) 416f. *Meyer I.*, Gedeutete Vergangenheit (F. Hubmann) 72. *Meyer/Hoßfeld*, Prophet gg. Prophet (F. Hubmann) 407f. *Mieth/Compagnoni*, Ethik i. Kontext d. Glaubens (K. Hörmann) 308f. *Mühlen H.*, Morgen wird Einheit sein (J. B. Bauer) 305f. *Müller J.*, Kinder lernen beten (F. Huemer) 100. *Müllner J.*, Christ i. d. Zeit (P. Gradauer) 210*.
Nemetschek M., Zur Hoffnung befreit (E. Mensdorff-Pouilly) 210*. *Neufeld K.*, Adolf v. Harnak (J. Singer) 298f. *Neumärker D.*, J. L. Hromádka (F. Seibt) 294. *Neuner P.*, Relig. Erfahrung (O. König) 194f. *Nikodim M.*, Johannes XXIII (E. C. Suttner) 297f. *Nowak A.*, Gewissen (G. Griesl) 201. *Nyssen W.*, Frühchristl. Byzanz (P. Gradauer) 213*.
O'Connor E., Spontaner Glaube (J. Weismayer) 313. *Österr. Arbeitsgem. „Arzt u. Seelsorger"*, Besessenheit (P. Gradauer) 317f. *Oosterhuis H.*, Dein Trost ist nah' (F. Greil) 434; Menschen vor Tag (S. Birngruber) 434f. *Oser F. u. a.*, Kräfteschulung (S. Birngruber) 96f. *Otto E.*, D. Mazzotfest (K. Jaros) 72. *Pesch O.*, D. Gesetz (U. Leinsle) 199. *Pesch R.*, D.Mk-Ev II (A. Stöger) 290f. *Pesch/Kratz*, So liest man synoptisch (S. Stahr) 76. *Peter/Kirchhofer*, Liebe Eltern (S. Birngruber) 96f. *Peters/Kirsch*, Religionskritik (G. Rombold) 285f. *Peters T-R.*, Tod wir nicht mehr sein (Ä. Leipold) 433. *Petuchowski J.*, Melchisedech (Cl. Schedl) 409f. *Pfammatter/Furger*, Theol. Berichte 7 (M. Löhrer) 422f. *Pichler/Uhl*, Paramente (R. Zinnhobler) 79. *Plate M.*, Engagierte Gelassenheit (M. Pammer) 211*f. *Plechl P-M.*, Roberto di Nobili (F. Huemer-Erbler) 416. *Pöltner G.*, Schönheit (U. Leinsle) 287. *Pohlmann K-F.*, Studien z. Jer (F. Hubmann) 406f. *Pototschnig F.*, Staatl.-kirchl. Ehegesetzgebung i. 19. Jh. (H. Schwendenwein) 201f. *Primetshofer B.*, D. Ordensrecht (P. Gradauer) 202f. *Prügl J-St.*, Schlägl i. Josephinismus (R. Zinnhobler) 414. *Raab H.*, J. Görres (G. Winkler) 296. *Rahner K.*, Schriften z. Theol. 13 (W. Gruber) 420. *Rahner/Weger*, Was sollen wir noch glauben? (W. Beinert) 421. *Rahner u. a.*, Ignatius v. Loyola (P. Gradauer) 190f. *Ratzinger J.*, Licht (P. Schleicher) 207. *Reifenberg H.*, Fundamentalliturgie I u. II (J. Emminghaus) 208. *Reikerstorfer J.*, Zeit d. Geistes (J. Singer) 194 *Rendtorff T.*, Polit. Ethik (W. Suk) 93. *Richter G.*, Stud. z. Jo-Ev (J. Beutler) 73f. *Riebl M. u. a.*, Unterwegs im Glauben (W. Beinert (423). *Riley H-M.*, Christian Initiation (J. B. Bauer) 427f. *Ringel E.*, D. Leben wegwerfen? (W. Immler) 317. *Rivinius K.*, Mission u. Politik (A. Pinsker) 188f. *Rock M.*, Anarchismus (F. Reisinger) 204f. *Röhrbein H.*, D. Himmel (J. Hager) 300f. *Rohmann Kl.*, Vollendung im Nichts? (H. Döring) 88f. *Rombold G.*, Kunst-Protest u. Verheißung (J. Schreiter) 69f. *Ross M.*, Jaweh (K. Jaroš) 405f. *Rovira B.*, Trento (K. Kienesberger) 423f. *Sales F. v.*, Über d. Gottesliebe (Ä. Leipold) 432f. *Sauer J.*, Lebenswege (W. Wimmer) 103f. *Sauser E.*, Woher kommt Kirche? (G. Winkler) 79f. *Schaube W.*, Ins Gespräch kommen (S. Birngruber) 97f; Jugendgebet heute (E. Mensdorff-Pouilly) 209*f. *Scheffczyck L.*, Grundfragen d. Christologie (R. Schulte) 86f. *Schenker A.*, D. Abendmahl Jesu (F. Zeilinger) 410. *Schierse F-J.*, Einl. i. d. NT (S. Stahr) 293. *Schilson/Kasper*, Christologie (R. Schulte) 84. *Schimböck M.*, Siard Worath (R. Zinnhobler) 188. *Schimmel A.*, Denn dein ist d. Reich (Cl. Schedl) 104. *Schindler H.*, D. Schnitzaltar (P. Gradauer) 212*. *Schipperges H.*, Hildegard v. Bingen (U. Leinsle) 432. *Schmid R.*, Mit Gott auf d. Weg (J. Marböck) 72f. *Schnackenburg R.*, Maßstab d. Glaubens (W. Beilner) 187. *Schoon/Kremers*, Nes Ammim (G. Stemberger) 189f. *Schott*, D. österl. Tage; Sonntage i. Jahr (J. Emminghaus) 429. *Schrittroff/Stegmann*, Jesus v. Naz. (S. Stahr) 293f. *Schulz H-M.*, Ein Jahr i. Gottes Werkstatt (K. Straßer) 95; Wie wir d. Glauben als Freude erleben (F. Huemer) 99f. *Seybold Kl.*, D. Wallfahrtspsalmen (J. Marböck) 408. *Seybold/Müller*, Krankheit u. Heilung (G. Roth) 315ff. *Sheppard D.*, Solidarische Kirche (H. Schinner) 315. *Siegmund G.*, D. Kampf um Gott (F. Reisinger) 193f. *Simons F.*, Man kann wieder Christ sein (O. Knoch) 82f. *Skynner R.*, D. Familie (B. Liß) 93f. *Spiegel J.*, Doppeldeutlich (G. Krinetzki) 184f. *Splett J.*, D. Mensch ist Person (W. Gruber) 420f. *Stary O.*, Fürbitten (P. Gradauer) 431. *Stavropoulos A.*, Problema tes Teknogonias (G. Larentzakis) 196f. *Steffens H.*, Gottes Wort (E. Leitner) 207. *Steiner J.*, Vorber. auf d. Kommunion (F. Huemer) 100. *Stendahl K.*, D. Jude Paulus (P. Trummer) 292 f. *Stick A.*, Textentfaltungen (S. Stahr) 76f. *Strolz W.*, Kosmische Dimensionen (R. Schaeffler) 287f. *Stüber K.*, Commendatio animae (J. Emminghaus) 430.
Thielicke H., D. Christ (E. Leitner) 103. *Thurian M.*, Mutter d. Herrn (I. Mayr) 435. *Trilling W.*, D. Botschaft Jesu (W. Beilner) 75. *Trummer P.*, D. Paulustradition d. Past (W. Beilner) 186f.
Van der Lieth E., Wissensvermittlung (E.

Mensdorff-Pouilly) 100f. *Van der Meer F.*, Apokalypse (G. Rombold) 213*. *Vázques I.*, Studia hist. eccles. (R. Zinnhobler) 412f. *Viallet F.*, Zurück m. leeren Händen (G. Walser) 435. *Vogels H-J.*, Pflichtzölibat (F. Klostermann) 311ff. *Volk H.*, Ges. Schriften III (W. Beinert) 421f.
Waach H., Charles de Foucauld (F. Huemer-Erbler) 416. *Walf K.*, D. bischöfl. Amt (P. Gradauer) 202. *Weber-Gast I.*, Weil du nicht geflohen bist (B. Liß) 200. *Weger K-H.*, K. Rahner (S. Birngruber) 303ff. *Weiser A.*, Zentrale Themen d. NT (S. Stahr) 410f. *Weiß A.*, Katechesen z. GL (J. Bergsmann) 101. *Wiedenhofer S.*, Formalstrukturen (W. Gruber) 419. *Wiederkehr D.*, Perspektiven d. Eschatologie (R. Schulte) 85f. *Wiener/Erharter*, Diakonie (W. Zauner) 205. *Winner L.*, Sühne (R. Weiler) 426. *Wolff H-W.*, Mit Micha reden (F. Hubmann) 289. *Wollgast S.*, Valentin Weigel (U. Leinsle) 71.
Zinnhobler R., D. Passauer Bistums Matrikeln I (J. Oswald) 296f. *Zulehner P.*, Helft den Menschen leben! (K. Straßer) 95; Wie kommen wir aus d. Krise (W. Zauner) 94f. *Zulehner P. u. a.*, Ehen bauen (B. Liß) 94.



Grundlegende Werke der Theologie

Theodor Schneider
Zeichen der Nähe Gottes
Grundriß der Sakramententheologie
Ca. 192 S., Ln., DM 29.80
Im Bereich der Sakramententheologie hat – wie in vielen theologischen Disziplinen – eine umfangreiche Neubesinnung stattgefunden. Der Autor legt deren Ertrag vor und ermöglicht dem Leser einen Überblick über das Ganze und eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen.



Walter Kasper
Jesus der Christus
7. Aufl., 332 S., Ln., DM 39.–
Das Buch zählt zu den besten Christusbüchern der jüngsten Vergangenheit. Es gehört in die Handbibliothek jedes Religionslehrers. Es kann geradezu als Modell dafür gelten, wie man Christologie als Wissenschaft „religionspädagogisch" im tiefsten Sinn des Wortes betreiben kann. Geschichte, Geschick und Geheimnis Jesu Christi werden im Kontext zur Frage des gegenwärtigen Menschen nach Jesus Christus und nach sich selbst gesehen.
Christlich Pädagogische Blätter



Johann Baptist Metz
Glaube in Geschichte und Gesellschaft
Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.
2. Aufl., XII + 224 S., Kt., DM 29.–, Ln. DM 38.–
Metz' politische Theologie ist kein streng geordnetes systematisches Lehrbuch. Wer von der gesellschaftlichen Praxis ausgeht und sich dort die Themen „holt", begibt sich auf Neuland, kann eher tastend als selbstsicher die biblische Botschaft artikulieren, muß Theologie als Wissenschaft praktizieren, die dem gewohnten Wissenschaftsideal widerspricht.
Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

Matthias-Grünewald-Verlag-Mainz

Für eine zeitnahe Verkündigung



Franz Kaspar/Dieter Zeller (Hg.)

Predigten zum Lesejahr C

Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Josef Pietron, Paul Sumser und Paul Wehrle.
Ca. 152 S., Kst., ca. DM 18.80

Dieser Predigtband ist ein verständlicher und verläßlicher Führer, zu den biblischen Texten des laufenden Kirchenjahres; dem Prediger, der Gottes Wort in aller Ernsthaftigkeit und zugleich ansprechend verkünden möchte, ist er eine willkommene Hilfe.

Willi Hoffsümmer

Anschauliche Predigten

Für Kinder- und Familiengottesdienste
Ca. 144 S., Kt., ca. DM 16.80

Nach „Wir freuen uns auf die Predigt" ein zweiter Predigtband, der Predigten für Kinder- und Familiengottesdienste in verschiedensten Gestaltungsmöglichkeiten vorstellt. Prediger, Religionslehrer und Katecheten finden Vorlagen und Anregungen für eine lebendige und anschauliche Verkündigung.

Matthias-Grünewald-Verlag-Mainz

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel.

Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.

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

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

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

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

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

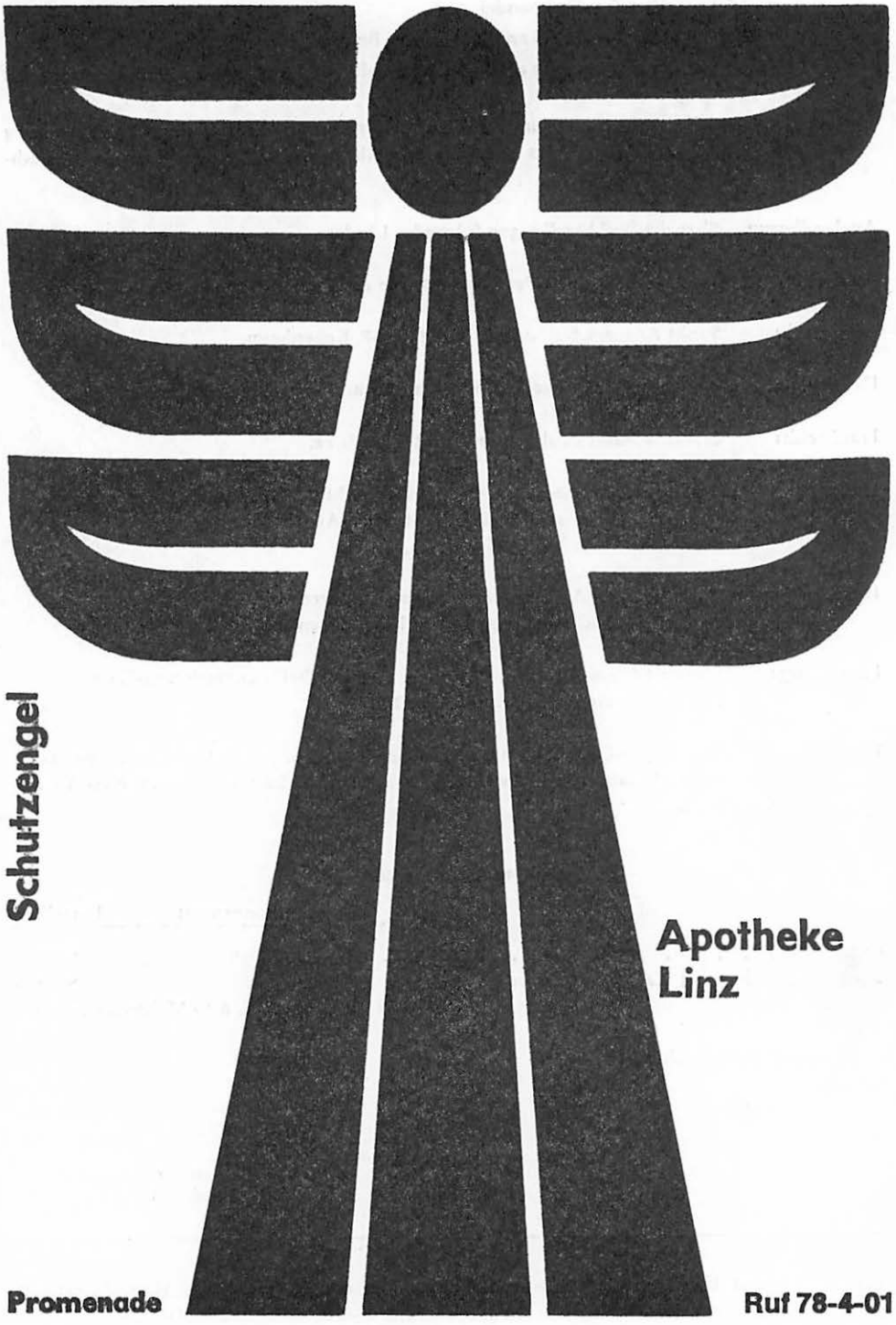
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3, N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 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.



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